

Recension

Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Paris: Cerf, 2006), pp. 512.

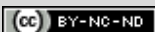
Philippe Lacour

Université Fédérale de Brasilia, Brésil

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 7, No 2 (2016), pp. 200-203

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2016.385

<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](#).

Recension

Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (Paris: Cerf, 2006), pp. 512.

L'étude de J. Michel tente une synthèse de la philosophie de Ricœur, en affrontant la délicate question de l'unité d'une œuvre prolixe et gigogne. Là où certains insistent sur la condition humaine (D. Jervolino) ou l'imagination (J.-L. Amalric, M. Foessel), Michel centre son enquête sur l'agir humain, dont il distingue trois niveaux complémentaires: l'anthropologie et la théorie de la subjectivité (chap. 1-2) servent de soubassement à une épistémologie des sciences de l'homme (chap. 3-5), qui elle-même fonde les normes éthiques, politiques et juridiques (chap. 6-9). À la méthode classique du commentaire soulignant la cohérence interne de l'œuvre, Michel ajoute une problématisation bienvenue, par son souci de recontextualisation des thèses ricœuriennes au sein des principaux débats intellectuels traversés, et d'arbitrage de certaines interprétations lors de la réception de l'œuvre. La thèse de l'auteur est que la pensée normative de Ricœur (dont l'origine est la hantise du mal qui fait obstacle à la visée de paix) travaille médiatement aussi bien son anthropologie philosophique (l'intersubjectivité introduit une dimension éthique et politique au cœur de l'identité personnelle), que son épistémologie des sciences humaines (l'herméneutique est surdéterminée par des conflits éthiques et politiques). De même, sa croyance religieuse, si elle n'exerce pas une influence directe (Bouchindhomme), a bien des effets indirects – contrairement à ce que prétendent J.-L. Schlegel, O. Mongin et Ricœur lui-même. Michel reconnaît une difficulté dans sa lecture (le fondement des normes est problématique, 472), mais il en impute la responsabilité au "modernisme paradoxal" de Ricœur (à mi-chemin de l'historique et de l'universel).

(I) Michel étudie d'abord l'ambition d'une philosophie réflexive sans autofondation, et montre que la conception ricœurienne du sujet n'est ni opposée aux philosophies du dehors (O. Mongin), ni complètement réductible à une variante déconstructionniste (R. Rochlitz). Ricœur reste en fait fidèle à l'interprétation nabertienne du cogito, plus "désirante" que "cognitive," qui fait de la réflexion une médiation et non une donnée de la conscience. D'où l'articulation de la subjectivité sur l'archéologie (inadéquation à soi) et la téléologie (apprentissage réflexif des signes). L'influence de l'existentialisme marcellien sur le refus de l'égologie idéaliste explique, par ailleurs, le projet d'une philosophie de la volonté, par défiance à l'égard de la représentation. Contre l'interprétation discontinuiste de B. Stevens, Michel montre clairement que le projet herméneutique prolonge l'orientation réflexive – d'où l'orientation critique (épistémologique) de son herméneutique. Il souligne bien l'existence d'une coupure fondamentale, mais, selon sa lecture fondamentalement éthico-politique, celle-ci concerne le passage de la solitude d'un sujet faisant retour sur soi au "tournant de l'intersubjectivité." Toutefois, rappeler tout ce que Ricœur doit à Levinas, et ce qui l'en éloigne (108-19), suffit-il pour conclure que son anthropologie est fondamentalement ambiguë pour des raisons religieuses (l'homme n'est pas maître du sens)? Et l'évolution de l'herméneutique (de la découverte d'un sens caché à la réduction de la polysémie) peut-elle être imputée à une ambivalence politique concernant la modernité (comme ses critiques,

Ricœur placerait le cogito dans l'être; comme ses avocats, il penserait celui-ci comme effort d'élucidation réflexive)?

(II) Les problèmes soulevés par l'épistémologie des sciences humaines ne sont pas une simple excroissance de la philosophie pratique de Ricœur, mais un développement nécessairement requis par une anthropologie faisant de l'apprentissage des signes sa médiation réflexive. Michel interroge la pertinence d'un fondement de ces disciplines sur l'interprétation des textes, en posant le problème de l'objectivité et de la conciliation de l'explication et de la compréhension, et en insistant sur l'originalité de l'herméneutique de Ricœur, à la fois ontologico-anthropologique et critique (épistémologique). Michel prend ses distances par rapport à l'interprétation anti-heideggerienne de J. Greisch et celle, discontinuiste, de J. Grondin (158): la même orientation prévaut même si, après le détour par la psychanalyse, qui "sécularise" l'herméneutique (138), le passage au texte en marque un infléchissement important, qui ménage un point de vue compréhensif sur le sens des phénomènes sociaux et historiques.

Michel a le mérite de bien mettre en perspective les différents écrits de Ricœur touchant l'histoire, dans ses aspects méthodologiques, épistémologiques et ontologiques. De façon contestable, il soutient toutefois que la question du temps distingue cette discipline de toutes les autres sciences sociales, et que la temporalité originaire du *Dasein*, tempérée par le concept arendtien d'action, fournit la clé de l'interprétation de la *Méditerranée* de Braudel. Contre Rochlitz, il a raison de souligner que c'est de façon constante que le passé est conçu comme analogue ontologique (la lieutenance, représentation médiante). Il est toutefois douteux que le "réalisme critique" de Ricœur (ni positivisme, ni relativisme) serait intenable touchant la Shoah (208), puisque ce n'est pas dans une perspective ontologique (où, par définition, chaque événement est singulier), mais morale, que cet événement est unique (d'une singularité exceptionnelle). De même, le caractère prétendument problématique de la dissociation entre travail de mémoire et devoir de mémoire, et le plaidoyer pour un juste devoir de mémoire peut sembler porter à faux, dans la mesure où il redouble inutilement l'effort ricœurien en faveur d'une "juste mémoire." En outre, la critique du "conservatisme" de Ricœur plaidant pour la "réconciliation nationale" paraît manquer sa cible, puisque celui-ci insiste sur la fécondité morale *finale* du travail de l'historien (le fait que l'exhumation de points douloureux soit facteur de discorde, n'empêche nullement ces débats de rendre possible, *in fine*, un récit commun). Discutable est enfin l'idée que ce sont les aspects anthropologiques (heideggériens) qui permettent de comprendre la position épistémologique de Ricœur et les enjeux éthico-politiques posés par la maîtrise de la mémoire: que l'histoire du climat soit sans lien à la mémoire (argument de C. Pomian) n'empêche pas qu'elle s'appuie sur des documents (donc des témoignages).

Touchant les autres sciences sociales, Michel souligne bien que le souci de Ricœur est d'extraire l'action de l'événement pour mieux en analyser la configuration de manière objective et, à la faveur de l'analogie du texte, de dépasser l'opposition stricte entre expliquer et comprendre, au profit d'une articulation dialectique. Il croit pouvoir objecter que cette approche ne vaut guère pour la microsociologie interactionniste et l'ethnométhodologie (236), mais l'objectif de Ricœur n'est pas tant de penser la science sociale qu'est l'histoire que d'insister sur l'historicité de toute science de l'action. Michel souligne toutefois à raison que le but de Ricœur est de ménager une place à l'explication, son souci premier étant d'éviter à la fois le positivisme des courants structuralo-fonctionnalistes (qui évacuent la compréhension) et le flou des méthodes

microsociologiques ou microhistoriques (qui rejettent l'objectivation par les structures). L'auteur remarque que la question des institutions pose un problème spécifique – Ricœur, refusant de réifier l'esprit, préfère parler d'institutionnalisation. L'un des intérêts de l'étude de Michel est de bien mettre en perspective les idées de Ricœur avec les tentatives de sociologie phénoménologique (Schütz, Berger et Luckmann). Mais il nous semble que son hypothèse de lecture génétique (255) est en revanche moins convaincante. En effet, dans le texte sur Hegel et Husserl, on ne peut dire que Ricœur abandonne l'analogie du texte et de l'action pour une approche intersubjective des sciences sociales, puisqu'il n'y traite pas de l'explication et de l'objectivation, mais de la compréhension (du sens des entités collectives). Dans la suite de son texte, Michel se livre également à une lecture pénétrante de l'interprétation de Mannheim et des concepts pratiques de l'idéologie et de l'utopie. Il en souligne à bon droit certaines ambiguïtés (264 sq.), et soutient de façon pertinente que le progressisme constitue secrètement la norme (éthico-politique) du concept d'utopie. L'arbitrage par Ricœur du célèbre débat entre Habermas et Gadamer fait l'objet d'un commentaire plus ambigu: peut-on y déceler un projet propre de construction d'une herméneutique critique (280), dont le corrélat est un modernisme paradoxal (réformisme) (285)? Michel y voit le souci de se démarquer du positivisme, et veut expliquer par des raisons politiques l'assouplissement herméneutique de l'idéal régulateur communicationnel habermassien (en faisant de l'approche critique une tradition), et la critique du radicalisme de l'abstraction d'un tel idéal et de ses prétentions au surplomb. En ce sens, la philosophie normative est le *telos* de toute la philosophie ricœurienne.

(III) L'enjeu principal de cette réflexion normative est de savoir si les fondements des normes éthiques, politiques et juridiques peuvent s'abstraire, au nom d'une prétention à l'universalité, des situations particulières, des traditions ancestrales et de la particularité des communautés historiques.

Michel retrace bien le développement de l'éthique de Ricœur, d'une vision vitaliste apolitique à une conception aristotélicienne (dans la version désubstantialisée de McIntyre). Plus discutable est l'idée que cette réflexion évolue vers la déontologie (relative) et l'intersubjectivité avant tout sous l'influence de Levinas, et que la première éthique se réfugie, sans disparaître, dans la sphère religieuse de son herméneutique. De même, peut-on voir dans la lecture des apories du formalisme kantien, une interprétation théologique de la déontologie kantienne (316), alors que Ricœur cherche avant tout à ouvrir une brèche téléologique? Tandis que la règle d'or est dans le kantisme (y compris chez Habermas et J.-M. Ferry) un stade inférieur de la moralité, elle est ce qui permet de sortir des apories du formalisme éthique par une sagesse pratique du jugement moral en situation (404). Michel montre bien que cette position intermédiaire échappe à la fois aux objections aristotéliciennes de Peter Kemp (qui fonde l'éthique sur la seule narrativité) et à celles, kantienne, de J.-M. Ferry (qui oppose artificiellement l'ordre narratif à l'ordre argumentatif ou reconstructif du discours), mais il en donne une lecture religieuse (peut-être sous l'influence d'A. Thomasset), au lieu d'insister sur la structure de réciprocité (Hénaff).

Michel interprète tout le parcours politique de Ricœur, depuis le "paradoxe politique," comme une évolution du marxisme et du socialisme vers le libéralisme politique, et de la perspective révolutionnaire vers celle du réformisme. Il montre que l'originalité du kantisme post-hégélien de Ricœur consiste à adopter les principes du libéralisme politique tout en refusant son soubassement anthropologique individualiste. L'*éthicité* ricœurienne désigne la tradition

narrative éthico-politique d'une communauté historique, ou encore les processus d'intersubjectivation (367), qui laissent une place à l'initiative sociale et politique. En expliquant tout ce que le "réalisme éclairé" de Ricœur doit à Arendt (l'autonomie du politique, la distinction entre pouvoir et violence), tempéré par un acte de reconnaissance (un consentement), Michel remarque qu'un tel modernisme et libéralisme restent paradoxaux puisqu'aucun critère de la légitimité d'une expérience politique n'est fourni.

Michel insiste sur la cohérence de la philosophie politique de Ricœur, même si l'influence de Marx le cède progressivement à celle de Rawls. La critique du philosophe américain n'invalide que le *pur* constructivisme, au profit d'une dialectique de la conviction (enracinement dans la règle d'or) et de la critique (mise à l'épreuve procédurale, à fonction désubstantialisante), dont la justification doit être réciproque (contre C. Larmore). Michel montre aussi que la réflexion de Ricœur sur la pluralité des instances de justice (M. Walzer sur l'hétérogénéité des biens sociaux, L. Boltanski et L. Thévenot sur la pluralité des principes de justification) conduit le philosophe à réaffirmer un certain républicanisme.

Marquée par le refus du positivisme, la question juridique permet de passer d'un souci pour le mal politique à une méditation sur la paix. Michel pointe un paradoxe du libéralisme de Ricœur, qui insiste tantôt sur la primauté de l'individu en soulignant la dimension capable du sujet (les droits de l'homme sont attachés à des potentialités), et tantôt refuse de considérer l'individu en dehors de tout lien social et politique. La façon dont la même difficulté apparaît dans la conception ricœurienne de l'acte de juger est moins claire. Dans la discussion de R. Dworkin, Michel arbitre bien le différend avec P. Bouretz touchant les principes, dont Ricœur préfère donner une reconstruction argumentative, de type habermassien, et il donne raison à J.-M. Ferry qui reproche à Ricœur de confondre la logique de constitution du jugement d'application juridique avec celle de sa validation (445). Il donne enfin de la logique spécifique de l'amour (don), qui échappe à l'équivalence et à la réciprocité, une interprétation religieuse.

Michel a raison de souligner que la philosophie ricœurienne échappe aux dichotomies rigides, en raison du caractère non totalisable de l'agir humain. Mais le champ pratique possède également sa cohérence, fondée sur l'unité analogique de l'agir, où le langage joue un rôle fondamental (organon de la philosophie de l'action et capacité princeps de l'anthropologie). En insistant sur les aspects politiques et religieux, Michel ne parvient pas à sortir d'une qualification *paradoxe* de la philosophie ricœurienne: combinant tradition, modernité, voire post-modernité, réconciliant les contraires. D'où certaines affirmations inadéquates, à nos yeux: l'herméneutique ricœurienne tendrait vers l'hétérodoxie, elle aurait une faculté peu commune à la conciliation (aristotélisme sans substantialisme éthique, kantisme sans autofondation, hégélianisme sans Esprit), au prix d'une évacuation des paradigmes fondateurs. On peut se demander si l'auteur n'abonde pas ainsi dans le sens de ceux qui font de Ricœur un éclectique à tendance irénique, sans véritable rigueur, et un philosophe chrétien (470 sq.). Selon nous, si on se place d'un point de vue logique, l'ambiguïté de sa philosophie pratique disparaît, car la constitution et l'évolution de l'herméneutique de Ricœur (y compris l'arbitrage du débat entre Gadamer et Habermas) peut être éclairée par sa théorie du discours, de même que le tournant intersubjectif de l'éthique, la théorie juridique et même la pensée politique ricœurienne.