

L'invention morale et la sagesse pratique Une lecture de la petite éthique de Paul Ricœur

Jean-Philippe Pierron
Université De Bourgogne, France

Résumé

La petite éthique ricœurienne bouleverse les présentations classiques des différentes éthiques en raison de la place qu'elle donne à l'imagination morale. Difficilement classable dans le panorama des éthiques contemporaine, le projet ricœurien valorise le pluralisme des traditions morales comme des précompréhensions pratiques tout en donnant à la créativité pratique une place de choix. Cette tension des traditions et de l'imagination éthique donne à sa sagesse pratique un caractère dynamique et heuristique. Montrant la fécondité de cette sagesse à l'heure des sociétés marquées par le pluralisme et la complexité, cet article en déploie la portée pratique. Il retient tout d'abord l'analyse des cellules de bons conseils où l'inventivité pratique est mobilisée. Mettant en discussion les travaux de Ricœur et de Nussbaum, il étudie ensuite, dans le cadre de l'économie où le rôle et la place faite au jeu est centrale, la place de l'imagination dans une anthropologie de l'homme capable.

Mots-clés: imagination, éthique, invention morale, jeu, conseil, bioéthique, économie, Nussbaum.

Abstract

The "small" Ricœurian ethic disrupts the classical presentations of different ethics because of the place it gives to the moral imagination and the tragic. Difficult to classify in the panorama of contemporary ethics, the Ricœurian project values the pluralism of moral traditions as practical preunderstandings while giving practical creativity a prominent place. This tension of traditions and ethical imagination gives his practical wisdom a dynamic and heuristic character. This article shows the fruitfulness of this wisdom in an age of pluralistic and complex societies, and deploys its practical significance. It analyzes, first, cells of good advice, where practical inventiveness is mobilized. Second, through discussion of the work of Ricœur and Nussbaum, it then studies, within the framework of the economy where the role and place given to play is central, the place of imagination in an anthropology of the capable human being.

Keywords: Imagination, Ethics, Moral Invention, Game, Advice, Bioethics, Economics, Nussbaum.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 10, No 2 (2019), pp. 36-51

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2019.473

<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](#).

L'invention morale et la sagesse pratique

Une lecture de la petite éthique de Paul Ricœur

Jean-Philippe Pierron

Université De Bourgogne, France

Dans un xx^e siècle où la philosophie a éminemment investi la réflexion politique, suspectant le discours moral de n'être qu'idéologie et discours superstructurel, Paul Ricœur est un des premiers, avec Levinas et Jankélévitch, à avoir consacré une part substantielle à la philosophie morale, formulée désormais sous le vocable de l'éthique. Il est aussi un des seuls, avec Habermas, à thématiser la distinction éthique et morale dans son maître livre *Soi-même comme un autre* comme étant deux branches de l'éthique. Sans doute est-ce sa méditation anthropologique sur l'homme coupable, dans ses premiers grands textes, puis l'homme capable, qui le conduisit à développer cette réflexion éthique. Mais son éthique ne se réduit pas à celle d'un « moraliste » puisqu'il a déployé une philosophie pratique complète dans sa triple dimension morale, juridique et politique. La récente publication posthume, placée sous le titre du politique,¹ le démontre s'il était nécessaire. Elle ne se réduit pas davantage à une compilation savante de professeur, à un bon cours de philosophie morale, même si cette dimension didactique n'est pas à négliger. Il ne s'agit donc pas de se laisser abuser par ce que Ricœur affirme lui-même dans *Soi-même comme un autre* en présentant son éthique comme petite. Nous nous proposons de montrer la singularité de cette sagesse pratique que Ricœur qualifie de petite éthique. Nous nous demanderons successivement en quoi une éthique devrait-elle être petite? Qu'est-ce qui en fait la singularité eu égard à d'autres éthiques philosophiques contemporaines? Quelle en est sa fécondité pratique, nous arrêtant plus particulièrement sur deux terrains majeurs: la bioéthique et l'éthique de l'économie.

Une éthique doit-elle être petite?

L'adjectif "petite" est plusieurs fois trompeur. Ricœur l'utilise avec une modestie qui l'honore mais non sans ironie. Celle de tout moraliste qui, avec lucidité, se méfie du moralisme qui guette toute réflexion éthique. L'originalité de cette éthique, qui se pensera comme sagesse pratique tout d'abord, s'adosse sur une conception robuste de la raison pratique. Elle se déploie en opposition avec la pauvreté d'une rationalité instrumentale réduisant l'éthique à une technique de décision. Ricœur prend ses distances avec la figure de l'éthicien apparue à la fin du xx^e siècle, serviteur d'une éthique appliquée. L'éthique doit être petite comme l'est la petite espérance chez Claudel. Elle n'a pas la grandiloquence de la grandeur d'établissement, mais a l'insistance de l'incandescence du désir d'être. Cette petite éthique entretient une dispute serrée à l'égard d'une science de l'action dont on voit les effets redoutables avec l'économisme mais aussi dans l'éthique des comités internationaux auxquels Ricœur préférait les "cellules de bon conseil." La petitesse de l'éthique, maintien d'un désir d'être fragile, soutient le caractère vibrant du désir là où l'attirail de l'éthicien tend à reconduire l'éthique au rang de technique de décision, confondant décider et déduire.

L'adjectif "petite" dissimule ensuite la profonde refonte de la compréhension de la philosophie morale à laquelle Ricœur s'attelle. Il veut installer, dans un mouvement dialectique à synthèse ajournée, la tradition téléologique de l'éthique aristotélicienne et la tradition déontologique de la morale kantienne. Cette petite éthique masque donc une véritable gigantomachie. Là où cet adjectif semble exprimer une timidité de Ricœur à l'égard de ces monuments de la philosophie morale que sont les œuvres d'Aristote et de Kant, Ricœur s'avère en fait un redoutable exégète critique. Son approche herméneutique installe le conflit d'interprétations des traditions morales plurielles, celle du bon et celle du devoir, dans un travail d'interprétation portant sur la nature temporelle du soi. Si un regard de survol laisse penser que Ricœur s'est livré à une savante doxographie, faisant de son éthique essentiellement un éclectisme, une lecture plus profonde y découvre un projet de grande ampleur. Celui d'une anthropologie morale qui veut sauver la capacité d'initiative du sujet en donnant toute sa place au rôle de l'imagination éthique et de la temporalité. La petitesse de l'éthique tient non à une impuissance à systématiser, mais à une distance prise à l'égard d'ambitieuses philosophies morales architectoniques perdant le tragique de l'action. Ainsi, la petite éthique de Ricœur qui donnera à l'attestation une place majeure, prendra ses distances avec la quête, peut être illusoire, d'un fondement de la morale. La petitesse de l'éthique dans l'attestation s'oppose à la grandiloquence des pensées de la fondation. La réflexion s'inverse alors. La petitesse de l'éthique – on pense à l'ironie chez Jankélévitch – plutôt que son échec n'est-elle pas l'expression d'un projet? L'éthique ne serait-elle pas, voire ne devrait-elle pas être petite? La reprise par Ricœur du terme aristotélicien de *phronèsis* le conduisant à parler d'agir phronétique et sa dette à l'égard de la pensée d'Aristote concernant la sagesse pratique n'épèle-t-elle pas le projet d'une éthique qui intègre dans son mouvement la tension entre la structure et l'événement, entre la dimension structurelle de l'action et l'irruption de l'initiative, donnant à cette fin une place inédite à l'imagination?

L'imagination dans l'éthique de Paul Ricœur et la philosophie morale contemporaine

La plupart des cours de philosophie morale dispensés aujourd'hui dans les universités, au moins dans une perspective d'initiation, reprennent à leur compte une distinction didactique reçue de la tradition de philosophie analytique. Il s'agit de la distinction entre éthique arétique, ou téléologique, mobilisant une visée du bon dans un perspectivisme moral, éthique déontologique insistant sur l'importance des principes moraux et des normes de bien et de mal et éthique conséquentialiste valorisant l'importance d'un calcul d'intérêts concernant les conséquences de nos actions. Elle sépare ainsi des pensées qui tantôt valorisent la vertu, le devoir ou la prise en compte des conséquences.

Dans ce cadre, où situer l'éthique philosophique de Paul Ricœur? La part qu'il accorde à la vie bonne et donc à la dimension téléologique dans *une primauté de l'éthique sur la morale*² laisserait penser qu'il serait le promoteur d'une éthique des vertus ; mais la dialectisation de l'éthique et de la morale dans son éthique interdit une telle conclusion. On arguera alors qu'en donnant à la recherche universalisante d'un critère pour trancher entre le bon et le bien une place de choix, posant *la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme*,³ il serait plutôt en faveur d'une éthique du devoir. Mais la réélaboration que Ricœur opère de l'impératif catégorique pour, du

statut de principe, en faire un critère de discernement, éloigne une telle perspective. Ricœur serait donc conséquentialiste? En reconnaissant l'existence d'*impasses pratiques*,⁴ Ricœur éloigne l'idée d'une science de l'action envisagée comme un calcul d'utilité arbitrant sans impasses possibles entre les intérêts pour le plus grand nombre et les situations marginales, pour juger du bienfait des conséquences d'une action. En réintroduisant un suspens dans l'action, en même temps qu'une dimension tragique, Ricœur en appelle à la fois au désir d'être originaire et à la fois à la capacité d'initiative et d'imagination créatrice de l'homme capable. Perspective, nous y reviendrons, que l'on retrouvera dans les travaux de Marta Nussbaum critique de l'utilitarisme de Bentham. Nous pensons à l'interprétation magistrale que cette dernière fait du roman de Dickens, *Temps difficiles*, dans son ouvrage *L'art d'être juste*.⁵ Il prend en ce sens ses distances avec l'utilitarisme qui, parce qu'il encourage une interprétation intellectualiste et non volontariste de l'action, propose une pensée de l'action à partir d'un modèle de rationalité calculante. Elle s'explicite dans des arbres de décision et un calcul des chances qui consonne parfaitement avec l'économisme ambiant qui absorbe les évaluations dans son approche quantifiante de la valeur. Mais, le primat qui y est donné à la rationalité des moyens sur la rationalité des fins réduit l'éthique à une technique, fort éloignée d'un agir prudentiel.

À l'aune de cette distinction analytique, il apparaît que l'éthique de Paul Ricœur est inclassable. Mais est-elle inclassable par nature ou bien cela tient-il à ce que la distinction proposée ne tienne pas compte de la spécificité du « régime de temporalité » attaché à l'action et à la tension profonde qui l'habite? Nous reprenons là une expression que Ricœur utilisa lorsqu'il préfaça la traduction française du livre de Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*. Il y insistait sur l'idée que l'action, au sens propre, était marquée par les deux traits temporels de l'irréversibilité et de l'imprévisibilité. En effet, le parcours qui conduit Ricœur à élaborer une éthique repose sur une méditation du soi, y compris agissant, reposant sur son concept d'identité narrative interdisant d'opposer le discontinu et le continu, le contexte et l'universel.

Ce n'est pas par hasard que nous désignons par éthique tantôt quelque chose comme une métamoralité, une réflexion de second degré sur les normes, et d'autre part des dispositifs pratiques invitant à mettre le mot éthique au pluriel et à accompagner le terme d'un complément comme quand nous parlons d'éthique médicale, d'éthique juridique, d'éthique des affaires, etc.⁶

Dans cette perspective, l'éthique se pense moins comme un programme à appliquer qu'un processus à habiter. Dans une ambiance spinoziste, elle relève du déploiement d'un désir d'être dans le temps.

Il faut un mot pour dire, à la suite de Spinoza (qui désigne son œuvre maîtresse par le terme d'Éthique), le parcours entier d'une vie humaine depuis son effort le plus élémentaire pour persévérer dans l'être jusqu'à l'accomplissement de celui-ci dans ce qu'on peut appeler, selon les convictions des uns ou des autres, désir, satisfaction, contentement, bonheur, béatitude.⁷

Tel est là l'héritage ou la dette de Paul Ricœur à l'égard de Jean Nabert pour lequel l'éthique est l'autre nom de notre aspiration à être.⁸ Par voie de conséquence, la différence entre les trois types de traditions éthiques n'est plus tant une différence de nature qu'une différence de

degré, la complexité, la singularité des contextes d'action imposant: a) de prendre en compte les conséquences de son action si on veut éviter la posture de la belle âme ; b) de se confronter à la norme ou au principe pour éviter le relativisme ; c) de ne pas perdre de vue la visée pour échapper à l'abstraction universaliste. Ricœur reconfigure ainsi le concept hégélien de *Sittlichkeit* qui dialectise l'expérience morale, expliquant pourquoi, pour ce dernier, on ne peut traduire ce concept uniquement par "mœurs." Pour Ricœur, une éthique sans la morale serait aveugle et une morale sans éthique serait vide. Enfin, cette attention à la temporalité donne la possibilité à l'événement éthique d'être un surgissement résistant à la thématization. L'éthique est davantage du côté de l'appel de l'infini que du côté fini de la norme, maintenant une dimension d'extériorité. C'est là la dette de Ricœur à l'égard de Levinas affirmée dans "le primat éthique de l'autre que soi sur le soi."⁹

En parlant à plusieurs reprises de dettes, ou d'héritages de Ricœur à l'égard d'autres penseurs, nous voulons attirer l'attention sur le fait que ce dernier pratique ce qu'il théorise. Il pratique sa sagesse pratique. Sa conception du soi et de l'identité narrative fait du sujet un être inscrit dans des histoires et dans des traditions en amont de lui à l'égard desquelles il doit se déterminer. Dans cet esprit, son éthique est celle d'un continuateur endetté, héritier mais en débat avec les diverses traditions de philosophie morale. Il ne s'agit, pour lui, ni d'irénisme ni de doxographie, mais de situer son geste. Il ne se laisse ainsi ni enfermer dans le manichéisme qui oppose ceux qui valorisent en morale l'importance du continu (les vertus et le perfectionnisme moral) et ceux qui valorisent le discontinu (la dramatisation du moment du cas de conscience ou du conflit de devoir) ; ni dans l'opposition entre le dogmatisme substantialiste de la vérité morale définitive dont il trouve le modèle dans l'encyclique du pape Jean-Paul II *Veritatis Splendor* et le relativisme du scepticisme moral qui n'ose se déterminer.

Mais, à côté de la place faite à Aristote, c'est sans doute dans la relecture qu'il fait de Kant, mais d'un kantisme non orthodoxe si l'on peut dire, que l'on comprendra la place que Ricœur va donner à la créativité pratique, à l'invention morale et donc à l'imagination éthique. Ricœur retient de Kant la place qu'il donne à une imagination non seulement reproductrice mais productrice. Il en montre la fécondité dans le domaine pratique, attirant l'attention sur l'intérêt qu'il y aurait à se "placer sous l'égide du jugement réfléchissant mais non exclusivement dans son usage esthétique."¹⁰ Questionnant le fait que Kant, pour penser la raison pratique, ait calqué la critique de la raison pratique sur le modèle de la *Critique de la raison pure* et non de la *Critique de la faculté de juger*; ne cessant de préciser, lorsqu'il pense le jugement médical¹¹ ou judiciaire, pourquoi le jugement moral mériterait d'être pensé à partir du jugement réfléchissant et non d'un jugement déterminant; valorisant le couple volonté/imagination plutôt que le seul couple volonté/entendement dans son anthropologie de l'homme capable, Ricœur entretient une distance critique à l'égard de la philosophie morale kantienne. Sa définition de la sagesse pratique prend la doctrine kantienne à rebours, voire la subvertit. "La sagesse pratique consiste à inventer les comportements appropriés à la singularité des cas. Mais elle n'est pas pour autant livrée à l'arbitraire."¹² Un lecteur de Kant aura sans doute reconnu dans cette définition de la sagesse pratique, une référence au jugement réfléchissant. Au lieu de subsumer le cas sous la loi dans le refus de l'exception, ce jugement travaille, dans une créativité pratique et un libre jeu des facultés – nous reviendrons sur ce "libre jeu" – à inventer une loi pour un cas. "La fonction singularisante de la *phronèsis*" a pour enjeu d'atténuer la rigidité des règles générales pour mettre en valeur ses applications à des cas individuels. Cette subversion atteint son point d'acmé lorsque, dans un double geste, Paul Ricœur interprète le fait de la raison en moi qu'est la loi morale comme relevant

non plus du régime rationaliste de la fondation mais du régime de l'attestation dans "un renoncement à l'idée de fondation ultime (que l'herméneutique confirmera par son insistance sur la finitude de la compréhension)";¹³ et lorsque, d'autre part, l'impératif catégorique qui était le sommet du moment critique dans l'analyse morale devient chez Ricœur un moment dans un parcours visant la vie bonne au sens d'Aristote, l'élément d'évaluation central certes mais dans un processus plus vaste, où il devient l'instrument d'une critériologie. La petite éthique ricœurienne, eu égard à l'intimidante architectonique de la raison pratique kantienne, est profondément subversive. Elle travaille à "une révision étendue du formalisme kantien, dans le dessein non de le réfuter, mais de mettre à nu la prétention universaliste qui en est le noyau dur."¹⁴ Cette révision soutient une éthique de l'attention à la singularité sous le regard de l'universalité de la loi morale, plutôt qu'une soumission au caractère impératif de la loi morale.

Cette révision du formalisme qu'opère la sagesse pratique relève d'une herméneutique de l'action. La sagesse pratique se déploie dans le cadre d'une pratique interprétative de l'action. Telle est la conséquence de la greffe herméneutique sur la philosophie pratique. Tout contexte d'action s'entend comme un cadre herméneutique au sein duquel agir c'est s'interpréter, et décider, devenir l'interprète d'une partition morale en contexte. Ainsi la place que Ricœur donne à l'imagination éthique n'est-elle pas celle d'une imagination débridée (*fantasy*) mais d'une imagination réglée, et plusieurs fois réglée, par le cadre interprétatif au sein duquel elle se déploie. Son premier réglage est celui des précompréhensions pratiques. Agir et inventer se fait dans une cadre de valeurs, de traditions et de préjugés au sens gadamérien qui font que nous venons dans un monde plus ancien que nous à partir duquel il nous est possible de déployer nos initiatives et d'inventer. Ce réglage de l'invention morale trouve à s'explicitier dans le cadre herméneutique qu'est une culture, se confrontant à ce que Charles Taylor nomme des évaluations fortes portant sur le beau, le vrai, le sens, la nature, le bon grâce auxquelles se comprendre.

Ce cadre de l'action est lui-même mis au jour par le travail d'explicitation du monde commun et de ce qui le structure que nous fournissent les sciences humaines et sociales (cf. le rôle de l'économie dans le désir de vie bonne ci-dessous). L'imagination éthique se précise au sein de cette texture de l'agir.

Enfin, le dernier réglage de l'imagination éthique dans la sagesse pratique porte sur la tension du langage ajusté pour dire la visée de la vie bonne, langage souvent empêtré dans les oppositions stériles entre conservateurs ou progressistes, dogmatisme et relativisme. L'enjeu est de travailler à initier dans le champ de l'agir une pratique vive à l'instar, dans le champ du langage, d'une métaphore vive.

L'invention morale dans la sagesse pratique: les cellules de conseil et le jeu en économie

Nous montrerons la fécondité de cette petite éthique en nous arrêtant sur la bioéthique et l'économie, n'ignorant pas que, dans nos sociétés pluralistes, d'autres exemples auraient pu être évoqués: qu'il s'agisse des difficultés actuelles que rencontrent les régimes démocratiques occidentaux, ou des problèmes engendrés par les récents mouvements migratoires. Nous avons retenu la bioéthique afin de montrer comment, dans ce domaine désormais très balisé, où différentes traditions éthiques prennent positions, l'analyse ricœurienne offre de quoi ordonner ce

pluralisme. De même nous avons retenu le champ de l'économie, investi par des institutions, car il permet de tester l'analyse ricœurienne sur les institutions justes et de sortir l'éthique des analyses personnelles ou interpersonnelles, l'éthique n'étant pas toujours là où elle s'exhibe le plus.

Les cellules de bon conseil

Lorsque Paul Ricœur publie *Soi-même comme un autre*, en 1990, la France est une des premières à s'être dotée depuis 1983 d'un Conseil Consultatif National d'État nommé directement par le Président de la République. Sa mission est de donner son « avis » sur des problèmes éthiques et des questions de société soulevés par les progrès de la connaissance en biologie, médecine et santé. Ces enjeux sont désormais bien identifiés, placés sous la rubrique de "bioéthique." Depuis, les comités d'éthiques et les éthiques régionales, plutôt qu'appliquées, comme préfère les nommer Ricœur afin d'éviter l'idée d'un usage instrumental ou plaqué de l'éthique, font partie de notre paysage normatif. Cette "éthique" s'est même instituée en comités, parfois critiquée comme une éthique des comités par opposition à une éthique clinique. La bioéthique et sa mise en place n'institue pas une morale officielle mais a acté quelques éléments majeurs. La sagesse pratique ricœurienne les a pris en compte tout en les reconfigurant.

Tout d'abord, la situation éthique de la bioéthique ne connaît pas un vide éthique. Elle révèle plutôt une société qui se découvre pluraliste sur le plan moral, des traditions morales en discussion y coexistant. Le pluralisme éthique acte la fin du caractère prépondérant d'une tradition morale sur d'autres par une sécularisation des mœurs qui inaugure la coexistence de la pluralité de traditions éthiques. Ce sont ces traditions qui sont en discussion dans les comités d'éthique. Ensuite, on acte que les innovations scientifiques et techniques, de la complexité desquelles il importe de s'instruire, étendent le champ du possible et déploient un nouveau champ de réflexion éthique.

Le retour à l'éthique est légitimé par l'apparition de nouveaux champs d'intervention humaine. Nous sommes devenus responsables de secteurs entiers où nous ne voyions jusqu'alors que la main du hasard: la préservation de la nature, la biologie humaine, et toutes les possibilités d'intervention sur le code génétique, l'équilibre économique mondial...¹⁵

Le caractère régional (au sens aristotélicien des régions de l'être) de l'éthique, – qu'elle soit bioéthique, éthique environnementale ou éthique des affaires, etc. – renvoie à l'exigence de s'informer et de s'instruire de cette complexité. En un sens, le mot d'éthicien, que Ricœur ne reprend pas à son compte et qui, par assonance malheureuse, renvoie à une conception instrumentale, en en faisant un "technicien de l'éthique," est le témoin symptomatique de cette situation. L'éthique doit apprendre à déterminer les lieux de décision dans des situations complexes et extrêmement précises. En fin de vie par exemple, suicide, suicide assisté, sédation profonde et continue, euthanasie posent des questions éthiques distinctes. Le développement de la philosophie de la médecine et de ce qui se cherche sous le concept de philosophie de terrain aujourd'hui exprime l'exigence pour l'éthique de ne pas seulement se formuler dans des principes généraux mais également de s'installer dans l'épaisse complexité des situations à évaluer. Enfin, l'extension de nos pouvoirs appelle une compréhension approfondie de nos devoirs. Nous avons à décider sur ce qui hier relevait de la nécessité naturelle ou du hasard. Comprendre la singulière

complexité de ces situations impose d'inventer, de mobiliser nos capacités d'initiative – la petite éthique ricœurienne s'inscrit dans une méditation plus générale sur l'homme capable – puisque nous nous trouvons devant des situations inédites jusque-là. C'est pourquoi l'idée d'*invention morale* n'est pas un oxymore. Pluralité, complexité et situation inédite sont trois traits qui suscitent et appellent une créativité pratique. Aussi n'est-il pas étonnant que dans la Section "Respect et conflit" de l'étude 9 consacrée à la sagesse pratique de son maître livre, Ricœur les reprenne à son compte. Il déploie la fécondité de cette sagesse pratique en étudiant deux domaines sensibles de la réflexion bioéthique: la vie commençante à propos de l'expérimentation sur les embryons et la vie finissante à propos de la question de la vérité due au malade. Ce sont là deux mises à l'épreuve de la sagesse pratique. "La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle. [...] Sans consentir à transformer en règle l'exception à la règle."¹⁶ Un des traits de cette sagesse pratique fournit une nouvelle manière de comprendre le qualificatif "petite" de la petite éthique. Il y a toujours de l'éthique avant la méditation du philosophe qui doit donc se faire petit en ces matières. Il n'est pas donneur de leçon mais il part de l'expérience éthique pour travailler à en mettre au jour les traits, la singularité, voire les conditions. Or, l'institutionnalisation de l'éthique en des comités s'est faite dans l'urgence, de façon pragmatique. Leur mise en place a été une solution du moindre mal ; tout comme on a pu, au moment de la bioéthique naissante, faire un usage incantatoire de l'impératif catégorique kantien utilisé comme garde-fou ; ou invoquer la gloire de l'infini du Visage levinassien comme horizon éthique indépassable, utilisant jusqu'au malentendu de l'éthique appliquée cette éthique conçue comme une philosophie première.¹⁷ La sagesse pratique de Paul Ricœur est la reprise réflexive de cette éthique des comités.

Il prend tout d'abord ses distances avec l'approche formelle et l'optimisme rationaliste formulé dans l'éthique de la discussion, sous-tendue par une théorie de l'agir communicationnel. S'il importe, comme Habermas y a justement insisté, de définir les conditions formelles de la discussion éthique dans un horizon universaliste, on ne peut négliger le fait que dans l'éthique de la discussion on discute, tragiquement, sur des contenus, à savoir des traditions morales en tension. Les récents états généraux de la bioéthique en France, qui se sont concentrés significativement sur la question de l'euthanasie en fin de vie et sur l'assistance médicale à la procréation pour toutes en début de vie, ont bien montré cette pluralité. On tend parfois à l'enfermer dans l'opposition idéologique entre progressistes ou conservateurs, par exemple, alors qu'il s'agit précisément de vivre la radicalité de cette pluralité. Si tel est bien le cas, l'éthique de la discussion qui paraît être l'éthique spontanée des comités d'éthique, ne l'est que sur un plan superficiel et didactique. Elle paraît servir l'organisation d'une discussion formelle se protégeant des distorsions communicationnelles, dont, notamment, le poids de l'argument d'autorité et de l'expertise. C'est ce que laisse penser la règle qui préside à leur composition élaborée dans la perspective d'une mise en discussion de différents points de vue incarnés par les grands représentants des traditions religieuses, philosophiques et spirituelles. La cellule de conseil ne relève pas de l'éthique de la discussion. Ricœur y donne une actualité à la célèbre querelle entre critique des idéologies (Habermas) et herméneutique des traditions (Gadamer)¹⁸ en posant une question simple: non pas comment discute-t-on mais de quoi discute-t-on dans l'éthique des comités? Le reproche que fait Ricœur à l'éthique de la discussion est celui de son abstraction et par conséquent son peu de prise avec les situations concrètes à évaluer.

Ce que je critique dans l'éthique de l'argumentation, ce n'est pas l'invitation à rechercher en toutes circonstances et en toutes discussions le meilleur argument, mais la reconstruction sous ce titre d'une stratégie d'épuration, reprise de Kant, qui rend impensable la médiation contextuelle sans laquelle l'éthique de la communication reste sans prise réelle sur la réalité. [...] J'attribue ce rigorisme de l'argumentation à l'interprétation de la modernité en termes quasi exclusifs de rupture avec un passé supposé figé dans des traditions soumises au principe d'autorité et donc soustraites par principe à la discussion publique.¹⁹

Ricœur s'oppose à cette éthique de l'argumentation, fort d'une conception renouvelée de la tradition. Il la pense comme un existential avec la traditionalité qui nous manifeste que nous sommes affectés par le passé, tout en critiquant une conception autoritaire et normative de La Tradition.²⁰ À la tradition de la critique des traditions, il oppose le pluralisme éthique des traditions redécouvert non comme un problème, mais comme un riche espace d'expériences pratiques à partir duquel déployer une interprétation renouvelée des situations inédites qui s'ouvrent à nous. Les discussions éthiques, qu'elles concernent la fin de vie, la vie commençante ou le statut des générations futures, même inouïes en raison des innovations techniques qui les ont générées, ne peuvent pas nous décontenancer au point de nous empêcher de juger. Bien au contraire, la discussion des cellules de conseil y découvre des potentialités inexploitées que ces situations réactivent et qui invitent à l'invention, à la créativité.

Nous ne serons pas aussi long à propos des autres traditions éthiques qui ont investi la bioéthique et qui permettent de situer l'originalité du projet ricœurien. Observons qu'elles sont passées par le biais de migrations conceptuelles souvent liées à des voyages d'études de médecins continentaux en direction des États-Unis et du Canada. Il faudrait en faire l'histoire, notamment dans le va-et-vient entre bioéthique d'inspiration analytique nord-américaine *versus* bioéthique continentale. Nous nous contenterons de dire que la sagesse pratique ricœurienne, qui dialectise en une synthèse ajournée le pôle téléologique de l'éthique et le pôle déontologique de la morale, ne saurait se confondre ni se réduire avec un "principism" ni avec une casuistique. Typique d'une translation sans traduction d'une tradition éthique nord-américaine en contexte continental est le "principism" de l'éthique médicale des principes. Tel est le rôle qu'a pu jouer le livre de Tom Beauchamp et James Childress, *Les principes de l'éthique médicale* (1979).²¹ On a cru trouver dans ses quatre principes-repères (non malfaisance, bienfaisance, justice, autonomie) un solutionnisme éthique, un discours de la méthode du discernement bioéthique enfin capable de nous orienter infailliblement dans l'action au moment où la médecine ouvrait comme jamais les possibles. Mais cela était abstrait, au risque de délaisser le sens des situations.

Quant à la néo-casuistique,²² elle a pu tendre à dissoudre le principe dans la dilution des circonstances, en mettant au jour l'existence de nouveaux cas à évaluer; nouveaux soit en raison d'un changement des circonstances; soit en raison de l'introduction de considérations inaperçues à propos d'un cas précédent; soit en raison de l'innovation par des techniques inédites (ex. la maîtrise de la procréation humaine) décalées eu égard aux réponses anciennes. Ricœur ne cède pas à la tentation de confondre contextualisme et casuistique. Là où la casuistique tend à "consentir à transformer en règle l'exception à la règle,"²³ le contextualisme se définit comme "une mise en contexte de l'exigence d'universalisation."²⁴ Et Ricœur de préciser "Ni universalisme abstrait, ni relativisme enfermé dans le particulier concret, sa sagesse pratique se comprend comme un contextualisme des universels en contexte."²⁵ Il s'agira donc d'inventer des pratiques instituées de

la délibération éthique qui laissent à ces universels en contexte la possibilité de se déployer, de retentir, permettant un travail effectif de l'imagination éthique et de la créativité pratique. À cette fin la sagesse pratique ne s'entend pas comme un programme à appliquer mais bien comme un processus à laisser se déployer: la tension entre universel et histoire, principe et situation. Cette tension maintenue vivante permet d'explorer en imagination des possibles, de travailler à pluraliser les réponses pratiques en sortant des approches binaires ou manichéennes, osant la voie du tiers lieu de l'utopie concrète. Le travail de l'éthique clinique de Lazare Benaroyo,²⁶ d'inspiration ricœurienne, est l'expression qu'une telle entreprise est réalisable. Elle s'impose d'inventer face à une situation clinique la recherche d'une pluralité de résolutions (et non de solutions) envisageables, y compris en sortant du cadre des usages habituels et de la binarité des arbres de décision.

La sagesse pratique résiste ainsi à une réduction de l'éthique à la logique en termes d'arborescence comme le font les arbres de décision que mobilise la théorie des jeux dont nous parlerons dans la section suivante.

La cellule de bon conseil redonne au concept de conseil sa portée capacitante. Le conseil n'est ni l'argument autoritaire du conseiller qui considère la situation de surplomb en imposant son autorité hiérarchique et verticale ; ni la proposition mécaniste d'une méthode clé en main de résolution des conflits à la manière de la rationalité instrumentale de l'expertise éthique que portent, parfois caricaturalement, "les métiers du conseil." La cellule de conseil s'envisage comme l'institution d'un espace et d'un temps où il est possible de travailler à une reconfiguration de la situation à évaluer en y étant inventif pour parvenir à épeler comment peut s'y déployer notre motivation profonde d'une vie bonne. Le rempart à la "colonisation administrative du monde vécu" que Ricœur dénonce, tout comme la dénonce également Habermas, n'est donc pas la discussion seule, trop formelle, abstraite et indifférente au fait que nos raisons d'agir ne sont pas toutes des raisons.

La sagesse pratique, telle que Paul Ricœur la conçoit, n'est pas concevable sans la mise en œuvre d'institutions, ou du moins de dispositifs accompagnant l'innovation pratique, ou plus fermement encore l'invention morale. Il les nomme des cellules de conseil. Inventivité pratique qui articule éthique et institution, la cellule de conseil maintient l'institution en ouverture d'elle-même en étant disponible en imagination à ce qui se présente. Une de ses tâches est de soutenir une "appréciation [...] qui ne peut manquer d'incorporer des estimations marquées par le même style de traditionalité que les héritages culturels, arrachés à leur sommeil dogmatique et ouverts à l'innovation."²⁷ Cette innovation morale renvoie fortement à l'anthropologie ricœurienne de l'homme capable et singulièrement de l'homme capable d'initiative, interrogeant alors la capacité que peut avoir l'institution ou la cellule de conseil de soutenir, et non de brider, cette capacité d'initiative. L'initiative, Ricœur l'analyse en quatre phases: "premièrement, je *peux* (potentialité, puissance, pouvoir) ; deuxièmement, je *fais* (mon être, c'est mon acte) ; troisièmement, j'*interviens* (j'inscris mon acte dans le cours du monde: le présent et l'instant coïncident) ; quatrièmement, je tiens ma promesse (je continue de faire, je persévère, je *dure*)."²⁸ Cette capacité à commencer qu'est l'initiative ne s'entend toutefois pas comme une capacité à commencer "tout de nouveau dès les fondements" comme le ferait une philosophie de l'intuition intellectuelle de type cartésien. Elle est herméneutiquement comprise. C'est dire qu'elle ne peut se dissocier du contexte au sein duquel elle se déploie, se précise et se stylise. On en veut pour preuve, à la suite des analyses de Gadamer

sur le statut du préjugé compris comme précompréhension pratique dans le domaine de l'action, le fait qu'il n'a pas été possible pour Descartes de faire autre chose que d'élaborer une morale provisoire; essentiellement, et non accidentellement, provisoire. Cela tient à ce que dans le domaine de l'agir nous sommes toujours déjà embarqués, pris dans des traditions, des options, des valorisations, un univers symbolique dans la texture duquel nous nous déchiffrons. "L'action humaine est donc symbolique au sens où elle est traversée par des médiations imaginaires. C'est pourquoi le symbole constitue une voie d'entrée privilégiée dans l'éthique. [...] 'Initier' une action, c'est donc continuer d'agir à l'intérieur d'une tradition qui a déjà évalué des raisons d'agir."²⁹ Cette analyse de l'initiative est importante parce que ce qu'elle fait apparaître c'est ce que peut avoir de délétère une institution qui bride cette capacité d'initiative des travailleurs. Ainsi les soignants, dans le domaine de la bioéthique, s'ils souffrent au travail dans les représentations qu'ils ont du sens de leur initiative, c'est en raison d'un contexte institutionnel dominé par une tradition morale (l'utilitarisme et ses méthodes de management) qui écrase la riche complexité des traditions éthiques et la mémoire de l'agir présente dans l'ethos des communautés soignantes. Il impose l'amnésie d'un référentiel de bonnes pratiques isonormées dont le nom est aujourd'hui "la démarche qualité." L'initiative, individuelle tout d'abord, collectivement reprise ensuite, s'entendra donc plutôt comme une capacité à ouvrir du possible, à faire varier, dans des innovations pratiques, les contextes d'action pour y faire advenir du nouveau, du natal, de la surprise. Restituant sa contingence au réel, l'invention morale inscrit un acte de liberté dans le cours du monde plutôt que dans un nulle part utopique ou dans un couloir néolibéral idéologiquement prédéfini. Disant cela, nous arrivons à la croisée entre éthique et économie, en raison du fait qu'une part des enjeux bioéthiques est liée à une réalité nouvelle: la prise de conscience qu'il y a une économie de la santé, une industrie de la santé. Mais également en raison du fait que le monde humain connaît différentes sphères, au sens de Walzer que Ricœur aime à citer. Nous sommes ici à une intersection délicate, qui relève également d'une montée en généralité, entre santé et économie, confrontant ce qui de la valeur de la santé ne saurait être formulé dans le langage du prix

L'économie, la théorie des jeux et le libre jeu.

C'est du point de vue d'une anthropologie de l'homme capable, pensée comme préface indispensable à une pensée de l'action dans ses dimensions éthiques, économiques et politiques, que Paul Ricœur questionne l'activité économique. L'interrogation n'est pas qu'épistémologique mais éthique. Elle porte sur une science économique, étrangement tenue pour une science exacte, ayant coupé les ponts avec l'éthique, à la différence de ce que l'on pouvait trouver dans les éthiques grecques par exemple.

La constitution de l'économie en science exacte d'un domaine autonome et spécialisé des affaires humaines n'a de sens que portée par un mouvement spirituel, celui de l'individualisme moderne. L'homo oeconomicus, c'est l'individu moderne, sans racines et sans liens, encombré de soi-même dans une solitude désolée. La science dont cet individu est le véritable enjeu ne peut établir son autonomie et surtout sa souveraineté qu'au prix de regrettables processus réducteurs et simplificateurs.³⁰

Avec cette critique d'une économie émancipée des sciences sociales et de ses implications éthiques et politiques, Ricœur rejoint les analyses de l'économiste Amartya Sen et celles de la

philosophe Martha Nussbaum avec lesquels il partage à la fois une importance redonnée à l'imagination éthique, une valorisation des narrations (conte *versus* compte) et la nécessité d'une sagesse pratique qui installe un élément d'extériorité dans une modélisation économique qui réduit l'éthique à une variable ou un calcul. En effet, en économie mathématique "l'aléa moral n'a pas grand-chose à voir avec l'éthique."³¹ L'adjectif "moral" nous trompe, n'ayant rien à voir avec une question de vertu. Il désigne essentiellement un calcul relatif à un partage de risque.

Sur ce point la grande proximité entre les analyses de Ricœur, celle de l'économiste indien Amartya Sen et celles de la philosophe Martha Nussbaum, eux aussi lecteurs d'Aristote, tient à ce que leur concept de la raison pratique mobilise le rôle de l'imagination dans une sagesse pratique qui leur permet de se démarquer de l'anthropologie tronquée du libéralisme économique qui réduit les intérêts et les motivations des agents économiques, devenus des "idiots rationnels" dit Sen, au seul calcul d'intérêt. En ce sens l'homme capable ricœurien qui sait l'importance du monde humain comme monde d'institutions et les capacités au sens de Sen, entendues comme cet "ensemble de vecteurs de fonctionnements, qui reflètent la liberté dont dispose actuellement la personne pour mener un type de vie ou un autre," consonnent. L'acteur n'est pas l'agent pas plus que l'action, en raison de la visée de la vie bonne qui l'unifie, ne se réduit en une analytique d'activités. L'enjeu anthropologique majeur d'une éthique de l'économie, qui n'oublie pas que cette dernière est aussi une science sociale, est de ne pas voir le monde des valeurs absorbé par le seul économisme. Mais pour Ricœur, à l'époque contemporaine, l'enjeu s'est déplacé. Il ne s'agit plus tant d'opposer capitalisme à socialisme, que de travailler à discuter l'herméneutique tronquée qu'est devenue l'économie mathématique qui, à trop vouloir mettre l'accent sur les dimensions structurelles des échanges marchands, en vient à obérer les motivations multiples, les attentes de sens, les désirs de vie bonne irréductibles à des envies qui ne sont que des stimulations individualisées encouragées par la rivalité mimétique qui anime les échanges marchands.

Nous devons placer la cité marchande (cf. Boltanski) par rapport aux autres modes d'allégeance à des cités, non basés sur des biens marchands. Autrement dit, il ne s'agit pas de lutter contre le capitalisme sur le plan marchand, mais de savoir ce qui n'est pas marchand. On retrouve là les problèmes éthiques [...] quand on cherche à définir ce que l'on ne peut définir en termes d'achat ou de vente: l'éducation, la santé, la citoyenneté.³²

Ce que Ricœur travaille à faire en explicitant ce qu'il en est du désir humain comme motivation profonde, Amartya Sen le fait en son champ lorsqu'en économie, on pense à son travail sur l'indice de développement humain, des évaluations fortes concernant la santé ou l'éducation sont prises en compte pour définir de façon robuste la valeur. Cette place faite au désir et à la motivation s'explique dans l'anthropologie que dessine la liste des dix capacités fondamentales que proposent Martha Nussbaum. Un étonnement, pour qui lit Nussbaum, tient à ce que dans la liste des dix capacités centrales, elle donne une place de choix à la raison pratique, à l'imagination et au jeu. Il faut s'étonner de cette déroutante présence qui donne soudain au jeu du sérieux, pour utiliser un mot de Gadamer, ne réservant pas ce dernier aux enfants, même si dramatiquement dans son esprit cela renvoie terriblement aux enfants sans enfance, esclaves. Cette place faite au jeu et à l'imagination pose qu'ils viennent rouvrir ce que les logiques de la mécanique sociale paraissent ne cesser de clore: la voie de possibles et de capacités d'initiatives. Nussbaum écrit ainsi, contre ce que voile le voile d'ignorance rawlsien, qu'un "ordre politique récent doit garantir à tous les citoyens... l'imagination. Être capable d'utiliser son imagination et de penser en lien avec

l'expérience et la production d'œuvres et d'événements de son propre choix, religieux, littéraires, musicaux, etc. [...] Le jeu. Être capable de rire, de jouer, de jouir de loisirs."³³

La cible de la critique se porte sur une science de l'action dont la configuration épistémologique, reposant sur une décision éthique de type conséquentialiste, se concentre sur l'usage économique de la théorie des jeux. Certes nous prenons le concept de jeu en un sens fort, très différent de celui qu'on lui reconnaît en économie, au risque du malentendu, et Ricœur n'est pas le théoricien du plaisir du jeu mais éventuellement du rôle éthique d'un libre jeu des facultés entre elles dirait-on dans un langage kantien. Mais cette différence nous paraît précisément significative de la subversion du vocabulaire de l'éthique par l'économisme si l'on pense à l'usage, à contrepoids de considérations éthiques, qu'il fait des concepts de morale, de valeur, de coopération dans les jeux dits coopératifs ou de jeu. Certes, en elle-même, la théorie des jeux relève des mathématiques et n'est en rien machiavélique. Elle ne fait que chercher à "mettre au jour les principes mathématiques complets qui définissent le 'comportement rationnel' des participants d'une économie sociale, et d'en déduire les caractéristiques générales d'un tel comportement."³⁴ Empruntant son nom aux jeux de société dont elle a fait la théorie, la théorie des jeux est bien plus vaste. Elle concerne toutes ces situations qu'analyse l'économie mathématique où chacun, dans une interaction, doit fournir une argumentation rigoureuse, au sens où on l'entend en mathématique, pour la justifier. Mais le problème n'est pas là. La difficulté tient à ce que l'on invoque souvent les mathématiques, depuis la statistique jusqu'à la modélisation réifiée, dans une sorte d'argument d'autorité, pour légitimer la prétention de l'économie de marché à régir la totalité de l'ordre social. Ce que contribue également à faire, sur le registre symbolique, la prétendue existence d'un prix Nobel d'économie, qui n'est pourtant qu'un prix de la banque de Suède. Plus encore, il y a autour de l'économisme une question épistémologique et idéologique qui n'est pas sans rappeler le débat Ricœur/Lévi-Strauss concernant la positivité du structuralisme. Du positivisme comme méthode au positivisme comme philosophie, on voit l'économie opérer un glissement. Celui existant entre une herméneutique qui décode et une herméneutique qui déchiffre. Pour la première, c'est l'herméneutique tronquée de signes – les indicateurs qu'affectionnent les économistes – qui met au jour des éléments structuraux et invariants dans les interactions et les échanges. Elle s'appuie sur une définition très pauvre et restrictive des intérêts humains. L'intérêt y est compris comme "un appétit du gain, une passion froide à la constance prévisible et digne de confiance, 'ne saurait mentir'."³⁵ Pour la seconde, les pratiques humaines et le sens qu'elles tentent de donner à leurs activités est loin d'être secondaire de sorte que la logique des échanges ne dit pas tout de la surabondance de la logique du don qu'elles mobilisent aussi. Il y a de l'événement au cœur du plus structuré. Pour cette dernière il devient légitime de se demander "si la science exacte d'une activité importante, mais partielle, et en outre soumise à une considérable abstraction – la science économique –, n'a pas redonné vigueur à la question [...] de savoir à quel prix la sphère économique a pu s'élever à la totalité des activités humaines."³⁶

On répondra à cette question à partir précisément du concept d'invention morale. Penser l'action économique peut être fait du point de vue de l'action déjà faite: celle qu'étudient les statistiques, les régularités comptables mettant au jour une composante structurelle de l'activité économique. Telles sont les règles du jeu (*game*) que va travailler à mettre au jour en économie la théorie des jeux. Mais on peut également penser l'action économique, et ici le choix du vocabulaire est décisif, en partant non pas des activités déjà faites, et donc du concept de l'agent économique, mais en travaillant plutôt sur la capacité d'initiative qui mobilisera la part des acteurs de

l'économie. On se situera ici du point de vue des actions possibles, ouvertes à l'initiative qui suscite les capacités de créativité des acteurs et notamment celle de jouer (*playing*) avec les règles. Dans cette perspective la sagesse pratique, dans le champ de l'agir économique qui n'oublie pas que ce dernier élève des affaires humaines, entretiendra un rapport critique avec la science de l'action. Elle se cristallise dans l'opposition *homos ludens* versus *homo oeconomicus*. Là encore, c'est l'univers symbolique de l'action qui fait l'objet d'une interrogation, questionnant comment l'analyse économique de la valeur, de ce qui a de la valeur, finit par l'appauvrir et à en réduire l'expressivité, le symbole en économie n'ayant finalement plus d'autre portée que celle d'une pauvre signalétique mathématique. Entre déterminisme et liberté, nous sommes ici à la frontière entre des considérations de type épistémologique concernant l'économie mathématique – et singulièrement à un champ central "l'indétermination des équilibres stratégiquement stables" –, et leurs implications éthiques concernant la liberté, la marge de manœuvre des acteurs qu'elle modélise.

Dans ce cadre parler d'invention morale suppose de ne pas confondre l'imagination et l'innovation. L'imagination, comme cette faculté du possible pratique qui n'est pas sans règles, joue avec la règle dans sa puissance de déformation et d'individuation, telle qu'on la trouve dans les narrations des acteurs. L'innovation, qu'incite voire qu'exige l'activité économique, est plus formelle. Elle enferme la créativité dans des dispositifs extrêmement contraints qui la délimitent et la finalisent. La première déforme le cadre ; la seconde en accepte les frontières. Au sein de la dialectique de la structure et de l'événement, des légitimes objectivations du social et du déterminisme aliénant la liberté, l'enjeu est de promouvoir et de soutenir l'homme capable (d'imaginer, de jouer, de raconter), c'est-à-dire de mettre du jeu dans les situations pour y devenir sujet d'une vie, individuellement ou collectivement. Les enjeux narratifs, des récits et des contre-récits sont ici importants, car au récit de la gouvernance par les nombres pour laquelle ne compte que ce qui se compte, on peut opposer d'autres narrations, une forme de contes plus sensibles à ce qui est contingent, individuant, surprise de la liberté. L'acte de raconter, en déployant narrativement une inventivité, porte un enjeu éthique. "Raconter c'est déployer un espace imaginaire pour des expériences de pensée où le jugement moral s'exerce sur le mode hypothétique."³⁷ Mais davantage encore, il y a dans la puissance du récit et dans l'imagination littéraire une attention aux émotions, aux raisons d'agir qui ne sont pas toutes rationnelles, et à l'irréductibilité des contextes qui fait de celle-ci une puissance de subversion et pas seulement de distraction.

La science économique doit se construire sur des données humaines, telles que les romans comme celui de Dickens (*Temps difficile*) nous les révèlent à l'imagination, et la science économique devrait rechercher un ensemble de fondements plus complexe et philosophiquement plus pertinent. [...] Il y a de bonnes raisons de croire qu'une approche qui intègre le type de perspective que je crois trouver dans la littérature permet une forme de modélisation et de mesure qui est plus féconde du point de vue prédictif, et plus à même d'orienter les mesures, que les autres méthodes proposées par la science économique. [...]³⁸

Il y aurait là un dialogue à approfondir entre Nussbaum et Ricœur que nous ne ferons que signaler. La puissance de la narration littéraire tient à ce qu'elle investit l'interstitiel, la fulgurante surprise de l'événement, la contingence qui développe les capacités morales par l'intériorisation des enjeux engagés dans les situations. En cela, elle s'oppose à l'économisme qui ne fait exister que ce qui se mesure, se compte et se décompte.

La sagesse pratique résiste à la conclusion hâtive pour maintenir ouverte la disponibilité qui accompagne le mouvement créatif du désir d'être qui se déploie dans le temps traversé d'une vie et de ses différents contextes. La sagesse pratique ricœurienne est peut-être la forme finale qu'a pu prendre la poétique de la volonté à la recherche de laquelle Ricœur était parti dans ses travaux initiaux. Si tel est le cas cette poétique de l'éthique fera siens ces mots de Philippe Jaccottet dans *Éléments d'un songe*: "Nous devons plutôt changer avec les heures et les années en maintenant toujours ouvert l'espace qui est derrière nous, celui qui est devant nous (tout étoilé d'obscur ignorance), et celui qui nous entoure." Cette ouverture, l'éthique la trouve une dernière fois dans la dimension festive qui la caractérise aussi. Car une des formes qu'il est possible de donner à l'invention morale dans la vie pratique se tient dans cet entre-deux de l'esthétique et de l'éthique qu'est le festif. Souvent l'éthique médite sur les actions ratées (échec, faute et solitude) ou les catastrophes pratiques. Mais il est possible, voire nécessaire, sans pour autant qu'il s'agisse là de complaisance, de penser à célébrer la dimension éthique des actions réussies. La joie des possibles coïncidences à soi – dans la bonne décision, la joie du travail bien fait, le plaisir de coopérer – rappelle que l'éthique est et demeure du côté du désir de plus de vie dans sa vie. La sagesse pratique nous inviterait ainsi à enquêter sur les "formes discrètes du festif," sur ces moments de réussite et "d'expérience vive de la reconnaissance dans un rapport de cadeau, d'échange, de bienfait."³⁹ Ils signalent une gratitude qui chante la joie d'être au monde. Cette célébration liée au bon usage de la sagesse pratique jette alors un nouveau regard sur cette dernière. Si agir est porté par le tragique, il y a aussi dans le festif, le ludique voire même le comique, une portée éthique. Une forme de coïncidence joyeuse réussie de soi à soi, avec les autres et le monde s'y donne. Elle réveille le regard que nous portons sur nos manières de faire monde ensemble. N'est-ce pas ce que les grecs célébraient lorsque, à côté de la *poiësis* et de la *praxis*, ils parlaient de *l'ergazasthai*, cette participation heureuse à la prodigalité de la nature, engagée dans les fêtes des moissons et des vendanges? N'est-ce pas aussi ce que nous cherchons à inventer pour résister à l'aliénante et triste gestion du monde lorsque des utopies concrètes tentent de réinventer aujourd'hui le sens d'un commun partagé et désirable?

- ¹ Paul Ricœur, *Politique, Économie et société. Écrits et conférences 4*, (Paris, Seuil, "la couleur de idées", 2019).
- ² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990), 200.
- ³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 200.
- ⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 201.
- ⁵ Marta Nussbaum, *L'art d'être juste. L'imagination littéraire et la vie publique*, trad. Solange Chavel, (Paris, Climats, 2015 [1995]).
- ⁶ Paul Ricœur, "De la morale à l'éthique et aux éthiques" (2000) dans *Le Juste 2* (Paris, Éditions Esprit, 2001), 56.
- ⁷ Paul Ricœur, "Morale, éthique et politique" (1993) repris dans *Politique, Économie et société*, 96.
- ⁸ Jean Nabert, *Éléments pour une éthique*, (Paris, Aubier, 1992).
- ⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 198.
- ¹⁰ Paul Ricœur, "Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt" (1994), dans *Le Juste 1* (Paris, Éditions Esprit, 1995), 144.
- ¹¹ Le premier niveau de jugement peut être "appelé prudentiel (le terme *prudentia* constituant la version latine du grec *phronesis*): la faculté de jugement (pour utiliser la terminologie kantienne) est appliquée à des situations singulières où un patient individuel est placé dans une relation interpersonnelle avec un médecin individuel. Les jugements proférés à cette occasion exemplifient une sagesse pratique d'une nature plus ou moins intuitive résultant de l'enseignement et de l'exercice." Paul Ricœur, "Les trois niveaux du jugement medical," (1996) dans *Le Juste 2*, 227-8.
- ¹² Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 313.
- ¹³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 329.
- ¹⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 319.
- ¹⁵ "Paul Ricœur ou la confrontation des héritages," entretien par Philippe Cournarie, Jean Greisch, *Revue France Catholique*, 2338-17, janvier 1992.
- ¹⁶ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 312-3.
- ¹⁷ Sur ce point voir "Levinas et le soin. Entendus et malentendus," (Jean-Philippe Pierron, Bernard Schumacher et Agata Zielinski, dir.) *Revue Éthique Politique et Religion* (Paris, Classiques Garnier, 2019).
- ¹⁸ Paul Ricœur "Herméneutique et critique des idéologies," dans *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II* (Paris, Seuil, 1986), 333-61.

- ¹⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 333.
- ²⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit, III* (Paris, Points/Essais, 1983).
- ²¹ Tom Beauchamp et James Childress, *Les principes de l'éthique médicale*, trad. Martine Fisbach (Paris, Les Belles Lettres, 2008 [1979]).
- ²² Serge Boarini, *La casuistique classique. Genèses, formes, devenir*, Ed. de l'université de Saint-Etienne, 2009.
- ²³ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 312-3.
- ²⁴ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 333.
- ²⁵ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 336.
- ²⁶ Lazare Benaroyo, *Éthique et responsabilité en médecine* (Chêne-Bourg, Médecine & Hygiène, 2006).
- ²⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 316-7.
- ²⁸ Paul Ricœur, "L'initiative"(1986) dans *Du texte à l'action* (Paris, Points Essais/Seuil, 1998), 301.
- ²⁹ Ricœur, Textes choisis et présentés par Michael Foessel, Introduction "Paul Ricœur ou les puissances de l'imaginaire," (Paris, Points/Seuil, 2007), 19-20.
- ³⁰ Paul Ricœur, "L'argent: d'un soupçon à l'autre" (1992) dans *Politique, Économie et société*, 207.
- ³¹ Gaël Giraud, *La théorie des jeux*, (Paris, Champs/Flammarion, 2009 [2000]), 10.
- ³² "Paul Ricœur ou la confrontation des héritages," entretien par Philippe Cournarie, Jean Greisch, *Revue France Catholique*, n° 2338-17 janvier 1992.
- ³³ Martha Nussbaum, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste?*, trad. Solange Chavel, (Paris, Climats, 2012 [2011]), 55-7.
- ³⁴ John von Neumann, Oskar Morgenstern, "Zur Theorie der Gesellschaftsspiele," *Mathematische Annalen*, 100, trad. Gaël Giraud, 295-320.
- ³⁵ Ricœur, "L'argent: d'un soupçon à l'autre," 204.
- ³⁶ Ricœur, "L'argent: d'un soupçon à l'autre," 211.
- ³⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 200.
- ³⁸ Nussbaum, *L'art d'être juste*, 46.
- ³⁹ Ricœur, "La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don" (2003) dans *Politique, Économie et société*, 326-7.