

Introduction to Michel Renaud's "After Paul Ricœur's 'Little Ethics'"

George H. Taylor

One of the considerable benefits of this journal's bilingual character is the opportunity it provides us to read commentary on Ricœur in a language beyond our own. That is a vital scholarly task. Yet in the growing international diversity of Ricœur studies, we remain limited if we read only in French and English. The article that follows, by Professor Michel Renaud, seeks to remedy this imbalance in at least one instance. Due to audience interest in expanding the readership of his original presentation of this article—in Portuguese, at a Ricœur conference in Rio de Janeiro—Professor Renaud has graciously revised and translated for us into French the Brazilian publication of this essay.¹

In his article, Professor Renaud asks us to reconsider the argument of Ricœur's "little ethics" in *Oneself as Another* (1990) in light of Ricœur's article from a decade later, "De la morale à l'éthique et aux éthiques" ("From the Moral to the Ethical and to Ethics"), published in *Le juste 2* (2001) (*Reflections on the Just*).² As Professor Renaud relates, Ricœur is overt in an opening footnote about the juxtaposition of the article with his earlier work. There Ricœur writes that his essay offers a "rewriting" (*réécriture*) of his "little ethics" (45, n. 1). Even if this evidence is overt, Ricœur's article provides the juxtaposition only in this footnote, and it requires the insight of Professor Renaud to guide us how to look so that we may be alert to this evidence. In the bulk of his essay, Professor Renaud goes on to elaborate the bases for the differences between Ricœur's "De la morale" article and his "little ethics," and in my short Introduction I want to highlight some of these bases to help entice the reader into engagement with the details of Professor Renaud's argument as a whole.

Oneself as Another presents what Professor Renaud calls a "clear separation" between teleological ethics and deontological morality. Ethics and morals arise from two different traditions—Aristotelian and Kantian—and Ricœur concludes his "little ethics" with development of a practical wisdom that through a dialectic seeks to interrelate the two.³ By contrast, Professor Renaud maintains that in "De la morale" Ricœur breaches this separation

¹ Michel Renaud, "Depois da 'pequena ética' de Paul Ricœur (1990), o sentido da sua revisão (2001)," in *Paul Ricœur: Ética, Identidade e Reconhecimento*, edited and translated by Fernando Nascimento and Walter Salles (Rio de Janeiro: Editorial PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2013), 81-102. It should be noted that delays in publication of the present translation lay in issues external to Professor Renaud. I thank Gonçalo Marcelo both for coordination with Professor Renaud that facilitated the creation and availability of this translation and for provision of biographical background on Professor Renaud that I later draw upon.

² Paul Ricœur, "From the Moral to the Ethical and to Ethics," in *Reflections on the Just*, trans. David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 2007 [2001]), 45-57.

³ Paul Ricœur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1990]), 240.

between ethics and morals. As Professor Renaud observes, Ricœur now speaks of the “subterranean kinship” (51) (*parenté souterraine*) between deontological and teleological ethics.

The moral norm is itself rooted in a broader ethical system of values, in what Ricœur distinctively here calls an “anterior ethic” (48) (*éthique antérieure*). (It is worthy of note that Ricœur employs this concept only in this article.⁴) Particularly astutely, Professor Renaud focuses our awareness on Ricœur’s abbreviated evocation of the need for moral norms to enter into a “practical symbolic order” (47) (*ordre symbolique pratique*). As Professor Renaud points, out, this “symbolic order” not only constrains in conformity to moral law but also offers a more enhancing “structuring capacity” (51). I return shortly to some larger contextualization of Ricœur’s argument, but let me note that Professor Renaud has directed us to the two times that Ricœur invokes in his article the terms “practical symbolic order” and “symbolic order.” The term “practical symbolic order,” which Ricœur never uses elsewhere in his corpus, crystallizes what is at stake in this ethical domain, even if he does advert in other essays to the more general term “symbolic order.”⁵

Professor Renaud also rightly shows how in “De la morale” Ricœur balances the discussion of an anterior ethic —ethics as a beginning point— with discussion of ethics as an end point —“posterior ethics,” ethics as applied, in the plural. Beyond the general term “practical wisdom” of *Oneself as Another*, Ricœur’s understanding has become more delineated. Application occurs in the form of regional ethics, such as legal ethics and medical ethics, which have their own contours. We move beyond the norm to more singular entities. Ricœur claims a “movement from the anterior ethic, which is more fundamental than the norm, to applied ethics, which exceeds the resources of the norm” (56).

In Professor Renaud’s final pages, he passes beyond “De la morale” to ask us to consider other ethical developments in Ricœur’s work that also move beyond the resources of the norm. He points specifically to Ricœur’s discussions of the juxtaposition between love and justice. In its logic of superabundance, love too exceeds the ethical norms of equivalence in its regard for individual singularity.

I commend Professor Renaud for drawing our attention to and drawing out the insights particularly of “De la morale” not only for its juxtaposition to *Oneself as Another* but for our possible extension of these insights to other central themes in Ricœur’s writings. As just one example, consider the implications of the interrelation of an anterior ethic and posterior ethics in relation to Ricœur’s work on what he calls the symbolic structure of action. In his 1977 article,

⁴ It also merits attention that Ricœur uses the phrase once in a slightly different grammatical context whose implications for Ricœur’s present argument deserve development: “I shall call this ethics that exists prior to the morality of obligation [*cette éthique antérieure à la morale de l’obligation*] an ethics of the desire to be or the effort to exist.” Paul Ricœur, “Religion, Atheism, and Faith,” in *The Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University Press, 1974), 452. I have used the Digital Ricœur search function to undertake these and subsequent analyses (www.digitalricoeurportal.org).

⁵ For example, as Professor Renaud also attends, Ricœur elaborates the term “symbolic order” at greater length in “Autonomy and Vulnerability,” another essay in *Reflections on the Just*. See Paul Ricœur, “Autonomy and Vulnerability,” *Reflections on the Just*, 72-90.

“The Symbolic Structure of Action,”⁶ Ricœur differentiates between “constituting symbolism” —a structuring symbolism “immanent to action” (181)— and “representative symbolism” —which is “rooted in” (187) constitutive symbolism but becomes autonomous and sedimented (189). By 1983, in the first volume of *Time and Narrative*, Ricœur now finds the differentiation between constitutive and representative symbolism “inadequate” but does not explicitly elaborate further.⁷ Might extensions of the 2001 conceptualization of “symbolic order,” “anterior,” and “posterior” help redress the prior limitations? The notion of symbolic order seems to integrate well, for instance, with Ricœur’s notion of the symbolic mediation of action and prefiguration articulated in *Time and Narrative*.⁸ Professor Renaud’s analysis of “De la morale” may have extensive implications both within consideration of Ricœur’s ethical theory and beyond.

Finally, if Professor Renaud’s article helps to bring notice and elaboration to a portion of Ricœur’s work that may not have been adequately addressed, it is welcome also for bringing attention to the work of Professor Renaud himself, which at least for many of us our linguistic limitations have precluded. Professor Renaud is an emeritus professor of philosophy at NOVA University in Lisbon. He was born in Belgium and graduated in 1963 from the Université Catholique de Louvain with an undergraduate thesis on “Anthropologie et épistémologie chez Paul Ricœur,” one of the first scholarly works on Ricœur. While an undergraduate, he had the pleasure of participating in an intensive course Ricœur offered at Louvain. In 1968 he received a graduate degree at the Gregorian University in Rome with a thesis on Ricœur’s hermeneutics of the religious symbol. He wrote his dissertation on Hegel and was awarded a doctoral degree in 1973 from the Institut Supérieur de Philosophie at the Université de Louvain. For several years thereafter, he held various positions at the Université Catholique de Louvain. In the early 1980s he moved to Portugal where he helped create the Philosophy Department at NOVA University. He became a Portuguese citizen and has remained at NOVA for his teaching and scholarly career. In his teaching, doctoral supervision, and scholarship, he has been a leader in the development of Ricœur studies in Portugal. He has authored numerous publications, with particular emphases on hermeneutic phenomenology, Ricœur, and Hegel. He has written a number of studies particularly devoted to Ricœur.⁹ He was a keynote speaker at the International Symposium

⁶ Paul Ricœur, “The Symbolic Structure of Action,” in *Philosophical Anthropology: Writings and Lectures, Volume 3*, ed. Johann Michel and Jérôme Porée, trans. David Pellauer (Cambridge: Polity Press, 2016), 176-94.

⁷ Paul Ricœur, *Time and Narrative* (vol. 1), trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984 [1983]), 243, n. 5.

⁸ Ricœur, *Time and Narrative 1*, 57-9. Ricœur writes of an “ethical quality” that is “a corollary of the major characteristic of action, that it is always symbolically mediated” (59). Expanding upon a quotation that Professor Renaud offers, see also Ricœur, “Autonomy and Vulnerability,” 85: “I have chosen the adjective ‘symbolic’ [in symbolic order] because of its capacity to encompass [...] the different ways in which language can give *figure* to obligation: as an imperative, to be sure, an injunction, but also as counsel, advice, shared customs, founding narratives [...] and so on” (emphasis added).

⁹ See, for example, Michel Renaud, “Fenomenologia e hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricœur,” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 41, no. 4 (1985), 403-42; “O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Ricœur,” in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 46, no. 1 (1990), 19-48; “Perspectivas sobre a lógica de sobreabundância em Paul Ricœur,” in *A filosofia de Paul Ricœur. Temas e percursos*, ed. by F. Henriques (Coimbra: Ariadne Editora, 2006), 365-76.

Reading Ricœur Once Again: Hermeneutics and Practical Philosophy in July 2010 in Lisbon and at the second Ibero-American Congress on the Thought of Paul Ricœur, *Ethics, Identity and Recognition*, in November 2011 in Rio de Janeiro where, as previously mentioned, he presented the source of the following article.

We remain very grateful to Professor Renaud for his willingness to translate his own article, initially written in Portuguese, into French. The article demonstrates just one way in which the world of Ricœur studies remains considerably indebted to him.

Introduction à l'article de Michel Renaud : « Après la “petite éthique” de Paul Ricœur »

George H. Taylor

L'un des avantages considérables du caractère bilingue de cette revue est l'opportunité qu'elle nous offre de lire des commentaires sur Ricœur dans une langue qui n'est pas la nôtre. Il s'agit là d'une tâche scientifique essentielle. Cependant, face à la diversité internationale croissante des études sur Ricœur, nous restons limités si nous ne lisons qu'en français et en anglais. L'article qui suit, rédigé par le professeur Michel Renaud, tente de remédier au moins partiellement à ce déséquilibre. Cet essai est issu d'une conférence sur Ricœur originellement prononcée en portugais à Rio de Janeiro : compte tenu de l'intérêt du public pour un élargissement de son lectorat initial, le Professeur Renaud a gracieusement accepté de réviser et de traduire pour nous en français le texte de la publication brésilienne de cet essai¹.

Dans son article, le Professeur Renaud nous invite à reconsidérer l'argument de la « petite éthique » de Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (1990) à la lumière de l'article de Ricœur paru dix ans plus tard – « De la morale à l'éthique et aux éthiques » –, publié dans *Le juste 2* (2001)². Comme le signale le Professeur Renaud, Ricœur précise dans une note de bas de page la façon dont ce texte vient se situer par rapport à ses travaux antérieurs, et il présente son essai comme une « réécriture » de sa « petite éthique » (p. 55, n. 1). Même si cette indication est claire, l'article de Ricœur ne situe son texte que dans cette note de bas de page, et il faut toute la perspicacité du Professeur Renaud pour nous guider dans notre recherche afin de pouvoir être attentif au sens de sa note. Dans la majeure partie de son essai, le Professeur Renaud explicite les bases des différences qui séparent l'article « De la morale à l'éthique et aux éthiques » de la « petite

¹ Michel Renaud, « Depois da “pequena ética” de Paul Ricoeur (1990), o sentido da sua revisão (2001) », in *Paul Ricoeur : Ética, Identidade e Reconhecimento*, édité et traduit par Fernando Nascimento et Walter Salles (Rio de Janeiro : Editorial PUC-Rio ; São Paulo : Loyola, 2013), 81-102. Il convient de noter que les retards dans la publication de la présente traduction sont dus à des problèmes indépendants du Professeur Renaud. Je remercie Gonçalo Marcelo à la fois pour son travail de coordination avec le Professeur Renaud, qui a facilité la création et la mise à disposition de cette traduction, et pour la transmission d'informations biographiques sur le Professeur Renaud sur lesquelles je me suis appuyé par la suite.

² Paul Ricoeur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques » in *Le juste 2* (Paris : éditions Esprit, 2001), 55-68.

éthique » de Ricœur, et dans ma courte introduction, je souhaite mettre en lumière certaines de ces bases pour aider le lecteur à s'engager dans les détails de l'argumentation du Professeur Renaud dans son ensemble.

Soi-même comme un autre présente, selon le Professeur Renaud, une « séparation claire » entre l'éthique téléologique et la morale déontologique. L'éthique et la morale proviennent de deux traditions différentes – aristotélicienne et kantienne – et Ricœur conclut sa « petite éthique » par le développement d'une sagesse pratique qui s'efforce de réunir les deux à travers une démarche dialectique³. Le Professeur Renaud soutient en revanche que, dans son article du *Juste 2*, Ricœur rompt cette séparation entre l'éthique et la morale. Ricœur, observe-t-il, parle désormais d'une « parenté souterraine » (62) entre l'éthique déontologique et l'éthique téléologique. La norme morale est elle-même enracinée dans un système de valeurs éthiques plus large, que Ricœur caractérise ici comme une « éthique antérieure » (56). (Il est à noter que Ricœur n'emploie ce concept que dans cet article⁴.) De manière particulièrement astucieuse, le Professeur Renaud attire notre attention sur la façon dont Ricœur évoque succinctement la nécessité pour les normes morales d'entrer dans un « ordre symbolique pratique » (58). Comme le souligne le Professeur Renaud, cet « ordre symbolique » ne se contente pas d'exercer une contrainte en conformité avec la loi morale, mais il offre également une meilleure « capacité structurante » (62). Je reviendrai bientôt sur une contextualisation plus large de l'argument de Ricœur, mais je note au passage que le Professeur Renaud attire notre attention sur les deux occurrences dans lesquelles Ricœur fait appel aux expressions d'« ordre symbolique pratique » et d'« ordre symbolique » dans son article. L'expression : « ordre symbolique pratique » cristallise ce qui est en jeu dans ce domaine éthique et il n'en existe pas d'autre occurrence dans le corpus ricœurien, même si le philosophe utilise dans d'autres essais l'expression plus générale d'« ordre symbolique »⁵.

Le Professeur Renaud montre également à juste titre comment, dans « De la morale à l'éthique et aux éthiques », Ricœur cherche un équilibre entre sa discussion d'une éthique antérieure – c'est-à-dire de l'éthique en tant que point de départ – et sa discussion de l'éthique comme point d'arrivée – c'est-à-dire de « l'éthique postérieure », de l'éthique appliquée, dans son caractère pluriel. Au-delà du terme général de « sagesse pratique » employé dans *Soi-même comme un autre*, la pensée de Ricœur s'est faite plus précise. L'application se fait sous la forme d'éthiques régionales, comme l'éthique juridique et l'éthique médicale, qui ont leurs spécificités propres. On sort en ce sens de la norme pour aller vers des entités plus singulières. Ricœur revendique un « transfert de l'éthique antérieure, plus fondamentale que la norme, en direction des éthiques appliquées qui excèdent les ressources de la norme » (67).

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions du Seuil, 1990), 279.

⁴ Il convient toutefois de noter que Ricœur utilise une fois l'expression dans un contexte grammatical légèrement différent dont les implications mériteraient d'être développées par rapport à l'argument tel qu'il figure dans l'article auquel nous nous référons : « J'appellerai, écrit-il, cette éthique antérieure à la morale de l'obligation une *éthique du désir d'être ou de l'effort d'exister* ». Paul Ricœur, « Religion, athéisme et foi », in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique 1* (Paris : Éditions du Seuil, 1969), 442. J'ai utilisé la fonction de recherche Digital Ricœur pour entreprendre ces analyses ainsi d'autres qui suivent (www.digitalricoeurportal.org).

⁵ Par exemple, comme le Professeur Renaud le remarque également, Ricœur explicite plus longuement le terme « ordre symbolique » dans « Autonomie et vulnérabilité », un autre essai publié dans *Le juste 2*. Voir Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le juste 2*, 85-105.

Dans les dernières pages de son texte, le Professeur Renaud n'en reste pas à l'article du *Juste 2*, mais il nous invite à considérer d'autres développements éthiques dans l'œuvre de Ricœur qui vont également au-delà des ressources de la norme. Il met en particulier l'accent sur les discussions que Ricœur consacre à la mise en relation de l'amour et de la justice. À travers sa logique de la surabondance, l'amour dépasse lui aussi les normes éthiques d'équivalence dans son respect de la singularité individuelle.

Je remercie le Professeur Renaud d'avoir attiré tout particulièrement notre attention sur cet article du *Juste 2* en dégagant ses intuitions directrices : non seulement pour les confronter à *Soi-même comme un autre*, mais aussi pour les étendre à d'autres thèmes centraux dans les écrits de Ricœur. Pour ne citer qu'un exemple, on peut envisager quelles seraient les implications de la relation mutuelle entre une éthique antérieure et une éthique postérieure par rapport au travail de Ricœur sur ce qu'il appelle la structure symbolique de l'action. Dans son article de 1977, « La structure symbolique de l'action »⁶, Ricœur différencie en effet le « symbolisme constituant » – en tant que symbolisme structurant, « immanent à l'action » (284) – du « symbolisme représentatif » – qui est « enraciné dans » (293) le symbolisme constituant mais devient autonome et sédimenté (296). En 1983, dans le premier volume de *Temps et récit*, Ricœur pointera finalement le caractère « inadéquat » de la différenciation entre symbolisme constitutif et symbolisme représentatif, mais sans expliciter pleinement le sens de sa critique⁷. Or, la question se pose de savoir si des réflexions dans le prolongement de la conceptualisation de 2001 concernant « l'ordre symbolique », « l'antérieur » et le « postérieur » ne pourraient pas nous aider à remédier aux limitations pointées antérieurement ? La notion d'ordre symbolique semble bien s'intégrer, par exemple, aux notions de médiation symbolique de l'action et de préfiguration formulées par Ricœur dans *Temps et récit*⁸. Les implications de l'analyse de « De la morale à l'éthique et aux éthiques » proposée par le Professeur Renaud sont donc très vastes en ce qui concerne la théorie éthique de Ricœur et au-delà.

Enfin, si l'article du Professeur Renaud contribue à éclairer une partie de l'œuvre de Ricœur qui n'a peut-être pas été traitée de manière adéquate, il est également bienvenu pour attirer l'attention sur l'œuvre du Professeur Renaud lui-même – ce que nos limites linguistiques nous ont empêché de faire, du moins pour beaucoup d'entre nous. Le Professeur Renaud est professeur émérite de philosophie à l'université NOVA de Lisbonne. Il est né en Belgique et a obtenu son diplôme en 1963 à l'Université catholique de Louvain avec un mémoire de licence intitulé « Anthropologie et épistémologie chez Paul Ricœur » qui constitue l'un des premiers travaux d'érudition sur Ricœur. Pendant ses études, il a eu le plaisir de participer à un cours intensif de Ricœur à Louvain. En 1968, il obtient un diplôme d'études supérieures à l'Université grégorienne de Rome avec une thèse sur l'herméneutique du symbole religieux chez Ricœur.

⁶ Paul Ricœur, « La structure symbolique de l'action », in *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris : Éditions du Seuil), 277-304.

⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit I* (Paris : Éditions du Seuil, 1983), 92, n. 1.

⁸ Ricœur, *Temps et récit I*, 94. Ricœur parle d'une « qualité éthique » qui est « un corollaire du caractère majeur de l'action, d'être dès toujours symboliquement médiatisée ». Dans le prolongement d'une citation du professeur Renaud, voir aussi : Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », 98 : « L'adjectif "symbolique" [dans l'expression : ordre symbolique] a été choisi en raison de son aptitude à englober [...] les multiples présentations qui peuvent être dites *figurer* l'obligation : impératif, certes, injonction, mais aussi conseils, avis, coutumes partagées, récits fondateurs [...] etc. » (c'est nous qui soulignons).

Il rédige sa thèse sur Hegel et obtient en 1973 le titre de docteur de l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain. Pendant plusieurs années, il a occupé diverses fonctions à l'Université catholique de Louvain. Au début des années 1980, il s'est installé au Portugal où il a participé à la création du département de philosophie de l'université NOVA. Il est devenu citoyen portugais et est resté à NOVA pour sa carrière d'enseignant et d'érudit. À travers son enseignement, son travail de directeur de thèse de doctorat et ses recherches, il a joué un rôle de premier plan dans le développement des études sur Ricœur au Portugal. Il est l'auteur de nombreuses publications : celles-ci portent notamment sur la phénoménologie herméneutique, sur Ricœur et Hegel ou plus particulièrement sur Ricœur⁹. Il a été l'un des principaux orateurs du symposium international *Relire Ricœur encore une fois : herméneutique et philosophie pratique* en juillet 2010 à Lisbonne et du deuxième Congrès ibéro-américain sur la pensée de Paul Ricœur – *Éthique, identité et reconnaissance* –, en novembre 2011 à Rio de Janeiro où, comme nous l'avons signalé précédemment, il a présenté le texte source de l'article qui suit.

Nous sommes très reconnaissants au Professeur Renaud d'avoir accepté de traduire en français son propre article, initialement rédigé en portugais. Cet article n'est qu'une façon de montrer à quel point le monde des études ricœuriniennes lui reste redevable.

Traduit de l'anglais par Jean-Luc Amalric

⁹ Voir, par exemple, Michel Renaud, « Fenomenologia e hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricœur », in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 41, n° 4 (1985), 403-42 ; « O discurso filosófico e a unidade da verdade nas primeiras obras de Ricœur », in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 46, n° 1 (1990), 19-48 ; « Perspectivas sobre a lógica de sobreabundância em Paul Ricoeur », in *A filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*, édité par F. Henriques (Coimbra : Ariadne Editora, 2006), 365-76.

Après la « Petite Éthique » de Paul Ricœur (1990), le sens de sa révision (2001)

Michel Renaud

FCSH, Universidade NOVA de Lisboa / Academia das Ciências de Lisboa

Résumé

En deux textes importants Paul Ricœur présente sa pensée éthique : en premier lieu, dans les études 7, 8 et 9 de *Soi-même comme un autre* (1990) et, onze ans après (2001), dans l'article « De la morale à l'éthique et aux éthiques » dans *Le juste 2*. Comme on le sait, la discussion dans *Soi-même comme un autre* passe de l'éthique à la morale et à la sagesse pratique. Le présent article met l'accent sur les implications de la refonte de cette relation par Ricœur dans sa présentation de 2001. Ricœur y inverse son ordre, en commençant par la morale du devoir, dont l'origine doit être pensée avant l'éthique de la vie bonne, devenue entre-temps « éthique antérieure ». Deux problèmes se posent alors : quel est le fondement du devoir et de l'obligation ? Quelle est la relation entre sagesse pratique et les « éthiques postérieures », nouveau titre donné à « la sagesse pratique » ? Nous incorporons enfin une donnée essentielle que Ricœur développe dans son écrit *Amour et justice*, en vue de compléter son plus récent panorama de l'éthique.

Mots-clés : autonomie ; éthique ; éthiques appliquées ; morale ; Ricœur

Abstract

Paul Ricœur presents his ethical thought in two important texts: first, in studies 7, 8, and 9 of *Oneself as Another* (1990), and eleven years later (2001), in the article, "From the Moral to the Ethical and to Ethics," in *Reflections on the Just*. As well known, the discussion in *Oneself as Another* moves from ethics to morality to practical wisdom. The present article emphasizes the implications of Ricoeur's rethinking of this relation in his 2001 presentation. There Ricoeur inverts his order, beginning with the morality of duty, the origin of which must be thought before the ethics of the good life, now called "anterior ethics." Two questions are then posed: what is the basis of duty and obligation, and what is the relationship between practical wisdom and "posterior ethics," the new title given to "practical wisdom"? Lastly, the article incorporates an essential detail Ricoeur developed in his essay *Love and Justice*, with a view toward completing his most recent overview of ethics.

Keywords: autonomy; ethics; applied ethics; morality; Ricoeur

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 15, No 1 (2024), pp. 1-25

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2024.644

<http://ricoeur.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](#).

Après la « Petite Éthique » de Paul Ricœur (1990), le sens de sa révision (2001)

Michel Renaud

FCSH, Universidade NOVA de Lisboa / Academia das Ciências de Lisboa

I. Introduction

Au panorama de la réflexion éthique des XX^e et XXI^e siècles Paul Ricœur s'impose comme penseur incontournable. La capacité d'analyse qui donne vie à sa pensée, l'originalité de ses approches, l'extension de son œuvre ont fait de lui un philosophe de premier plan, qui suscite de plus en plus l'enthousiasme de ses lecteurs. Le thème qui retiendra ici notre attention concerne une question que son éthique fait surgir, principalement après la publication, en 1990, du grand livre *Soi-même comme un autre*. Mais il ne sera pas inutile de remonter plus loin pour discerner, à cet égard, la pertinence de la pensée de Ricœur.

Une des questions que rencontre tout penseur qui se lance dans l'aventure de la philosophie réside dans la recherche du point de départ. La philosophie éthique n'échappe pas au problème ; où la situer dans le cadre de la philosophie générale ? Comment entrer dans l'éthique ? La question du point de départ n'est jamais innocente. Comme nous le montre la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, le chemin qui nous conduit au centre de la réflexion fait déjà partie de l'essence même de la réflexion. De la sorte, nous pouvons nous demander comment Paul Ricœur en est arrivé à l'éthique dans son ouvrage de 1990. La réponse ne fait mystère pour personne, mais il convient d'en souligner la spécificité.

Selon la philosophie classique de style thomiste ou néothomiste, l'éthique présuppose une ontologie et, par conséquent, lui succède ; en effet, il appartient à l'ontologie de présider à la compréhension de l'être humain pour que l'on puisse faire le virage vers l'éthique. De la sorte, l'éthique se développe et s'enseigne après l'ontologie ; il faut en effet savoir ce qu'est l'être humain pour percevoir la manière dont il doit guider son action. Or, dans son grand livre de 1990, Paul Ricœur présente immédiatement ce qui nous apparaît comme une nouvelle anthropologie philosophique, qui culmine alors en ce qu'il appellera habituellement « ma petite éthique ». Toutefois il réserve le dernier chapitre de cette œuvre à l'ébauche de son ontologie.

En courant le risque de ne pas respecter la structure détaillée de ce livre, nous pourrions la comprendre, dans les termes d'une réflexion classique, comme situant et incorporant la réflexion éthique entre une anthropologie philosophique (qui s'étend du premier au sixième chapitre) et une ontologie (au dixième chapitre). De ce point de vue, l'ontologie succède à l'éthique au lieu de la précéder, ce qui confère à cette réflexion un rythme spécifique, marqué par les catégories de témoignage et d'attestation.

En soi déjà, ce fait contribuerait à montrer la spécificité de l'éthique de Ricœur. Certes, Ricœur avait déjà abordé les questions éthiques en de nombreuses études singulières, dont beaucoup furent reprises dans ses livres d'articles préalablement publiés. Mais jamais comme en 1990 il n'avait placé le champ de l'éthique au sein de sa pensée philosophique globale, dans la mesure où cela fait sens de parler, chez Ricœur, d'une pensée globale. Notons encore, selon les propres dires de Ricœur, que, depuis 1988, il avait cessé de caractériser sa propre philosophie par

le sceau de l'herméneutique. C'est pourquoi l'on peut affirmer qu'au moment où elle prend corps, l'éthique de Ricœur s'établit sur une base plus large que celle qui a présidé au virage herméneutique de 1960. En un mot, nous dirons que la petite éthique que *Soi-même comme un autre* nous apporte (dans les études 7 à 9) réalise pour ainsi dire la médiation entre l'anthropologie philosophique et l'ontologie, en tenant compte que cette anthropologie s'articule selon les diverses modalités de l'*homo capax*. Notre observation consiste, dans le langage de Ricœur, à regrouper les trois premières modalités de l'« homo capax » (respectivement la capacité de parler, d'agir et de se raconter) en tant que constituant l'échafaudage de son anthropologie, en vue de montrer qu'elles forment le sol sur lequel se dresse la question éthique.

Avant d'entrer dans l'analyse de la pensée de Paul Ricœur, je voudrais, presque de façon propédeutique, souligner quelques-unes des questions qui se présentent de façon spontanée ou préreflexive quand il s'agit d'éthique et de morale. Ainsi l'on s'attend à ce que l'éthique traite du bien et du mal, du devoir et de l'obligation, de l'origine de la morale et du jugement moral, des valeurs et de la possibilité de décider entre le bon et le meilleur, ainsi que de l'exercice de la volonté et des limites de la liberté. En outre, nombre de traités classiques sur l'éthique font la distinction entre morale objective et morale subjective, cette dernière étant la façon dont les normes sont assumées par le jugement personnel. Il n'est pas inutile de soulever ces questions comme arrière-plan de notre lecture de l'éthique de Paul Ricœur, tout en sachant que celui-ci n'a jamais voulu faire un traité exhaustif de morale.

En 1990, Ricœur consacre à sa « petite éthique » trois études, respectivement Éthique (étude 7), Morale (8) et Sagesse pratique (9). L'enjeu consiste à approfondir la question de l'« homo capax », au sens de la capacité de répondre des actes dont on est l'auteur. C'est ainsi que le concept de responsabilité s'introduit dans le sillage de l'imputabilité, concept plus ancien et plus radical que celui de responsabilité¹. De toute façon, c'est la nécessité de dévoiler les multiples *capacités* de l'être humain qui amène Ricœur à prolonger son anthropologie par la problématique éthique. Or, quand nous ouvrons le texte de 2001, dans *Le juste 2*, « De la morale à l'éthique et aux éthiques² », texte que nous prendrons comme guide principal pour la présente analyse, plusieurs différences surgissent, d'ailleurs déjà annoncées dans l'importante note en bas de la première page de l'article. « Je prie le lecteur qui a eu connaissance de ce que j'appelle “ma petite éthique”, dans *Soi-même comme un autre*, de considérer le présent essai comme un peu plus qu'une clarification et un peu moins qu'une *retractatio*, comme auraient dit les écrivains latins de l'Antiquité tardive. Disons qu'il s'agit d'une réécriture. Quant à ceux qui ignorent ce texte vieux d'une douzaine d'années, je puis les assurer que ce texte qu'ils vont lire se suffit à soi-même ».³ Cette affirmation constitue une précieuse orientation de lecture, mais ne nous dispense pas d'analyser de plus près les différences de rythme en vue de discerner ce qui, de fait, s'est modifié entre 1990 et 2001, entre les études 7 à 9 de *Soi-même comme un autre* et l'étude « De la morale à l'éthique et aux éthiques ».

¹ Cf. Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in *Le juste* (Paris : Éditions du Seuil, 1995) (cet article date de 1994).

² Paul Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Le juste 2* (Paris : Éditions du Seuil, 2001), 55.

³ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 55, n. 1.

II. La morale, point de départ, en 2001, du traité⁴ d'éthique

La première différence qui gouverne toute l'analyse consiste à partir de la morale, tandis que c'était l'éthique de l'étude 7 qui, en 1990, inaugurerait le parcours. Du reste, dès le début, le Ricœur de 2001 souligne plus explicitement le caractère pour ainsi dire conventionnel de la distinction entre éthique et morale (peut-être parce que d'autres auteurs, tels que Monique Canto-Sperber⁵ et Jean Ladrière⁶, ne font pas appel à cette distinction). Notre auteur indique toutefois que ce qui importe, c'est que nous puissions disposer de deux termes pour parler globalement de la problématique éthique. Les lecteurs de *Soi-même comme un autre* savent qu'il s'agit de distinguer téléologie et déontologie, avant de montrer leur complémentarité. Mais, à mon sens, le changement de rythme dû au fait de considérer « le concept de morale comme le terme fixe de référence » n'est pas innocent ; Ricœur indique immédiatement le sens de cette différence : ce qui est en cause, c'est « la région des normes, autrement dit des principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective d'un sujet à des normes »⁷. Toutefois, d'où proviennent les normes sinon de leur présence empirique dans la société ? En d'autres termes, le fait de commencer par la morale modifie le style méthodologique de la réflexion. Cette fois, ce n'est plus « la recherche de la vie bonne », du *eu zein*, qui sert de point de départ en vue d'éclairer le sens de la morale, mais c'est le fait empirique de trouver en chaque société l'existence de normes et d'obligations.

En outre, le projet de Ricœur vise à comprendre la relation entre le normatif et l'obligatoire, termes qui spontanément sont considérés comme étant sur pied d'égalité, mais que Ricœur relie respectivement au pôle objectif et au pôle subjectif de la morale. De la sorte, le point de départ est l'existence du « royaume des normes », « repère principal et noyau dur de toute la problématique »⁸. La question qui surgit immédiatement concerne le fondement des normes morales. Étant donné que, juste après, l'éthique sera considérée comme un concept « éclaté » entre une *éthique antérieure*, qui correspond à l'étude 7 de 1990, et une *éthique postérieure*, nouvelle formulation qui correspondra à l'étude 9 – « La sagesse pratique » – de *Soi-même comme un autre*, comment est-il possible de justifier la dimension normative de la morale ?

Ricœur commence par s'appuyer directement sur le problème de Moore, c'est-à-dire sur la relation entre l'être et le devoir-être. On sait que, selon Moore, le devoir-être est irréductible à l'être. Mais comment comprendre cette affirmation ? Nous dirons que le fondement du devoir-être de la morale ne peut provenir d'une anthropologie ou d'une ontologie de l'étant ; donc ce fondement est de nature autoréférentielle. Mais comment comprendre ici cette expression de l'« autoréférentiel »⁹ ? On pourrait dire que le caractère normatif de la norme se justifie par soi-même. Toutefois cette affirmation doit elle-même être clarifiée, ce que Ricœur fait en faisant appel

⁴ Ricœur n'ayant jamais eu la prétention de faire un traité d'éthique, nous utilisons ici le terme *traité* au sens de problématique générale de l'éthique selon Ricœur.

⁵ Cf. Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris : PUF, 1996) et, aussi de Monique Canto-Sperber, *L'inquiétude morale et la vie humaine* (Paris : PUF, 2001), 25.

⁶ Jean Ladrière, *L'éthique dans l'univers de la rationalité* (Namur : Artel ; Québec : Fides, 1997). Voir toutefois la nuance de la page 22.

⁷ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 55-6.

⁸ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 56.

⁹ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

au *formalisme* de la norme ; « il est légitime de préciser l'idée de norme par celle de formalisme » et, de la sorte, nous nous trouvons sur un terrain balisé par Kant. Le formalisme, à son tour, renvoie au concept d'universalisation, ce qui amène Ricœur à dire : « ne peuvent être tenues pour obligatoires que les maximes d'action qui satisfont à un test d'universalisation »¹⁰. Nous pouvons effectivement commenter ce test dans le sillage de Kant, puisque l'universalité du devoir-être ne peut provenir d'une situation de fait (une *Tatsache*), qu'elle soit le désir ou un intérêt empirique, c'est-à-dire le *contenu* d'une quelconque maxime d'action.

Une fois posée l'universalité formelle de la norme, Ricœur se tourne vers le côté de la subjectivité ; à la norme objective correspond le pôle subjectif, mais celui-ci est la position d'un « *sujet obligé* ». « Il faut alors distinguer du prédicat obligatoire qui se dit des actions et des maximes d'action, l'impératif qui se dit du rapport d'un sujet obligé à l'obligation »¹¹. Loin de répéter simplement Ricœur, il convient ici d'être attentif à la façon dont l'auteur relie ou enchaîne les concepts. En effet, au concept objectif de norme correspond le pôle subjectif de l'impératif et, poursuit Ricœur, celui-ci est la liberté pratique. Or, cette liberté pratique présuppose, à son tour, l'imputabilité, ce qui nous ramène au concept de *capacité*, qui a permis au Ricœur de *Soi-même comme un autre* d'ouvrir le dossier de l'éthique dans l'étude 7.

Nous pourrions cependant ajouter que, par cette articulation entre la présence de la norme et le sujet imputable ou liberté pratique, nous n'avons pas encore découvert le fondement de la norme. À cet égard il n'est pas inutile de donner de nouveau la parole à Ricœur, qui insensiblement fait un pas en avant : « une norme – quel qu'en soit l'intitulé – appelle pour vis-à-vis un être capable d'entrer dans un ordre symbolique pratique, c'est-à-dire de rencontrer dans les normes une prétention légitime à régler les conduites »¹². Cette phrase est importante, mais non transparente ; d'où provient cette évocation d'un « ordre symbolique pratique » ? Ne serait-ce pas l'écho, dans notre problématique, de l'enracinement du devoir-être dans une modalité d'être ou, réciproquement, du passage de l'être dans le devoir-être ? Nous aurons à revenir plus loin à cette expression, « ordre symbolique pratique ».

Il convient toutefois d'analyser de près les dix lignes sur lesquelles s'achève cette première section de l'article de Ricœur par l'introduction du concept d'autonomie. La composition étymologique du terme autonomie (*autos* et *nomos*, *soi-même* et *loi*) est référée aux deux versants analysés, à savoir, la norme objective (*nomos*) et le soi ou *self* subjectif (*autos*) qui se trouve obligé. « Prononcer le terme d'autonomie, c'est poser la détermination mutuelle de la norme et du sujet obligé »¹³.

Trois idées viennent alors compléter cette définition importante. Je me permets cependant une observation préalable. Tout comme à d'autres endroits de ses publications et en

¹⁰ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 57. Quant à l'expression « stratégie d'épuration », qu'à la même page 57 Ricœur met en relation avec le test d'universalisation, il ne sera pas inutile de se reporter au texte de *Soi-même comme un autre* : « Le style d'une morale de l'obligation peut alors être caractérisé par la stratégie de mise à distance, d'épuration, d'exclusion, au terme de laquelle la volonté bonne sans restriction sera égalée à la volonté autolégislative, selon le principe suprême d'autonomie », Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions du Seuil, 1990), 241.

¹¹ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 57.

¹² Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

¹³ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

consonance avec le livre de Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*¹⁴, Ricœur explique la relation circulaire entre l'*autos* et le *nomos* de l'autonomie par le biais du caractère circulaire de la relation entre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* ; chez Kant, c'est le devoir – *fait de la raison*, ou conscience subjective correspondant à l'impératif catégorique – qui nous fait connaître (*ratio cognoscendi*) l'existence de la liberté transcendantale et, réciproquement, c'est la liberté qui fonde l'existence de la conscience subjective du devoir, c'est-à-dire, qui fait être (*ratio essendi*) le devoir ou la norme.

Dans une approche semblable, le Ricœur de notre texte dit « que la morale ne requiert au minimum que la position mutuelle de la norme comme *ratio cognoscendi* du sujet moral et l'imputabilité comme *ratio essendi* de la norme »¹⁵. Entendons bien cette relation ; en affirmant que la norme « fait connaître » le sujet moral, Ricœur veut dire que la conscience de l'impératif (qui rappelle le fameux « fait de la raison » de la morale kantienne) nous fait *découvrir* que l'être humain est un être intrinsèquement moral, c'est-à-dire doté de liberté et, pour cela même, imputable. Réciproquement, si l'imputabilité (qui provient de l'existence de la liberté) « fait être » la norme, cela signifie que, par le fait d'être transcendantale, cette liberté humaine subjective pose dans l'existence objective et concrète la norme et le devoir. Il en résulte que cette circularité entre la norme et le sujet moral obligé constitue, selon Ricœur, le sens correct du concept d'autonomie¹⁶.

Deuxième précision. Cette définition de l'autonomie rappelle Kant, sans toutefois le suivre *in extenso*¹⁷. Chez Ricœur, la présente définition de l'autonomie ne se réfère plus à la dimension transcendantale de la liberté qui, chez Kant, conditionnait sa dimension d'imputabilité et justifiait l'existence de la norme ainsi que la possibilité de la découvrir concrètement dans son existence empirique et apparemment extérieure à la liberté même. De même, en affirmant que l'imputabilité est la *ratio essendi* de la norme, c'est-à-dire qu'elle fait exister la norme en tant que telle, Ricœur ne reprend pas l'idée kantienne du *fait de la raison*, selon lequel, chez Kant, la présence de la norme s'imposait concrètement à la conscience empirique de l'être humain. Ricœur semble ici se limiter à admettre l'existence, en chaque société, de normes et d'interdits, apparemment extérieurs à la liberté, mais qu'il met en relation avec elle par le biais du concept d'imputabilité. La suite de l'analyse de Ricœur, en ce texte que nous commentons, montrera son éloignement des thèses kantienne. Mais cet éloignement ne fait que reporter plus loin la réponse

¹⁴ Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, (Paris : Éditions du Seuil, 1973), 79-117 (thèse dirigée par Ricœur).

¹⁵ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58. Cf. également l'évocation de cette terminologie au chapitre 8 de *Soi-même comme un autre*, 247-249, ainsi que, dans *Le juste 2*, au chapitre « Autonomie et vulnérabilité », 86.

¹⁶ La problématique de l'autonomie dont il est question ici, dans la circularité entre la norme et le sujet moral obligé, ne coïncide pas du tout avec le concept d'autonomie dont il est question de la bioéthique actuelle, notamment dans la bioéthique de style *principliste*. En tant que premier principe de la bioéthique, l'*autonomie* en bioéthique privilégie le droit que chaque être humain détient de décider de son sort, aussi bien de sa santé comme de son avenir. Cette autonomie devient alors équivalente à la liberté de choix ou libre-arbitre, avec le risque de l'absolutiser. Elle n'ignore certes pas que le libre arbitre exige la réalisation du contenu de la décision prise. Toutefois, la présente discussion sur l'autonomie se situe à un niveau de radicalité étranger aux objectifs de la bioéthique ; du reste, celle-ci s'inscrit seulement dans le contexte des éthiques appliquées.

¹⁷ Comme Ricœur lui-même le souligne : « Je dirai dans un langage moins dépendant de la philosophie morale kantienne, [...] ». Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

à la question : quel est le fondement du *contenu* de la norme, quelle est sa relation à la liberté imputable ?

La même circularité est alors présentée par Ricœur en termes quasi hégéliens : « La morale ne présuppose rien de plus qu'un sujet capable de se poser en posant la norme qui le pose comme sujet. En ce sens on peut tenir l'ordre moral comme autoréférentiel »¹⁸. Dès lors, le caractère autoréférentiel de la morale permet à Ricœur de la prendre comme point de départ de sa réflexion *éthique* de 2001, tandis que dans les pages correspondantes du livre de 1990, il s'agissait de montrer comment le problème de la contrainte, de la norme, naissait dans le sillage de l'éthique de la « vie bonne ».

Est-ce que Ricœur justifie ainsi la thèse de Moore relative à l'impossibilité de la transition de l'être vers le devoir-être ? Il serait erroné de tirer cette conclusion. En effet, on ne peut circonscrire l'*autonomie* à la morale, dans la mesure où celle-là implique également la problématique de l'identité personnelle au sein d'un ordre symbolique. Dans son étude « Autonomie et fragilité », datant de 1995, mais reproduite dans le même livre *Le juste 2*, de 2001, Ricœur évoquait déjà l'idée d'un *ordre symbolique pratique*¹⁹.

La lecture qui me paraît la plus adéquate de cet « ordre symbolique pratique »²⁰ est celle qui reconnaît en celui-ci le moment de transition de la morale vers l'éthique, dénommée maintenant « éthique antérieure »²¹. À cet effet notre auteur se voit dans la nécessité de recourir ici au concept de *capacité*, par lequel il assurait, en 1990, la liaison de l'éthique à la phénoménologie de l'être humain, *capable* de parler, d'agir, de se raconter, pour déboucher sur la capacité de l'être *capable* de responsabilité. Donnons encore la parole à Ricœur : « L'expérience *princeps* que je retiendrai de cette phénoménologie [de l'expérience morale] peut encore être décrite dans le vocabulaire de la capacité. Nous nous concentrerons sur l'expérience portant sur la capacité de soumettre notre action aux exigences d'un ordre symbolique. Je vois dans cette capacité la condition existentielle, empirique (ou comme on voudra dire) de lier un Soi à une norme, ce qui, comme nous l'avons vu, est signifié par l'idée d'autonomie. Insistons tour à tour sur la dimension symbolique de l'ordre et sur la dimension normative du système symbolique »²². Cette longue citation mérite toute notre attention.

Au moment de mettre en relief l'expérience de la vie morale, Ricœur assume cette fois non seulement le vocabulaire de la capacité, de l'imputabilité et de la responsabilité, mais introduit l'expression *ordre symbolique*. Elle a l'avantage, selon notre auteur, d'établir le lien du Soi à la norme, c'est-à-dire de comprendre ce qu'est l'autonomie, mais la description qu'il en fait montre, à notre avis, que nous nous trouvons déjà au moment de la suture de la morale avec l'éthique. L'ordre symbolique incorpore, sous la figure de l'obligation, non seulement les normes proprement dites, mais un ensemble de réalités que le sujet moral découvre dans sa communauté culturelle ; de la sorte, outre les normes que l'éducation et la société nous font intérioriser, il y a des « conseils, avis, coutumes partagées, récits fondateurs, vies édifiantes de héros de la vie

¹⁸ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

¹⁹ Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », 98.

²⁰ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

²¹ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

²² Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », 98.

morale, éloges de sentiments moraux [...] »²³. La norme se trouve alors en bonne compagnie au sein de l'« ordre symbolique pratique ». Certes, Ricœur a raison d'élargir le terrain dont proviennent les normes, mais nous pouvons noter également que le régime d'autonomie morale ne surgit que lorsque le sujet accepte la force normative de ce que l'ordre symbolique lui propose et met à sa disposition. La conséquence en est, dirons-nous, l'élargissement du sens de l'autonomie, qui paraît se déplacer vers ce que Ricœur appelle maintenant l'éthique antérieure, correspondant à la partie proprement éthique du livre de 1990.

Ne faudra-t-il pas ajouter également que le lien de la norme à l'ordre symbolique pratique introduit en elle une certaine ambiguïté, qui a son parallèle dans la différence de sens du terme « norme » selon les langues latines et suivant le monde anglo-saxon ; pour celui-ci, norme est quasi synonyme de « usage habituel » et donc recommandé, tandis que pour les langues d'origine latine, la norme éthique est plus que la norme au sens de *normal* et renvoie à ce qui s'impose obligatoirement.

En résumé, pour le Ricœur de 2001, qui base le premier moment de sa réflexion éthique sur la morale proprement dite, l'origine de la norme plonge ses racines dans l'« ordre symbolique pratique ». Or celui-ci est beaucoup plus large que le domaine strict de l'obligation issue de la norme. Dès lors, nous pouvons penser qu'en faisant de la morale le moment initial de son éthique globale, ce moment estompe la nette séparation – présentée en 1990 – entre éthique et morale, introduisant déjà dans la problématique morale des considérations de style éthique par le biais de l'ordre symbolique pratique. C'est ce qui va se confirmer lorsque Ricœur aborde en second lieu l'éthique antérieure. Néanmoins, Ricœur considère que la morale est le premier moment de la réflexion sur l'agir éthique dans la mesure où elle est « autoréférentielle ». Par un côté, cette expression limite considérablement le champ strict de la morale ; par ailleurs, il l'élargit par son ouverture sur le terrain de l'ordre symbolique dont il a déjà été question.

Une autre conséquence importante doit être également soulignée ; le caractère dit *autoréférentiel* de la norme implique un fondement formel de celle-ci sur le plan moral. Tout se passe comme si nous disions et acceptions qu'il y ait des normes, sous peine d'entrer en désaccord total avec notre condition humaine. En contrepartie, la morale ne peut se prononcer sur la nature du *contenu* des normes. Ce n'est donc pas par la morale ainsi comprise que nous pourrions discerner le critère qui rend obligatoire le *contenu* de telle ou telle norme. En d'autres termes, si ce discernement ne peut provenir de la nature formelle du normatif et de l'obligatoire, il faudra remettre cette tâche de discernement à une théorie éthique des valeurs, en y incluant l'historicité qui affectera l'appréhension des valeurs et de leur transformation. Mais cette problématique n'est guère abordée dans le texte de Ricœur soumis à notre analyse²⁴.

²³ Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », 98.

²⁴ Cf. *supra*, n. 10, et la référence à la stratégie d'épuration. Le texte qui suit cette référence montre la manière dont Ricœur propose une interprétation pour ainsi dire minimaliste de l'impératif kantien : « Dans ces strictes limites, il est légitime d'assumer l'impératif catégorique sous sa forme la plus sobre : "Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle". Il n'est pas dit par cette formule comment se forment les maximes, c'est-à-dire les propositions d'action qui donnent un contenu à la forme du devoir ». Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 57.

III. De la morale à l'éthique, comme « éthique antérieure »

Dans l'écrit de 2001, que nous soumettons à l'analyse en vue de comprendre l'évolution de la pensée de Ricœur, il est nécessaire de fixer notre attention sur la manière dont s'opère la transition entre la morale et l'éthique en son premier versant (de 1990), dont la désignation est maintenant « éthique antérieure ». Le point de départ de ce second itinéraire réside dans « le versant subjectif de l'obligation morale ». C'est pour cela que Ricœur introduit ici, mais seulement ici, l'expression « sentiment d'être obligé »²⁵. La dimension du sentiment intervient ainsi comme *charnière entre la morale et l'éthique* ; or, par la porte du sentiment nous avons accès à la vie et à la vie du désir. Le sentiment constitue, en effet, un mobile, ce qui signifie que la question du *contenu* de la motivation demeure intacte. La dérivation s'effectue ainsi du sentiment, en tant que mobile, vers la question générale de la motivation.

Ici, Ricœur prend ses distances à l'égard de Kant, pour lequel l'unique sentiment acceptable en tant que mobile est le respect, en vertu de sa nature de sentiment simultanément empirique et rationnel²⁶. Pour Ricœur, le terrain des sentiments qui peuvent constituer des mobiles pour la volonté est beaucoup plus vaste : il s'élargit, effectivement, dans le sillage de Max Scheler. On peut considérer très importante cette introduction, de la part de Ricœur, de l'affectivité comme mobile pour agir : « L'ordre des sentiments moraux constitue ainsi un vaste domaine affectif irréductible au plaisir et à la douleur »²⁷. Parmi ces sentiments il y a « la honte, la pudeur, l'admiration, le courage, le dénouement, l'enthousiasme, la vénération » et surtout « l'indignation »²⁸ face à toutes les injustices de l'histoire passée et présente. L'indignation est le sentiment qui s'élève principalement devant tous les manques de respect pour la dignité humaine.

Dans cette discussion notre premier centre d'attention est donc l'articulation entre la morale et l'éthique. Or, en tant qu'incorporés dans la motivation ces sentiments constituent précisément le point de transition de la morale à l'éthique, à savoir, « entre le royaume des normes et de l'obligation morale, d'un côté, et celui du désir de l'autre ».²⁹ En d'autres termes, c'est quand l'analyse se tourne vers le désir que la question de la norme cède le pas à l'éthique de la vie bonne. Cette fois encore, c'est l'*Éthique à Nicomaque* qui se présente à Ricœur comme le fil conducteur. Nous savions déjà que le mérite de sa « Petite éthique » était de réconcilier Aristote et Kant³⁰.

²⁵ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 58.

²⁶ Cf. Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité. Tome 1. L'homme faillible* (Paris : Aubier, 1960), 86-96.

²⁷ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 59. Les lecteurs de Ricœur se rappelleront ici le traitement phénoménologique de la motivation tel qu'il le présentait cinquante et un ans auparavant. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Aubier, 1950), notamment 100-28 : « Motifs et valeurs de niveau vital » et « Le corps et le champ total de motivation ».

²⁸ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 59.

²⁹ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 59.

³⁰ « Non seulement les deux approches, que l'on a enfermées sous les étiquettes de téléologie et déontologie, ne sont pas rivales, dans la mesure où elles appartiennent à deux plans distincts de la philosophie pratique : elles se recoupent en quelques points modaux de la philosophie pratique ». Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 61.

C'est la même problématique qui se présente maintenant, mais avec des accents différents. Soulignons les moments principaux de l'argumentation.

En premier lieu il faut montrer que la question de la volonté se présente de façon différente chez Aristote et Kant. Augustin Mansion (1882-1966), grand aristotélien de l'Université de Louvain (Belgique), avait l'habitude de dire que les Grecs ne connaissaient pas encore le concept de volonté en tant que faculté, mais qu'elle avait été introduite à partir de la dispute théologique médiévale des deux volontés dans le Christ. D'une certaine façon, nous pouvons entendre un écho lointain de cette thèse chez Ricœur lorsqu'il affirme que, chez Aristote, c'est la « *prohairesis*, capacité de préférence raisonnable »³¹, qui occupe le lieu de la volonté et qui, en langage moderne, se traduirait comme intention volontaire. Ce concept fait partie d'un « discours structuré sur la praxis », discours qui, selon Ricœur, « fait cruellement défaut chez Kant ».³² Nous reviendrons à ce thème de la volonté.

En second lieu nous notons que ce discours sur la praxis s'installe sur le versant subjectif de l'agent ; toutefois, à chaque description d'un pôle subjectif correspond une dimension objective. Dans cette sorte de présentation phénoménologique du discours d'Aristote sur l'action éthique, le moment objectif homologue à la préférence raisonnable est précisément le prédicat « bon ». Avec ce prédicat, nous sommes au centre de la « vie bonne », qui, en 1990, définissait l'approche spécifiquement éthique. Le discours sur les vertus, c'est-à-dire sur les excellences de l'action (*aretai*) se trouve dans le prolongement direct de la préférence raisonnable et de l'appréhension du « bon », moyennant la problématique de l'habitude. La morale avait besoin de cet enracinement de l'*obligatoire* dans le discours de la *volonté bonne*.

En troisième lieu nous constatons que Ricœur revient au thème de la volonté bonne en montrant qu'elle se situe au croisement de la téléologie avec la déontologie. Mais l'argumentation devient ici plus subtile. Ricœur observe que, par définition, la volonté *bonne* relie le prédicat *bon* à la volonté ; par ailleurs, « ce concept de volonté, dans lequel on peut voir l'héritier latin de la préférence raisonnable, se trouve fortement marqué, dans notre histoire culturelle, par la méditation chrétienne sur la volonté mauvaise, sur le mal, méditation qui a contribué à scinder la morale des Modernes de celle des Anciens »³³. L'origine du protestantisme est liée à la corruption de la volonté, de telle sorte que, rigoureusement parlant, on ne pourrait plus parler d'une volonté ontologiquement bonne. Comment, dès lors, rassembler un discours éthique sur la volonté bonne si celle-ci – dans la morale des Modernes, comme dit Ricœur – est devenue mauvaise ?

Cette question nous renvoie à la question du mal mise méthodologiquement entre parenthèses dans l'œuvre déjà citée de Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, ainsi qu'à la suppression de cette parenthèse même dans *Finitude et culpabilité* ; de plus, après avoir traité plus en détail de cette question dans *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (1986), il n'est pas nécessaire de la reprendre ici. Toutefois, à la manière d'une pirouette de suprême élégance, Ricœur relie le thème de la volonté bonne, spécifique de l'éthique, à la déclaration de Kant qui ouvre les *Fondements d'une métaphysique des mœurs* : « Et de tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse être tenu pour bon, si

³¹ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 59-60 et 62.

³² Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 59.

³³ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 61.

ce n'est seulement une bonne volonté »³⁴. Par cette citation bien connue, Kant montre que la problématique morale de l'obligatoire n'éclipse pas la question du bon. Les deux pages suivantes de Ricœur³⁵ précisent la relation, considérée à partir de la morale, entre l'obligatoire et le bon et, par conséquent, entre la morale et l'éthique antérieure ; ces pages doivent retenir notre attention, bien qu'elles reflètent également les développements déjà présentés en 1990.

Deux considérations peuvent ici faire progresser la réflexion. Nous voyons en effet Ricœur introduire de nouveau l'expression « ordre symbolique », mais cette fois en relation avec les sentiments moraux qui se constituent comme mobiles de la volonté. Cette expression, qui avait déjà caractérisé le domaine de la norme, se manifeste, comme nous l'avons soupçonné plus haut, comme le champ dans lequel les sentiments moraux stimulent et éduquent la volonté bonne. « C'est sous ce deuxième aspect – la capacité structurante – que le sentiment moral dessine sa place en creux dans une théorie de la praxis qui, après Aristote, n'a vraiment déployé son envergure que chez Hegel, principalement dans les *Principes de la philosophie du droit* »³⁶. Cette allusion à Hegel suggère que l'expression « ordre symbolique pratique » peut être entendue comme une manière indirecte, pour Ricœur, d'ébaucher les linéaments qui inaugurent, chez Hegel, la *Sittlichkeit*, c'est-à-dire la vie éthique, dans et par laquelle la volonté libre gagne sa réalisation effective.

Le second élément à souligner est l'argument qui montre la « parenté souterraine » d'une « éthique téléologique » avec une « éthique déontologique »³⁷. Ricœur rencontre cette parenté dans la thèse du livre de Kant sur la religion (*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, de 1790), lorsque Kant fait appel à l'idée du bien dans le premier chapitre sur le *Mal radical*. Cette thèse bien connue distingue *propension* et *disposition*, *Anhang* et *Anlage* : la volonté manifeste une *propension* (*Anhang*) vers le mal, mais cette propension, qui favorise le glissement de la tentation vers la position de l'acte mauvais, laisse intacte l'existence fondamentale de la disposition (*Anlage*) de la volonté pour le bien.

Centrale dans l'étude kantienne sur le mal radical, cette thèse éloigne Kant de l'interprétation luthérienne du péché originel – ce qui fut pour lui objet de fortes critiques – dans la mesure où l'existence du mal radical ne s'identifie pas à un mal ontologique, dont l'effet impliquerait l'élimination de la possibilité de parler d'une « volonté bonne » et, par conséquent, d'une *bonne volonté* en tant que motivation de l'action. Et Ricœur de louer Kant pour le fait d'avoir retrouvé, en deçà de la scission de la morale sous l'empire du mal, l'idée d'une volonté bonne, susceptible d'être « régénérée » et dont le contenu est assimilé en dernier lieu à la « capacité proprement éthique », autre nom de l'*imputabilité*³⁸. Ainsi, grâce à l'idée d'une volonté bonne, la morale de l'impératif peut se réconcilier avec le désir éthique d'une *vie bonne*. La thèse essentielle

³⁴ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 61.

³⁵ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 62-3.

³⁶ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 62.

³⁷ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 62.

³⁸ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 63.

de *Soi-même comme un autre* se maintient donc, à savoir la réconciliation croisée de Kant avec Aristote³⁹.

La transition de la morale à l'éthique, qui nous est apparue comme la nouveauté la plus spectaculaire de cet écrit de 2001 par rapport à la présentation de 1990, se condense dans l'introduction de « l'ordre symbolique pratique », à la faveur duquel la problématique de la norme et de l'impératif apparaît comme immergée dans un champ plus large, champ qui, par le biais des acquis, suggestions et modèles se découvrant en chaque culture, en vient à inclure les sentiments moraux, le désir et, surtout, le désir d'une vie bonne. Par un côté, Kant ne se reconnaîtrait pas en ce portrait ; pourtant Ricœur nous offre une analyse libératrice, qui, d'une certaine façon, nous décharge de la rigidité d'un certain carcan où nous enferme la morale kantienne.

IV. De l'éthique antérieure aux éthiques appliquées

La dernière partie de la présente étude de Ricœur nous pose moins de questions ; malgré le changement de terminologie, elle correspond en effet au chapitre 9 de *Soi-même comme un autre*, consacré à la sagesse pratique. C'était la manière dont Ricœur incluait, dans sa « Petite éthique », ce que les traités de morale appelaient le jugement moral en situation. En d'autres termes, c'est sur le terrain de l'action concrète que se joue le destin de l'éthique et de la morale. Et l'action concrète est également le lieu où surgissent les conflits, conflits qui, d'ailleurs, peuvent présenter des styles divers. Prolongeant quelque peu les observations de Ricœur, on peut en citer quelques-uns ; il y a les conflits de valeurs qu'il est impossible de réaliser en même temps, soit au cours des jours, soit même durant une vie entière (par exemple, les formes d'incompatibilité entre les valeurs de la vie privée et celles de la vie professionnelle ou publique, ce qui est particulièrement ressenti aujourd'hui). Puis nous rencontrons les conflits d'intérêts, les conflits de compétence, les conflits de générations, les conflits entre le bien de la personne et le bien des institutions et, pire encore, bien que peut-être les plus fréquents, les conflits personnels, qui traversent toutes les sphères de l'existence et coupent les relations, sous le poids de la haine ou de la jalousie.

Ne nous éloignons cependant pas de l'étude de Ricœur. La révision de son troisième moment nous mène à introduire les *éthiques postérieures* ; le pluriel signifie que lorsqu'elle pénètre dans le vaste territoire de ses applications, l'éthique se diversifie selon le style propre de chaque groupe d'activités, professionnelles ou autres. Nous nous trouvons alors, dit Ricœur, devant « les éthiques postérieures comme lieux de la sagesse pratique »⁴⁰. La nouveauté est double : il s'agit de déterminer la sagesse pratique comme étant explicitement en relation avec l'éthique, dont le concept s'est scindé entre une éthique antérieure (ou fondamentale), dont il a été question, et les éthiques postérieures, ou champs d'application de l'agir éthico-moral. Plus importante toutefois est la seconde nouveauté ; ce sont les éthiques régionales qui, ensemble, justifient la substitution

³⁹ Les magnifiques lignes sur lesquelles s'achève la deuxième partie de cette étude de Ricœur sont presque une signature elliptique de sa pensée : « Or l'imputabilité peut être tour à tour associée au concept grec de préférence raisonnable et au concept kantien d'obligation morale : c'est en effet du foyer de cette capacité que s'élançait le souhait "grec" de vivre bien et que se creusait le drame "chrétien" de l'incapacité à faire le bien par soi-même sans une approbation venue de plus haut et donnée au "courage d'être", autre nom de ce qui a été appelé disposition au bien et qui est l'âme même de la bonne volonté ». Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 63.

⁴⁰ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 63.

du pluriel (« éthiques postérieures », 2001) au singulier (« sagesse pratique », 1990). Les dernières pages de l'étude de 2001 analysent deux exemples particulièrement importants, l'éthique médicale et l'éthique judiciaire.

On pourrait se poser la question de ce que l'on gagne avec cette nouvelle terminologie. À mon avis, le bénéfice est significatif. Par exemple, il n'est pas rare d'entendre des membres de commissions d'éthique d'entreprise dire que l'éthique n'a pas besoin de la réflexion théorique, mais exige seulement le bon sens dans l'évaluation empirique et casuistique des situations concrètes que la pratique professionnelle rencontre dans son labeur quotidien. Certains professeurs de philosophie cèdent parfois à la tentation de juger que les éthiques professionnelles, ou éthiques régionales, révolutionnent l'éthique au point de se substituer à elle, comme s'il était possible de condenser dans un unique corps de doctrine ce que Ricœur appelle éthique antérieure et éthiques postérieures. De cette tentation témoigne, par exemple, la substitution académique de l'éthique par un cours de bioéthique. Or la simple analyse de la structure de la pensée éthico-morale de Ricœur permet d'éloigner ces aberrations en montrant qu'on ne peut confondre avec le domaine des applications celui des relations de la vie bonne avec la réflexion sur la normativité de la morale.

Il n'y a pas de doute que la situation culturelle qui est la nôtre reconnaît à l'éthique une autorité incontestable, mais la raison en est moins dans l'impact de la réflexion philosophique théorique que dans l'urgence de trouver une solution pour les graves problèmes que la technoscience ne cesse de susciter quotidiennement. Ce sont donc les éthiques régionales qui, pour le public des non-philosophes, font la publicité de l'éthique en général. Cette situation n'est pas exempte d'une certaine ambiguïté, parce que les professionnels étrangers à la philosophie se pensent spontanément aptes à résoudre les dilemmes éthiques indépendamment de toute réflexion théorique. C'est en ce sens que l'on confond éthique antérieure et éthiques postérieures.

Des deux exemples évoqués par Ricœur, l'éthique médicale et l'éthique judiciaire, nous voudrions souligner seulement un point. Dans ces deux secteurs, respectivement la médecine et l'application du droit pénal, il y a un savoir de nature théorique qui implique des règles. Par exemple, outre les théories inhérentes aux différentes sciences médicales, la médecine connaît les règles du code déontologique, mais encore les règles administratives (étant donné que la relation médicale ne doit plus être comprise comme simplement duale, mais triangulaire, impliquant le médecin, le malade et la société politique). Le jugement médical consiste alors à passer de l'universalité des règles à la particularité des situations concrètes. Toutefois la relation médecin-malade repose sur un pacte de confiance pour les soins à donner. Il faut souligner cette heureuse expression, qui condense l'essentiel de la relation médecin-malade. En effet, le pacte de soins implique qu'*a priori* la relation s'établit sur le terrain de la confiance. Quand cette relation ne se construit pas sur cette base, il est assez fréquent de constater que surgissent des procès judiciaires intentés aux membres du personnel de santé, lesquels doivent en ce cas se protéger *contre* le malade et éventuellement sa famille. Cette situation pervertit le présupposé d'un pacte de confiance pour les soins médicaux. Du reste, le consentement informé, dont la finalité première consiste dans le respect de l'autonomie du malade et de sa dignité, se renverse alors et devient un moyen de protection de médecin et du personnel de santé contre le malade, pour faire retomber sur lui la responsabilité des soins administrés et contribuer ainsi à innocenter le personnel de santé face aux procès possibles et toujours redoutés.

Au lieu de suivre Ricœur pas à pas dans la compréhension de la sagesse pratique, qui se diversifie selon la pluralité des éthiques postérieures, il me paraît plus stimulant de confronter

brèvement cette compréhension de l'éthique avec un chapitre du livre *Penser la Bible*, de 1998, chapitre complexe intitulé « Une obéissance aimante »⁴¹. Nous pouvons considérer ce chapitre, d'ailleurs déjà préparé par l'écrit *Amour et justice*⁴², contemporain de *Soi-même comme un autre*, comme l'un des défis et des compléments principaux de l'éthique de Ricœur. Écrit en collaboration avec l'exégète André LaCoque, le livre *Penser la Bible* a comme objet d'étude six thèmes importants de l'Ancien Testament analysés respectivement du point de vue de l'exégèse (par André LaCoque) et de la philosophie (par Ricœur). Pour notre propos, c'est le second thème qui est particulièrement important, parce qu'il pose, du point de vue philosophique, la question suivante : la morale des modernes et en particulier celle de Kant se voit-elle contestée par les commandements du Décalogue ? Comment concilier l'autonomie humaine avec l'apparente hétéronomie qui semble découler d'une morale religieuse imposée par Dieu ? Ou alors, pour éviter le choc frontal, faut-il formuler en d'autres termes la relation entre religion et éthique ?

Il serait très intéressant de suivre pas à pas l'argumentation de Ricœur, parce qu'il fait dériver les concepts d'une manière qui n'est pas toujours transparente. Nous nous limiterons cependant à épinglez quelques moments de cette analyse. Le premier point de cette interprétation consiste à mettre en rapport le premier commandement, celui de n'avoir pas d'autre Dieu que Jahvé, avec la prohibition de l'assassinat selon le Décalogue. Ce qui est en cause dans cette analyse, c'est en fin de compte, la relation entre l'obligation et le don⁴³. Nous savons que le thème de la *surabondance* était déjà ébauché dans la problématique de la régénération de la volonté dans la première anthropologie de Paul Ricœur (1950)⁴⁴ ; il s'amplifie dans la *Symbolique du mal* (1960), mais en tant que « logique de la surabondance », il ne s'accroît que durant la dernière décennie du siècle passé. Or c'est lui qui traverse toute la dialectique de *Amour et justice* et c'est lui également vers lequel chemine l'analyse d'une « obéissance aimante ».

Le second pas que nous fixerons provient d'une analyse herméneutique de l'épisode d'Abraham quand celui-ci reçoit l'ordre d'immoler son fils Isaac. Ce récit sert de point de départ, non philosophique, attestant simplement la limite de la loi, « de la limite de la loi qui ne régirait qu'un régime de mesure, de médiocrité, au sens propre, de généralité : l'"éthique" ou la loi peuvent et doivent être transcendées »⁴⁵. Dans la structure de l'analyse, cette affirmation n'est encore qu'une suggestion, dont le sens apparaît seulement comme un *a priori*. Au paragraphe suivant, cependant, Ricœur présente trois pas « préalables » (avec ce terme comme sous-titre, *Préalables*). Le premier pas concerne la corrélation entre le commandement d'aimer Dieu et celui d'aimer le prochain. Le rapport de similitude entre ces deux commandements est étrange dans la mesure où « la distance la plus extrême »⁴⁶ qui sépare Dieu de l'homme est, sinon dépassée, du moins configurée comme amour du prochain. Or le passage conceptuel se fait par la médiation du concept de dépendance. « S'il fallait proposer un seul nom pour caractériser l'ensemble des affections constitutives de la réponse humaine à la nomination de Dieu, je proposerais celui de

⁴¹ Paul Ricœur, « Une obéissance aimante », in *Penser la Bible*, Paul Ricœur et André LaCoque (Paris : Éditions du Seuil, 1998), 157-89.

⁴² Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice* (Tübingen : Mohr, 1990) ; repris dans Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris : Éditions Points, 2008).

⁴³ Ricœur, « Une obéissance aimante », 158.

⁴⁴ Cf. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 35.

⁴⁵ Ricœur, « Une obéissance aimante », 163.

⁴⁶ Ricœur, « Une obéissance aimante », 165.

dépendance [...] »⁴⁷. Cette dépendance qui, dirons-nous, est présente dans les deux formes d'amour se trouve sur le chemin d'une obéissance qui n'est pas marquée par le signe de l'hétéronomie.

La troisième considération préalable fait le détour par la pensée de Franz Rosenzweig, dans *Der Stern der Erlösung (L'étoile de la rédemption)*, de 1921⁴⁸. Ricœur suit Rosenzweig dans la distinction entre « commandement et loi ». Par cette distinction, Rosenzweig « se situe d'emblée en face de ce que la modernité a fait de la loi, à savoir un impératif formel, vide de contenu, enracinée dans la seule liberté humaine, dans l'autonomie ». Et Ricœur de souligner immédiatement : « à cet égard, la redécouverte de l'amour qui oblige est post-moderne »⁴⁹. Ainsi le formalisme de la morale universelle des modernes doit être, pour nous, post-modernes, confronté avec ce qui déjà le précédait, c'est-à-dire avec la singularité de chaque être humain. C'est alors que l'on peut entendre le langage de la révélation biblique, quand Dieu dit à l'homme : « toi, aime-moi ». En ce sens, seul qui aime peut exiger l'amour en retour.

Toutefois, en prononçant cette phrase nous courons le risque de l'interpréter psychologiquement et de répondre que l'amour ne se commande pas, mais qu'il ne peut que s'offrir à une réponse libre. La remarque de Ricœur doit nous rendre attentifs : à cet effet, il faut montrer la correspondance entre l'amour de Dieu (l'amour que Dieu a pour nous) et l'amour pour le prochain, correspondance qui s'exprime en premier lieu comme « la dissymétrie, la disproportion »⁵⁰.

L'idée d'un amour obligé peut s'appuyer sur quelques comparaisons lointaines ; Ricœur se réfère au Hans Jonas du *Prinzip Verantwortung (Le principe responsabilité)*, pour évoquer le thème de la naissance d'un enfant, comme si, à partir de la fragilité du nouveau-né émanait une demande : « toi, aime-moi » ; en ce sens, la fragilité oblige.

Toutefois, Rosenzweig découvre dans cette idée de l'amour divin pour l'homme l'origine d'une réciprocité sous la forme d'une disproportion ; mais disproportion entre quels termes, demandera-t-on. Ricœur expose brièvement la réponse du philosophe et théologien juif en commentant la dissymétrie entre la *Hauteur* et l'*Extériorité*, en ce qui concerne l'amour. La « Hauteur » signifie que l'amour de Dieu pour l'homme ne se trouve pas sur un plan horizontal, comme ce serait le cas entre deux êtres égaux ; elle symbolise donc la distance infinie qui sépare l'homme de Dieu, tandis que l'« Extériorité » caractérise l'amour entre égaux, précisément celui qui règne entre deux êtres égaux⁵¹. Arrêtons ici ce détour par l'étude de Ricœur sur « Une obéissance aimante » de *Penser la Bible*.

En somme, seul Dieu qui, dans le langage de Rosenzweig, se trouve en situation de disproportion relativement à l'être humain peut, précisément parce qu'il a eu l'initiative d'aimer

⁴⁷ Ricœur, « Une obéissance aimante », 164-65.

⁴⁸ Cf. l'article de Ricœur sur ce livre de Rosenzweig : « La "figure" dans *L'étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig », in *Lectures 1. Aux frontières de la philosophie* (Paris : Éditions du Seuil, 1994), 63-81.

⁴⁹ Ricœur, « Une obéissance aimante », 169.

⁵⁰ Ricœur, « Une obéissance aimante », 171.

⁵¹ La « disproportion et la similitude » entre deux commandements – aimer Dieu et aimer le prochain – permet également, selon Ricœur, de comprendre le thème biblique de l'homme comme « *imago Dei* ». Ricœur, « Une obéissance aimante », 172. Ricœur s'étend sur ce thème.

celui-ci, *exiger* de lui la réponse d'un amour correspondant, qui se configure et se manifeste dans l'horizontalité des relations humaines.

Notons que cette thèse d'une *obéissance aimante* est assez rebelle à l'esprit de l'homme contemporain, mais elle est reprise dans la théologie chrétienne contemporaine sous une présentation moins marquée par un vocabulaire qui rappelle le despotisme ; ce sont alors les thèmes de « L'humilité de Dieu » et « La souffrance de Dieu »⁵², qui, en se référant à l'amour de Dieu pour l'homme, expriment le visage d'un Dieu qui *demande* à l'homme de l'aimer en retour, comme si, pour l'homme, il prenait le visage d'une nouvelle et humble *naissance* en lui.

Ce détour par l'herméneutique de style biblique nous aide enfin à comprendre la manière dont, dans le cadre de son éthique, Ricœur traite les relations entre *justice* et *amour*. La justice relève d'une logique de l'équivalence, marquée par la réciprocité, ce qui s'applique tant à la justice commutative qu'à la distributive et à la rétributive. Bien au contraire, l'amour a comme axe de référence la gratuité de don et souvent même l'excès du don. Ainsi prend naissance un autre style de relation, seulement pensable dans l'orbite d'une logique de la surabondance. Parler de logique peut être entendu de manière symbolique, mais le langage est clair ; les relations de réciprocité n'épuisent pas les modes de relation entre les êtres humains.

Pour comprendre philosophiquement la relation entre justice et amour, Ricœur n'a plus besoin de recourir au langage biblique, mais se rend attentif au point de suture par lequel la justice s'ouvre à l'amour et à la manière dont l'amour se greffe sur la justice ; en d'autres termes, il s'agit de montrer la présence d'un excédent, qui n'est plus pensable à partir de la sphère de la justice. Ne pouvant pas suivre les détails de ce raisonnement, donnons la parole à Ricœur : « L'amour presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle. Et c'est bien souvent par le moyen de transgressions de l'ordre établi, à coup d'exceptions exemplaires, que l'amour poursuit son œuvre de conversion au niveau même du sens de la justice »⁵³. C'est ainsi également que la logique de surabondance de l'amour corrige et compense le caractère formel et universel d'une morale du devoir et d'une éthique de la vie simplement bonne.

Simplement bonne ? Que veut dire cette expression ? La dialectique que nous venons de retracer brièvement vise la solution pour une question posée au début de notre analyse, mais restée sans réponse et dont la présentation nous servira de conclusion. On peut ajouter que Ricœur ne la pose pas de face, bien qu'il ait établi les fondements de sa solution. En effet, une éthique ne devrait pas se limiter à séparer les eaux, à distinguer le bien du mal, mais a aussi pour tâche de montrer la façon dont le dynamisme de l'idéal est en mesure de susciter un agir *meilleur*, qui se situe au-delà du *bon*.

Les choix de la vie quotidienne nous placent effectivement devant des défis qui dépassent le dilemme du bien et du mal ; il n'est pas rare que les alternatives posent la volonté devant une pluralité de bons choix, qui toutefois ne se trouvent pas sur un pied d'égalité. Quels seront alors les critères du choix ? Cette fois, c'est la sagesse pratique qui se trouve devant la tâche de produire un jugement en situation.

⁵² Cf. les deux livres de François Varillon, *L'humilité de Dieu* et *La souffrance de Dieu* (Paris : Bayard, 1975) ; nouvelle édition des deux livres ensemble, incluant également *Vivre le christianisme* (Paris : Bayard, 2002).

⁵³ Ricœur, « Une obéissance aimante », 181.

Il me semble que l'on pourrait mettre ici à profit la dialectique de Ricœur sur la relation entre justice et amour, entre le rythme de l'équivalence des situations et la possibilité d'un excès relativement à ce qui paraît être le seuil du bien. Mais qu'est-ce qui peut amener la volonté à ne pas mettre sur pied d'« équivalence » toutes les décisions bonnes qui se présentent à la délibération ? C'est ici qu'une logique de la *surabondance* peut éventuellement surgir comme promotion d'une solution éthiquement beaucoup meilleure, en tout cas reconnue comme telle. Toutefois, ceci exige que la volonté soit sollicitée par une attraction spéciale, comme si l'être humain se laissait guider par une lumière qui l'illumine de l'intérieur. Quel serait le nom à donner à cette lumière ? Il est permis de voir dans cette attraction la force de l'amour, bien que l'on ne discerne pas encore en toute clarté son origine. Un amour qui se traduit par l'éveil de possibilités initialement non entrevues. Dans ce passage, sur le plan de l'éthique, d'une logique de l'équivalence à une logique de la surabondance, Ricœur fournit plusieurs exemples significatifs dans son écrit, cité ci-dessus, sur *Amour et justice*. Nous ne ferons qu'ajouter un exemple, celui d'une vie menée au service d'une cause qui transcende l'individu et à laquelle celui-ci a décidé de consacrer toutes ses forces. En outre, il est également vrai que pour tout être humain, une vie sans amour dépasse difficilement l'aspect d'un ciel de nuages que le soleil ne réussit jamais à percer. On comprend de la sorte qu'après l'éthique de 1990, les compléments de la dialectique entre justice et amour enrichissent de façon indéniable la pensée de Paul Ricœur sur l'action bonne. C'est pourquoi il m'a semblé opportun de réintroduire cette dialectique de façon plus explicite que Ricœur ne le fit dans la présente étude, en vue de présenter de façon plus complète l'originalité de sa philosophie de l'action bonne.

Déjà cités, les deux exemples⁵⁴ avec lesquels Ricœur conclut en 2001 dans *Le juste 2*, la révision de sa « Petite éthique » de 1990 relèvent de l'éthique des soins de santé et de l'éthique judiciaire, thèmes qui, du reste, font l'objet d'autres chapitres dans ce même livre. Toutefois ces applications restent dans le sillage de la problématique de la sagesse pratique, présente (en 1990) au chapitre 9 de *Soi-même comme un autre*.

V. Conclusion

Récapitulons à titre de conclusion les étapes de notre commentaire, en commençant par la dernière. La dialectique que Ricœur établit entre justice et amour gagne à être introduite au sein de la révision de 2001, bien qu'elle n'y figure pas explicitement. Elle ouvre en effet l'éthique et la morale pour ainsi dire au-delà d'elles-mêmes, dans un au-delà qui, cependant, en fait encore partie.

Dans cette étude intitulée « De la morale à l'éthique et aux éthiques » (présentée en 2000, mais publiée en 2001 au début du livre *Le juste 2*), l'itinéraire de Ricœur commence non plus par une partie initiale dédiée à l'éthique avec la recherche aristotélicienne de la vie bonne (comme en 1990), mais par la constatation de la présence, au sein de chaque société, de normes morales, obligations et interdits. C'est alors que le concept d'*autonomie* s'est affirmé comme le point de suture entre la dimension objective et subjective de la morale. Mais au-delà de Kant, Ricœur découvre dans l'« ordre symbolique pratique » le développement de l'autonomie, comme si celle-ci gagnait une épaisseur grâce à l'univers des sentiments moraux qui, outre le sentiment kantien de respect, se trouvent en étroite liaison avec l'objectivité des normes. De la sorte, l'universalité

⁵⁴ Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », 66-8.

de l'impératif kantien se dilate, mais perd, me semble-t-il, de sa force absolument contraignante. Cependant, au moment où se déploie l'univers des sentiments moraux, une porte s'ouvre sur la subjectivité éthique, avec toute la problématique des valeurs dont l'« éthique antérieure » (ou primordiale) rencontre la présence dans la recherche de la vie bonne. À ce moment, le thème aristotélicien de la préférence raisonnable cède le pas au concept de volonté des modernes et post-modernes.

Enfin le passage du singulier au pluriel, de l'éthique aux éthiques, souligne l'extension de la *sagesse pratique*, largement développée en 1990, aux éthiques régionales ou appliquées. La bioéthique et l'éthique judiciaire retiennent l'attention de Ricœur, mais seulement comme exemples de la multiplicité des champs d'action qui requièrent l'exercice de la sagesse pratique. C'est donc celle-ci qui justifie le passage du singulier de l'éthique antérieure au pluriel des éthiques régionales.

La solution que Ricœur apporte à la question de l'origine du devoir et de l'obligation morale sera-t-elle totalement convaincante? Oui, si l'on s'en tient à l'analyse formelle de l'autonomie, grâce à laquelle il est montré qu'une morale ne peut se constituer que par des devoirs, obligations et interdits. Mais cette perspective ne peut résoudre la dimension des *contenus* concrets de ces obligations ni le statut d'universalité des multiples valeurs éthiques. C'est pourquoi, la riche expression – « l'ordre symbolique pratique » – par laquelle Ricœur introduit la question du contenu de ces valeurs et sentiments moraux appelle encore une analyse et une confrontation pluriculturelle, dont Ricœur avait déjà esquissé la possibilité dans d'autres écrits⁵⁵.

⁵⁵ Cf., par exemple, l'article de Ricœur, « Éthique et morale », in *Lectures 1 : Autour du politique* (Paris : Éditions du Seuil, 1991), 256-69, texte contemporain de *Soi-même comme un autre*.

Bibliographie

- Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris : PUF, 1996).
- , *L'inquiétude morale et la vie humaine* (Paris : PUF, 2001).
- Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté* (Paris : Éditions du Seuil, 1973).
- Jean Ladrière, *L'éthique dans l'univers de la rationalité* (Namur : Artel ; Québec : Fides, 1997).
- Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le juste 2* (Paris : Éditions du Seuil, 2001).
- , « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in *Le juste* (Paris : Éditions du Seuil, 1995).
- , « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Le juste 2* (Paris : Éditions du Seuil, 2001).
- , *Finitude et culpabilité. Tome 1. L'homme faillible* (Paris : Aubier, 1960).
- , « La "figure" dans l'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig », in *Lectures 1. Aux frontières de la philosophie* (Paris : Éditions du Seuil, 1994), 63-81.
- , *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice* (Tübingen : Mohr, 1990) ; repris dans Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris : Éditions Points, 2008).
- , *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Genève : Labor et Fides, 1986).
- , « Une obéissance aimante », in *Penser la Bible*, Paul Ricœur et André LaCocque (Paris : Éditions du Seuil, 1998).
- , *Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire* (Paris : Aubier, 1950).
- , *Soi-même comme un autre* (Paris : Éditions du Seuil, 1990).
- François Varillon, *L'humilité de Dieu et La souffrance de Dieu* (Paris : Bayard, 1975).
- , *Vivre le christianisme* (Paris : Bayard, 2002).