

## Paul Ricœur au fondement d'une éthique herméneutique et narrative, enracinée dans une ontologie de l'action

Alain Thomasset

Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

### Résumé

Pour Paul Ricœur la préoccupation de l'agir humain est centrale dès l'origine et va s'approfondir tout au long de son œuvre, profitant du long détour des analyses herméneutiques et narratives. C'est le souci de trouver, sous la norme morale qui oblige, la dimension éthique du désir qui oriente et motive l'action qui met d'abord en œuvre une herméneutique des signes, symboles et textes où ce désir du sujet s'est déposé. Mais les récits deviennent essentiels pour décrire l'action de manière à ce que la responsabilité de son auteur puisse être évaluée à hauteur de son identité narrative. À cette responsabilité interprétée et instruite par le biais des récits de la culture, la mémoire et la promesse viennent rajouter la dimension des luttes de la reconnaissance et indiquent une ontologie de la condition historique au fondement de cette éthique. Une éthique qui reste ouverte à une dimension religieuse d'une bienveillance originaire.

*Mots-clés: éthique, herméneutique, narrativité, ontologie, religion.*

### Abstract

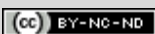
For Paul Ricœur, human action was a central preoccupation already present in his early work and deepening over time, benefitting from a long engagement with hermeneutical and narrative analyses. It is the concern to locate, through obligatory moral norms, the ethical dimension of desire that guides and motivates action that first makes use of a hermeneutic of signs, symbols, and texts in which the desire of the subject has been expressed. But narratives become essential in order to describe action in such a way that the actor's responsibility can be evaluated at the level of his narrative identity. To this responsibility, interpreted and taught by means of cultural narratives, the concepts of memory and promise add the dimension of the struggle for recognition and point to an ontology of the historical condition at the foundation of an ethic that rests open to a religious dimension of an original goodness.

*Keywords: Ethics, Hermeneutics, Narrativity, Ontology, Religion.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 2 (2018), pp. 149-159

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.422

<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](#).

# Paul Ricœur au fondement d'une éthique herméneutique et narrative, enracinée dans une ontologie de l'action

Alain Thomasset

Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris

## Introduction: l'unité fragile d'une œuvre orientée par l'agir humain

Il n'est pas facile de saisir l'unité de l'œuvre de Paul Ricœur, tant ses domaines d'interventions sont nombreux et semblent dispersés. Cette pensée s'est affrontée aux divers courants intellectuels qui ont traversé le XX<sup>e</sup> siècle (qu'il s'agisse de la phénoménologie, du structuralisme, de la psychanalyse, des théories herméneutiques, ou des diverses branches de l'historiographie). Elle s'est forgée, comme Ricœur le dit lui-même, par rebonds successifs de la pensée en s'affrontant aux "apories" que la recherche précédente avait tracées. On peut toutefois émettre l'hypothèse que la question de l'agir humain dans l'histoire permet de rassembler la plupart des recherches du philosophe français. Revenant sur son parcours dans un entretien en 1992, il avoue lui-même son intérêt central pour l'action:

Ma démarche peut être mieux caractérisée dans l'ordre thématique parce qu'en constitue la ligne directrice la préoccupation de l'agir humain. Je me suis d'abord intéressé à la structuration de l'agir sur le plan du volontaire et de l'involontaire, puis au désir dans ses structures inconscientes, puis au rapport entre le narratif et le temporel.<sup>1</sup>

Il n'est pas anodin de constater que l'unité de cette œuvre se cherche, comme pour l'identité de son auteur, à l'aide d'un récit. Les travaux ultérieurs à *Soi-même comme un autre* (1990), représentés par *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) et le *Parcours de la reconnaissance* (2004), ne sont pas venus démentir mais plutôt renforcer cet engagement dans une forte dimension éthique. Il ne faut pas pour autant limiter cette recherche éthique à une simple considération des normes d'action (ce qu'il appellera la morale), car Ricœur ne pense jamais l'éthique sans un lien profond avec une anthropologie et une recherche ontologique qui puisse unifier les diverses interprétations du "soi agissant et souffrant." La préoccupation de l'agir humain peut fédérer les travaux de Ricœur si on la prend dans toute son ampleur: Quel est cet homme faillible et pourtant capable d'agir dans le monde? Quelles sont les conditions de possibilité de cette action? Comment le sujet advient-il à lui-même et se forge-t-il des convictions nécessaires pour intervenir dans l'histoire? Quelle est la place du désir et de la loi, des convictions et des normes, tant au plan personnel qu'au plan de la vie commune de la cité? Comment évaluer l'action? S'il est possible de dire que la visée éthique est centrale, c'est parce que la question du mal et de l'action humaine dans l'histoire constituent le point de départ et d'arrivée de son œuvre et que les longs développements herméneutiques (sur les symboles, les métaphores et les récits)<sup>2</sup> constituent autant de "détours" nécessaire pour s'approprier "notre effort pour exister et de notre désir d'être," qui constituent le fond de notre existence, et où l'éthique s'enracine. L'éthique ricœurienne est donc liée à une herméneutique du soi et à une ontologie de l'action. Développons ces considérations en montrant comment Ricœur

fonde ainsi une éthique herméneutique (1) où les récits occupent une place centrale (2) et qui ouvre sur une considération métaphysique de l'être humain dans le monde (3). Nous terminerons par une considération sur sa dimension religieuse.

## Un lien entre éthique et herméneutique qui s'approfondit

Paul Ricœur développe une éthique que l'on peut dire herméneutique car son approche de la question éthico-morale repose sur une triple interprétation: celle de l'action, celle de l'acteur, celle des textes inspirateurs de l'action. Cette dimension herméneutique s'approfondit au fur et à mesure des travaux du philosophe.

Nous le savons, Ricœur fait commencer son éthique par le désir, "désir de bien vivre avec et pour les autres dans des institutions justes," qui est de l'ordre du bon et du préférable, désir éthique qu'il distingue (sans le séparer) du formalisme de la "morale" issue de Kant qui, sous forme de normes, indique ce qui est à la fois universel et obligatoire.<sup>3</sup> En effet si la morale est auto-nome, et auto-référentielle, au sens où elle indique une détermination mutuelle de la norme et du sujet, où "elle ne présuppose rien de plus qu'un sujet capable de se poser en posant la norme qui le pose comme sujet,"<sup>4</sup> elle ne dit rien du sentiment subjectif d'être obligé. Le problème de la morale kantienne et de nos morales actuelles n'est-il pas précisément qu'elles ne disent rien, ou presque, de notre motivation à entrer dans un ordre moral, à nous laisser guider par un ordre symbolique capable de structurer l'action. Certes Kant parle du respect face à la loi, et des "mobiles rationnels" qui inclinent le sujet moral à "faire son devoir,"<sup>5</sup> mais il faut déployer aujourd'hui la gamme des sentiments moraux, comme par exemple l'indignation ou le refus d'humilier, qui constituent un "vaste domaine affectif irréductible au plaisir et à la douleur"<sup>6</sup> et qui motivent l'action. Ces sentiments moraux font la suture "entre le royaume des normes et de l'obligation morale, d'un côté et celui du désir de l'autre."<sup>7</sup> L'éthique désigne donc d'abord une éthique fondamentale, une éthique antérieure à la morale et qui cherche à éclairer cette dimension du désir de vivre bien. Ricœur va chercher chez Aristote cette dimension téléologique et motivationnelle de la vie morale.

C'est à ce premier niveau qu'une herméneutique est indispensable car le désir d'être de l'homme, son souhait de vivre bien et la nécessité pour la personne de rejoindre le "pouvoir-faire de sa liberté,"<sup>8</sup> n'est jamais accessible de manière directe ou immédiate. Ricœur se sépare radicalement du chemin court de Heidegger, dans *Sein und Zeit*, et considère le chemin long de l'interprétation de soi qui ne peut que s'attester à travers des œuvres et une existence qui doivent être interprétées. La démarche éthique de Ricœur s'enracine dans une vision réflexive de l'existence humaine qui prend pour chemin la médiation longue de l'herméneutique. L'élucidation du désir de bien vivre, n'est pas séparable d'une recherche ontologique sur laquelle nous reviendrons et d'une prise en compte des analyses des sciences humaines (qu'il s'agisse de l'analyse structurale, de la théorie des actes de langage ou de la narrativité) qui constituent la route inévitable de la compréhension de soi. Pour Ricœur, l'éthique est inséparable de la pratique d'une herméneutique des signes, des symboles et des textes, où le sens de l'agir et du pâtir humain s'est déposé. "La compréhension de soi," déclare-t-il, "coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs."<sup>9</sup> Aussi "se comprendre, c'est se comprendre devant le texte et recevoir de lui les conditions d'un autre soi que le moi qui vient à la lecture."<sup>10</sup>

Dans ses derniers travaux, Ricœur revient à la question éthique – qu’il avait d’abord analysée en termes de phénoménologie de la volonté ou de structure du désir –, comme une dimension fondamentale (et peut-être la plus importante) de l’herméneutique du sujet dans l’histoire et la société. C’est le projet d’une phénoménologie de l’homme capable qui prend place progressivement, à travers *Soi-même comme un autre* (1990), *Mémoire, histoire, oubli* (2000) et le *Parcours de la reconnaissance* (2004). L’éthique ricœurienne s’enracine dans une anthropologie philosophique de la personne humaine agissante et souffrante, phénoménologie herméneutique dont *Soi-même comme un autre* donne un très bel exemple. L’action humaine est analysable selon différents registres qui, en quelque sorte, s’ajoutent les uns aux autres: dimensions linguistique, sémantique, symbolique, temporelle et finalement éthique. Ce sont ces différentes caractéristiques de l’action, analysées par les sciences humaines, qui rendent l’action “lisible,” c’est-à-dire susceptible d’être considérée comme un texte. Nous apprenons ainsi que les méthodes de l’interprétation des textes peuvent s’appliquer à l’analyse de l’action humaine, et que cette analyse rend l’action susceptible d’être moralement évaluée.<sup>11</sup>

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur dessine le portrait de l’homme capable sous forme de quatre capacités: “pouvoir dire,” “pouvoir faire,” “pouvoir raconter,” “être responsable” ou “l’imputabilité.” La dimension éthique du soi vient en quelque sorte clôturer cette série de capacités qui décrivent l’identité-ipse du sujet, pris dans une dialectique entre identité et altérité. Chacune de ces capacités est une manière pour le sujet, par un retour réflexif, de se reconnaître lui-même dans son identité (narrative) et sa responsabilité (qui n’est pas illimitée). Dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Ricœur poursuit cette phénoménologie et adjoint aux quatre capacités décrites précédemment les deux figures de la mémoire et de la promesse. Le *Parcours de la reconnaissance* souligne l’importance de ces nouvelles figures qui obligent à prendre en compte la fragilité des formes de reconnaissance liées aux capacités.

[Dans *Soi-même comme un autre*] on s’était autorisé à traiter les divers modes du pouvoir faire, de l’aptitude à pouvoir dire et pouvoir faire, de l’aptitude à raconter et jusqu’à l’imputabilité, sans donner un poids égal aux non-pouvoirs qui leur correspondent [...]. Or, on ne peut se permettre une telle impasse avec la mémoire et la promesse; leur contraire fait partie de leur sens: se souvenir, c’est ne pas oublier; tenir sa promesse, c’est ne pas la trahir.<sup>12</sup>

L’adjonction de la mémoire et de la promesse mettent en évidence les déficiences, les méprises, les vis-à-vis négatifs de ces pouvoirs, comme le montrent l’oubli ou l’abus de la mémoire, la trahison de sa parole. Toute la phénoménologie de l’homme capable est ainsi mise en relation avec la nécessité de la reconnaissance. Chacune des capacités qui rendent l’homme finalement responsable est placée face à un vis-à-vis qui oblige à penser la réciprocité appelée par la reconnaissance. Ricœur l’exprime clairement dans un de ses derniers textes de 2005:

[...] le discours est adressé à quelqu’un capable de répondre, de questionner, d’entrer en conversation et en dialogue. L’action se fait avec d’autres agents, qui peuvent aider ou empêcher; le récit rassemble de multiples protagonistes dans une intrigue unique; une histoire de vie se compose avec une multitude d’autres histoires de vie; quant à l’imputabilité, souvent suscitée par l’accusation, elle me rend responsable devant autrui; plus étroitement elle rend le puissant responsable du faible et du vulnérable. Enfin la

promesse appelle un témoin qui la reçoit et l'enregistre; bien plus, elle a pour finalité le bien d'autrui, si elle ne vise pas à la malversation et à la vengeance. Ce qui toutefois manque à ces implications d'autrui dans la certitude privée de pouvoir faire, c'est la réciprocité, la mutualité, qui seules permettent de parler de reconnaissance au sens fort.<sup>13</sup>

Or cette reconnaissance mutuelle n'est pas donnée d'avance, elle ne se fait pas sans conflit et sans lutte: la lutte pour la reconnaissance est au cœur des rapports sociaux modernes, comme l'a montré Alex Honneth. Nous retrouvons ici tout ce qui dans la vie sociale s'oppose au mépris, à l'humiliation, à la non considération par la voie du droit et qui s'élabore sous les concepts de dignité, de liberté, de justice, de solidarité. En fin de compte, c'est l'estime sociale "qui s'adresse à la valeur personnelle et à la capacité de poursuivre le bonheur selon sa conception de la vie bonne"<sup>14</sup> qui est en jeu. Nos capacités personnelles demandent à être reconnues par autrui. Les capacités qui sont d'abord des attestations du sujet ont besoin du recours d'autrui pour donner à cette certitude personnelle un statut social. On voit bien ici le lien intime entre réflexion éthique, herméneutique du soi et pensée du politique et du lien social. Ce dernier élément pointe vers une ontologie de la condition historique sur laquelle je reviendrai à la fin.

## La place centrale des récits

J'ai volontairement omis jusqu'à présent de parler des récits au sein de l'éthique ricœurienne. Or au sein de l'herméneutique du sujet agissant et souffrant, ceux-ci occupent une place centrale, pour plusieurs raisons.

Les récits opèrent en premier lieu une médiation indispensable entre la *description* de l'action et le *jugement* moral que l'on peut porter sur cette action et sur son auteur. Un récit, par l'invention d'une intrigue, "prend ensemble et intègre dans une histoire entière et complète les événements multiples et dispersés."<sup>15</sup> C'est une opération de synthèse originale qui par le travail de l'imagination fait jaillir du nouveau, de l'inédit et du sens dans ce qui est *a priori* dispersé et hétérogène: des personnages, des buts, des moyens, des circonstances, des hasards, etc. Le récit est l'instrument qui permet de prendre en compte l'action humaine dans le temps, au-delà de l'examen des actes isolés. Une pratique humaine, comme un métier par exemple, peut seulement être décrite au sein d'un enchaînement temporel narratif qui combine des actes, des circonstances et des personnes.

Par ailleurs, seul le récit accorde à l'identité des personnes une capacité de description qui permet la prise en compte de la variation dans le temps. Une personne n'est pas une substance invariable mais un être capable de changements, voire de conversions. L'identité narrative attribuée par l'intrigue au personnage d'un récit opère cette médiation qui permet au sujet narrateur de sa propre histoire d'acquérir une identité. "Le récit construit l'identité du personnage, qu'on peut appeler identité narrative, en construisant celle de l'histoire racontée. C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage."<sup>16</sup> C'est le récit qui peut décrire l'action au niveau où la personne peut être adéquatement identifiée et qui, en quelque sorte, "forme" le sujet éthique.

Pour toutes ces raisons, seul le récit permet d'établir un lien solide entre une action et la personne qui peut en être tenue pour responsable. C'est le récit qui permettra de juger de la décision de telle personne compte tenu de l'environnement, des différents acteurs, de leurs actions,

etc. Un procès en justice est un bon exemple de cette opération qui consiste à construire le récit le plus vraisemblable possible pour articuler ensemble des faits, des circonstances et des auteurs présumés de telle ou telle action. Le récit nous fait sortir du seul examen des actes isolés pris dans leur matérialité pour élargir à la prise en compte des agents, de leurs intentions et des attitudes inscrites dans leur histoire. En même temps, cela nous rappelle que plusieurs récits sont toujours possibles. Élaborer un récit, c'est faire œuvre d'interprétation. L'identité narrative est donc soumise à révision et peut évoluer.

En second lieu, les récits sont les porteurs principaux des traditions culturelles par lesquelles nous avons accès à nos idéaux éthiques, à nos désirs et nos visions de la vie bonne. Comme nous l'avons vu, nous n'avons pas d'accès immédiat aux convictions, aux images, aux pratiques et aux symboles qui structurent notre manière d'être dans le monde et qui lui donne son sens éthique, mais seulement grâce aux œuvres de la culture et aux textes fondateurs de nos traditions. La théorie herméneutique de Ricoeur nous indique comment les textes de la littérature sont les porteurs de "mondes possibles."<sup>17</sup> L'interprétation ne consiste pas tant à rechercher l'intention de l'auteur derrière le texte mais plutôt l'explicitation du "monde du texte," c'est-à-dire la manière d'être dans le monde que le texte propose devant lui et auquel le lecteur s'expose. "Se comprendre c'est se comprendre devant le texte." Or les récits sont dans l'ensemble des genres littéraires ceux qui sont particulièrement adaptés à l'action humaine dans le temps. Ils sont, comme dit Aristote, des imitations créatrices de l'action, "*mimêsis praxeos*." Par leur pouvoir "poétique" de créer des mondes nouveaux, ils peuvent susciter chez le lecteur qui se les approprie des "variations imaginatives" de notre vie. Au pouvoir poétique des récits de dévoiler des nouvelles formes d'existence dans le temps et l'histoire correspond une "poétique de l'existence," qui est la réponse du lecteur à ces propositions de monde. Il faut noter, au passage, l'extrême importance de l'imagination dans ce processus de possible transformation du sujet. Car l'imagination en œuvre dans la mise en intrigue du récit rejoint la capacité du sujet d'exercer un "libre jeu avec les possibilités." Dans cet état de désengagement par rapport au monde de la perception et de l'action, nous pouvons essayer de nouvelles idées, de nouvelles valeurs et de nouvelles manières d'être au monde. Tout cela fait de l'imagination le véritable réceptacle premier de la fonction poétique du langage.<sup>18</sup> En ce sens, les récits alimentent de l'intérieur nos conceptions de la vie bonne et nos convictions éthiques qui sont à la racine de la moralité. C'est à ce stade que les éthiques, de par leur enracinement culturel, peuvent diverger.

Enfin, c'est leur troisième fonction, les récits servent de propédeutique à l'éthique. Ils permettent, notamment au moment de la délibération, d'exercer le jugement éthique sous un mode hypothétique. Aucun récit n'est éthiquement neutre. Des estimations, des jugements d'approbation ou de condamnation sont toujours impliqués dans la structure même de l'acte de raconter. Comme le dit Ricoeur, le récit est le "premier laboratoire du jugement moral."<sup>19</sup> Raconter, "c'est déployer un espace imaginaire pour des expériences de pensée où le jugement moral s'exerce sur un mode hypothétique."<sup>20</sup> Au plan éthique, l'imagination en œuvre dans la mise en intrigue nous permet d'examiner nos projets d'action, de prendre conscience de nos motivations et de nous reconnaître capables d'initiatives. C'est sur cette base que nous nous considérons nous-mêmes comme sujets éthiques responsables, capable de prendre en compte les conséquences de nos actions. L'estime de soi se construit sur cette base. La fiction narrative constitue le laboratoire de nos jugements évaluatifs, où nos différents cours d'actions possibles sont examinés.<sup>21</sup> La perspective narrative nous permet d'unifier notre vie et de la soumettre au jugement de notre vision de la vie bonne. Par

ailleurs, les récits nous éduquent à prendre en compte l'autre comme irremplaçable et respectable. C'est la fréquentation des récits tant historiques que fictifs qui nous oblige à considérer nos actions comme couplées à celle des autres au sein d'une intrigue. Elle nous ouvre les yeux sur la réciprocité de l'action, faite d'agents mais aussi de ceux qui subissent l'action. Au plan des institutions sociales, l'interprétation toujours nouvelle des événements fondateurs, ou des moments symboliques de l'histoire d'un groupe humain, alimente la nappe phréatique du "vouloir vivre ensemble" au fondement de tout pouvoir et de toute vie sociale.

En définitive, ces diverses fonctions du récit sont corrélées entre elles. C'est parce que le récit opère une fonction médiatrice de constitution du sujet capable de se décider et d'agir dans le monde que les récits de la culture que le sujet choisit de s'approprier peuvent avoir une influence sur sa manière d'agir et de vivre. Le récit, et en particulier les personnages construits par l'intrigue, contribuent à la "formation" éthique des sujets.<sup>22</sup> Cela dit, le récit n'épuise pas l'éthique, car vient le moment non narratif de la décision où le sujet choisit sa tradition et son action.

## Une ontologie de la condition humaine dans l'histoire

L'œuvre de Paul Ricœur nous invite à considérer l'éthique comme une herméneutique de l'existence humaine dans sa relation au monde et aux autres. Les récits y occupent une place de choix de par leur capacité de refigurer l'action humaine et de permettre au sujet de s'identifier au sein du réseau des interactions et des changements du temps. Mais il ne faudrait pas oublier que cette éthique est enracinée dans une recherche métaphysique et une ontologie de l'action dont les derniers travaux ont ravivé l'actualité.

Dans *Soi-même comme un autre*, l'identité narrative qui articule l'identité-idem et l'identité-ipse, à savoir la variabilité dans le temps et la prise en compte d'une altérité intérieure au sujet, servait de transition entre le descriptif de l'action et le prescriptif de l'éthique. Or, à ce stade, l'identité narrative qui doit articuler passé, présent et avenir, omet de penser la mémoire et l'oubli. Tout comme la fiction se coupe a priori du réel, le récit historique peut trahir la mémoire, voire l'instrumentaliser. Il s'agit dès lors de réfléchir à la condition historique de l'homme qui fait appel aux deux catégories de la mémoire et de la promesse développées dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et le *Parcours de la reconnaissance*. Qu'advient-il "de la présence d'une chose absente, marquée du sceau de l'antérieur?," s'interroge Ricœur. Comme le soulignent Michael Foessel et Olivier Mongin:

Si la mémoire, l'histoire et l'oubli représentent autant de niveaux médians "entre" le temps et le récit, la mémoire a pour rôle spécifique de répondre à l'exigence de reconnaissance qui accompagne cette pensée de l'agir. Cinquième figure de l'homme capable, la mémoire est la condition de la reconnaissance, la condition d'une attestation de la présence d'une chose absente, marquée du sceau de l'antériorité. Mais elle est également la condition de la promesse, la sixième figure de la phénoménologie du "capable." Sans la reconnaissance rendue possible par la mémoire vive, sans cette reconnaissance de dette, il n'y a pas de condition historique orientée vers l'agir, vers un agir qui institue le temps entre mémoire et promesse. En ce sens, la mémoire fait le lien entre l'ontologie de l'agir et la phénoménologie de l'homme capable.<sup>23</sup>

L'éthique est indissociable d'une herméneutique de l'existence temporelle et d'une ontologie de l'action qui articule passé, présent et futur. Se démarquant une nouvelle fois de Heidegger pour qui la temporalité, est "la caractéristique majeure de l'être que nous sommes" et qui envisage le rapport au futur comme "l'être-pour-la mort," Ricœur envisage le futur à partir de la promesse et d'un "être-pour-la vie." On retrouve ici un des leitmotivs de Ricœur qui pose l'ontologie comme acte et comme puissance. Depuis le début de son œuvre, Ricœur refuse d'écarter les considérations ontologiques de la réflexion éthique. Refusant aussi bien "une éthique sans ontologie," comme le fait Levinas, qu'une "ontologie sans éthique" à la manière d'Heidegger, il affirme que l'éthique doit être enracinée dans une tradition ontologique, à condition de ne pas considérer l'être comme substance ou essence mais comme puissance et acte. Il existe dans la tradition philosophique des possibilités de récupérer des intuitions valides, comme dans la réflexion d'Aristote, le *conatus essendi* de Spinoza ou le dynamisme de Leibniz. Il met en valeur la notion d'affirmation originaire, héritée de la tradition réflexive et chère à Jean Nabert. Le fossé entre l'être et le devoir-être doit être comblé.<sup>24</sup> Dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, où Ricœur s'affronte à la question du "mode d'être" fondamental capable d'unifier les différentes études du "soi" précédentes, il en vient à la question de l'altérité de la conscience. Renonçant à nouveau à la position de Heidegger qui réduit trop la conscience à la mêmeté de la facticité de "l'être-dans-le monde," comme à celle de Levinas qui, par l'extériorité du visage de l'autre, penche trop du côté de l'altérité, Ricœur choisit une troisième voie. Il pose une articulation originale entre attestation de soi et injonction de l'autre: "Si l'injonction de l'autre n'est pas solidaire de l'attestation de soi, elle perd son caractère d'injonction, faute de l'existence d'un être-enjoint qui lui fait face à la manière d'un répondant."<sup>25</sup> Bien plus il faut considérer "l'être-enjoint comme une structure de l'ipse."<sup>26</sup> L'altérité demeure dans le soi à la manière d'un appel.

Cette position anthropologique est cohérente avec le développement que fait Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, où l'ontologie de la condition historique fait de la mémoire la condition de la promesse. L'être-en-dette vis-à-vis des morts et des victimes de l'histoire est dans le même temps tourné vers l'avenir, car les promesses du futur s'enracinent dans les promesses non tenues du passé. L'ontologie ne vient pas séparer l'être de l'idéal, la négation s'inscrit sur le sol d'une affirmation originaire. De la même manière, dans le *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur pose en finale la question: les requêtes portant sur ces capacités subjectives nouvelles conquises de haute lutte sur les dénis de reconnaissance, seront-elles jamais satisfaites? Quand serons-nous suffisamment reconnus? Il y a dans cette quête une sorte de mauvais infini. "La question se pose alors de savoir si le lien social ne se constitue que dans la lutte pour la reconnaissance, ou s'il n'y a pas aussi à l'origine une sorte de bienveillance liée à la similitude d'homme à homme dans la grande famille humaine."<sup>27</sup> Ricœur voit dans l'expérience d'un certain nombre "d'états de paix" une solution partielle à ce problème. C'est ainsi que la logique de l'échange des dons est une logique de la réciprocité qui crée de la mutualité échappant au jugement d'équivalence de l'échange marchand. Cette reconnaissance de l'un par l'autre, une reconnaissance "qui ne se connaît pas," serait "la contrepartie pacifique de la lutte pour la reconnaissance" qui trouve l'expression de son désintéressement dans la fête.<sup>28</sup> Ricœur fait appel à un fond de bienveillance, à une "amitié politique," pour faire face au défi de Hobbes qui pense le lien social comme fondé sur la lutte de tous contre tous.

L'anthropologie sociale et historique de Ricœur laisse apparaître un fond de bienveillance, et de gratitude, une bonté plus originaire que toutes les figures du mal. De même qu'il y a un



“incognito” du pardon qui de temps à autre affleure dans nos constructions institutionnelles, il y a comme un “incognito” de l’amour qui alimente de l’intérieur l’esprit de gratuité nécessaire à une reconnaissance mutuelle qui respecte l’altérité de l’autre et indispensable à une justice qui ne se réduit pas à une réciprocité utilitariste.<sup>29</sup>

## Conclusion: une éthique ouverte à la transcendance

Pour terminer, je souhaite montrer qu’il est possible à cet endroit de faire le lien entre l’éthique philosophique de Ricœur et sa pensée de la religion, en particulier du christianisme. Si Ricœur a toujours souhaité une séparation stricte entre ses écrits philosophiques et ses écrits plus directement reliés à la foi chrétienne, comme il le dit clairement dans la préface de *Soi-même comme un autre*,<sup>30</sup> il est possible d’en voir les convergences et les fortes consonances. Je ne fais ici que quelques considérations au sujet d’un thème complexe que j’ai traité par ailleurs<sup>31</sup> et qui mériterait une autre étude.

L’ontologie de l’action développée dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre* peut être rapprochée de l’herméneutique biblique que Ricœur a déployée dans de nombreux articles. La position anthropologique de “l’être-enjoint” qui marque la structure de l’ipse est en effet en forte cohérence avec la description du sujet tel qu’il apparaît dans l’interprétation des récits de vocation prophétique que Ricœur analyse par ailleurs.<sup>32</sup> Pour lui la relation qui lie la description du monde symbolique de la Bible et la détermination du sujet qui se comprend en face du texte est de l’ordre de l’appel et de la réponse. C’est pourquoi il utilise l’expression du “soi convoqué” pour exprimer le fait que “le soi est constitué et défini dans sa position d’être en réponse aux propositions de sens provenant du réseau symbolique [de la Bible].”<sup>33</sup> Ainsi l’anthropologie philosophique et l’herméneutique biblique entrent en correspondance l’une avec l’autre, même si Ricœur veut les maintenir séparées.

Il en est de même lorsque dans *La mémoire, l’histoire, l’oubli* ou le *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur fait appel à l’agapè et à la force symbolique de l’amour, qui est le propre du monde de la Bible (il cite Luc 6), comme une dimension méta-éthique dont il voit une résurgence dans les actes de générosité de la vie sociale, les états de paix ou les gestes de pardon. L’agapè (tout comme le pardon qui en est une expression) échappe à la moralisation et à la normativité. Il ne peut jamais s’institutionnaliser. Toutefois son effet se fait ressentir en toute circonstance et en toute institution puisqu’il ravive la tension permanente entre générosité et obligation. Il “irradie” et “irrigue” de façon secrète et détournée toute vie sociale en contribuant à l’avancée de l’histoire vers ces états de paix.<sup>34</sup> Pour revenir à la reconnaissance, dans l’un des derniers textes qu’il ait rédigé en 2005, Ricœur conclut: “Cet enchevêtrement de la lutte et de la fête est peut-être l’indice d’un rapport absolument primitif à la source du lien social entre la défiance de la guerre de tous contre tous et la bienveillance que suscite la rencontre de l’autre humain, mon semblable.”<sup>35</sup> Cette dialectique entre bienveillance et défiance n’est pas sans rappeler ce que Ricœur décrit par ailleurs comme dialectique entre amour et justice, à l’aune de la poétique biblique. La logique de surabondance, propre au réseau symbolique de la Bible, ne cesse d’alimenter de l’intérieur le sens de la justice, pour rendre celle-ci plus personnalisée et plus universelle et plus compatissante.<sup>36</sup>

- <sup>1</sup> Paul Ricœur, "Paul Ricœur ou la confrontation des héritages," *France Catholique* (17 janvier 1992), 18.
- <sup>2</sup> Ce dont témoignent notamment *Le volontaire et l'involontaire, Le conflit des interprétations, L'essai sur Freud, La métaphore vive, Temps et Récit*.
- <sup>3</sup> Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), en particulier les études 7 à 9.
- <sup>4</sup> Voir Paul Ricœur, "De la morale à l'éthique et aux éthiques," dans *Un siècle de philosophie (1900-2000)*, (Paris, Gallimard, coll. "Folio essais" n°369, 2000), 103-20, 107.
- <sup>5</sup> Voir Emmanuel Kant, *Critique de la Raison pratique*.
- <sup>6</sup> Ricœur, "De l'éthique à la morale et aux éthiques," 108.
- <sup>7</sup> Ricœur, "De l'éthique à la morale et aux éthiques," 109.
- <sup>8</sup> Voir Paul Ricœur, "Avant la loi morale: l'éthique," in *Encyclopaedia Universalis*, Supplément II, Les enjeux, 1985, 42-5; "Éthique et morale," *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, n°34, avril-juin 1990, 131-42
- <sup>9</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris, Seuil, coll. "Esprit," 1986), 29.
- <sup>10</sup> Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 31.
- <sup>11</sup> Paul Ricœur, "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte," in *Du texte à l'action*, 183-211; *Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique*, (Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique," 1983), 90-100; *Soi-même comme un autre*, (Paris, Seuil, coll. "L'ordre philosophique," 1990), études 1 à 4.
- <sup>12</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Stock, 2004), 166.
- <sup>13</sup> Paul Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," texte écrit pour la réception du Kluge Prize, décerné aux États-Unis (Bibliothèque du Congrès) à Paul Ricœur en 2005, publié dans la revue *Esprit*, n°7, juillet 2005, 125-9, 128.
- <sup>14</sup> Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," 128.
- <sup>15</sup> Paul Ricœur, *Temps et Récit 1*, (Paris, Seuil, 1983), 12.
- <sup>16</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 175.
- <sup>17</sup> Paul Ricœur, "Myth as the Bearer of Possible Worlds," (Dialogue with Richard Kearney), in Mario J. Valdés (ed.), *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination* (New York, Harvester Wheatsheaf, 1991), 482-90, 490.
- <sup>18</sup> Pour tout cela voir Paul Ricœur, *Poétique et symbolique*, in *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la direction de B. Lauret & F. Refoulé, tome 1 (Paris, Cerf, 1982), 49-50; ainsi que "L'imagination dans le discours et l'action," in *Du Texte à l'action*, 213-36.
- <sup>19</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 167.

- <sup>20</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 200.
- <sup>21</sup> "L'imagination fournit le milieu, la clairière lumineuse, où peuvent se comparer, se mesurer des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques, elles-mêmes aussi diverses que des règles professionnelles, des coutumes sociales ou des valeurs fortement personnelles." Ricœur, *Du texte à l'action*, 224.
- <sup>22</sup> Pour plus de détail voir mon essai: Alain Thomasset, "Personnages bibliques et 'formation' éthique des lecteurs," in C. Focant & A. Wenin (eds), *La Bible en récits 2* (BETL), (Leuven, Peeters - University Press, 2005), 73-94, que je reprends en partie.
- <sup>23</sup> Michaël Foessel & Olivier Mongin, *Paul Ricœur* (Paris, Association pour la diffusion de la pensée française Ministère des affaires étrangères, 2005), 59.
- <sup>24</sup> "Il est, à mon sens, tout à fait urgent de 'revenir' la métaphysique de l'acte, l'éthique interpersonnelle et le problème de la légitimation du lien social, surtout dans la situation actuelle d'extrême fragilité de la démocratie," Paul Ricœur, "De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira," in Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (eds), *Temps et récit en débat* (Paris, Cerf, coll. "Procope," 1990), 17-36, 26.
- <sup>25</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 409.
- <sup>26</sup> Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 409.
- <sup>27</sup> Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," 128.
- <sup>28</sup> Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," 128-9.
- <sup>29</sup> Voir à ce sujet la belle analyse de Gaëlle Fiasse, "Asymétrie, gratuité et réciprocité," dans G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur de l'homme faillible à l'homme capable* (Paris, PUF, 2008), 119-56.
- <sup>30</sup> Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 36-7: "Je pense n'avoir offert à mes lecteurs que des arguments qui n'engagent pas la position du lecteur, que celle-ci soit de rejet, d'acceptation ou de mise en suspens, à l'égard de la foi biblique. On observera que cet ascétisme de l'argument, qui marque, je crois, toute mon œuvre philosophique, conduit à un type de philosophie dont la nomination effective de Dieu est absente et où la question de Dieu, en tant que question philosophique, reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique [...]. Si je défends mes écrits philosophiques contre l'accusation de crypto-théologie, je me garde, avec une vigilance égale, d'assigner à la foi biblique une fonction crypto-philosophique, ce qui serait assurément le cas si on attendait d'elle qu'elle apporte une solution définitive aux apories que la philosophie multiplie à l'occasion principalement du statut de l'identité-ipse, au plan pratique, narratif, éthique et moral."
- <sup>31</sup> Voir mon essai Alain Thomasset, "Philosophie et théologie en dialogue. Amicale discussion avec Denis Müller à propos de Paul Ricœur," in D. Andronicos, C. Ehrwein Hinan & M. Nebel (dir.), *Le courage et la grâce. L'éthique à l'épreuve des réalités humaines* (Genève, Labor et Fides, 2013), 15-39.
- <sup>32</sup> Paul Ricœur, "Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique," *Revue de l'Institut*

*Catholique de Paris* 28 (1988), 83-99, ou "Expérience et langage dans le discours religieux," 15-39.

<sup>33</sup> Ricœur, "Le sujet convoqué," 83. À l'origine, cette conférence était la dernière de la série des *Gifford Lectures*, d'où est tiré le livre *Soi-même comme un autre*. Mais ce livre ne contient pas les deux dernières conférences à cause de leur tonalité plus religieuse. Il faut donc interpréter ce texte en continuité et en rupture avec *Soi-même comme un autre*.

<sup>34</sup> "De tels gestes [de pardon posés par des hommes politiques] ne peuvent faire institution, mais [...] ils déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation, qui de façon secrète et détournée, contribuent à l'avancée de l'histoire vers des états de paix," Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, 354.

<sup>35</sup> Ricœur, "Devenir capable, être reconnu," 129.

<sup>36</sup> Voir Paul Ricœur, *Amour et justice* (Paris, Éditions Points, 2008), 42.