

La conception ricœurienne de la raison pratique Dialectique ou éclectique?

Laurent Jaffro

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Abstract

This article examines and discusses the presuppositions behind the answer that Paul Ricœur brought to the question “What is practical reason?” in a series of studies that led to the “little ethics” of *Oneself as Another*. The conception defended by Ricœur is presented as a sort of reconciliation, or composition, of Aristotelian ethics and Kantian morality. Two problems in particular are raised: the first is raised by the questionable nature of Ricœur’s interpretation of the positions that he synthesizes; the second concerns the model - dialectic or eclectic - of this synthesis.

Keywords: *Ethics, Universalization, Paul Ricœur, Kant, Aristotle*

Résumé

L’article examine et discute les présupposés de la réponse que Paul Ricœur a apportée à la question “qu’est-ce que la rationalité pratique?” dans une série d’études qui aboutit à la “petite éthique” de *Soi-même comme un autre*. La conception défendue par Ricœur se présente comme une sorte de conciliation, ou de composition, de l’éthique aristotélicienne et de la morale kantienne. Deux problèmes se posent en particulier: le premier est posé par le caractère contestable de l’interprétation par Ricœur des positions qu’il synthétise; le second concerne le modèle, dialectique ou éclectique, de cette synthèse.

Mots clés: *Éthique, Universalisation, Paul Ricœur, Kant, Aristote*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 1 (2012), pp. 156-171

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.73

<http://ricœur.pitt.edu>



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



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

La conception ricœurienne de la raison pratique

Dialectique ou éclectique?

Laurent Jaffro

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

En 1979, on demanda à Paul Ricœur de répondre à la question de “la rationalité aujourd’hui,” pour un volume collectif qui porte ce titre.¹ Il choisit d’y répondre par une brève réflexion sur la raison pratique. On pouvait alors attendre qu’il proposât un état de la question herméneutique, appuyé sur *La Métaphore vive* (1975) et dans le sillage du *Conflit des interprétations* (1969), ou qu’il annonçât le travail en préparation qui, de 1983 à 1985, allait donner lieu aux trois volumes de *Temps et Récit*. Il n’en fut rien. La contribution de Ricœur à la question de la rationalité aujourd’hui prit la forme d’un examen de la raison pratique, dans des termes qui annonçaient le plan d’un ouvrage qui devait paraître dix ans plus tard, *Soi-même comme un autre* (1990).

Comment justifier qu’une étude de la conception de la raison pratique chez Ricœur laisse de côté un examen plus général de l’herméneutique qui considère l’action sensée comme un texte? La connexion entre une herméneutique du texte et une herméneutique de l’action n’est-elle pas étroite? Mais comme il est difficile de prétendre comprendre Ricœur mieux qu’il ne se comprend lui-même, l’article de 1979, qui tend à privilégier un point de vue éthique sur la raison pratique, justifie la limitation de mon propos à un ordre de questions qui, tout en étant liées aux préoccupations herméneutiques de *Temps et Récit*, ne seront pleinement reprises qu’avec la partie morale de *Soi-même comme un autre*.

Aux yeux de Ricœur, la partie morale de cet ouvrage (la “petite éthique”) s’inscrit certes dans l’ensemble du travail herméneutique. Les premières lignes de la 7^e étude de *Soi-même comme un autre*, sur “le soi et la visée éthique,” rappellent même que “prises ensemble, les trois études qui commencent ici ajoutent aux dimensions langagière, pratique et narrative de l’ipséité une dimension nouvelle, à la fois éthique et morale [...]. Une dimension nouvelle, mais qui ne marque aucune rupture de méthode avec les précédentes.”² Si la méthode est la même, et si en conséquence une étude exhaustive de la question de la rationalité chez Ricœur ne devrait pas détacher le problème de la raison pratique du projet d’une herméneutique du texte, de l’action et de l’agent, il reste que la dimension est “nouvelle” et que cette dimension avait été le moyen privilégié, en 1979, d’une réponse à la question de la rationalité aujourd’hui.

Ces considérations étaient nécessaires pour marquer à la fois le caractère limité de mon étude et le fait que cette limitation est autorisée par l’article de 1979 et la nature presque insulaire des 7^e, 8^e et 9^e études dans l’ensemble de *Soi-même comme un autre*. Mon examen porte principalement sur l’article de 1979, sur certaines de ses reprises ultérieures, et n’explore le livre de 1990 que pour montrer les développements et certaines rectifications profondes de ce premier travail sur la raison pratique.

Dans ce qui suit, j’objecte que la conciliation que propose Ricœur entre la conception aristotélicienne de l’éthique et la conception kantienne, ne rend justice à aucune de ces deux

conceptions³; j'essaie aussi de montrer que le statut de cette conciliation n'est pas clair et que Ricœur paraît hésiter entre au moins deux compréhensions de cette dialectique.

La "complexité" du concept de raison pratique

Dans l'article de 1979, tel qu'il est repris dans *Du Texte à l'action*, l'étude de la raison pratique est divisée en quatre moments.

1 / Une présentation des concepts de "raison d'agir" et de "raisonnement pratique":

Il s'agit de présenter à la fois certains résultats des théories contemporaines de l'action individuelle, autour du concept de raison d'agir, et un thème de la morale d'Aristote, celui de la προαίρεσις ("préférence raisonnée") et du syllogisme pratique sur laquelle elle s'appuie. Ricœur donne ainsi le plan de ce que seront les 3^e et 4^e études de *Soi-même comme un autre*, qui remontent de l'action à l'agent. Ricœur reprend la compréhension du concept de "raison d'agir" dans les théories contemporaines de l'action (comme l'analyse de l'intention d'Elizabeth Anscombe à laquelle il est fait simplement allusion). La question de la raison pratique, ici, est abordée à partir de la considération de l'intelligibilité de l'action, c'est-à-dire de la manière dont un agent peut rendre compte à un autre ou à lui-même de son action individuelle. À partir d'une description du langage ordinaire, on étudie les divers types de réponse à la question "qu'a-t-il fait?". Ces types de réponse sont généraux: ce sont par exemple les motifs que constituent les passions ("il a tué par jalousie"). Ricœur note qu'un motif de ce type peut être dit irrationnel en un autre sens, au sens où il échappe au contrôle de l'agent. C'est que la rationalité pratique, dans ce premier moment, se réduit au fait que l'action est sensée, qu'on peut en rendre compte, de plusieurs manières, certes, mais de plusieurs manières qui relèvent de grands types généraux qu'on peut définir; dans le sens le plus étroit, la rationalité pratique se ramène au fait que l'action est explicable en termes de motifs, mais l'explication désigne d'abord la manière dont on s'explique devant les autres ou soi-même, elle est interprétation et non pas anatomie.⁴ Ce qui intéresse manifestement Ricœur, c'est, d'une part, l'idée qu'une action qui émane d'un désir, qu'on peut dire, dans certains cas, en un autre sens irrationnel, est rationnelle au sens où on en rend compte par une "désidérabilité" (au sens d'Anscombe); d'autre part, l'idée que l'explication de l'action par les motifs, quels qu'ils soient, montre la structure téléologique de l'agir humain.⁵ Le motif n'est pas une cause antécédente et simplement efficiente, mais une cause finale. S'il a tué par jalousie, cela signifie bien, comme on dit, que la jalousie l'a poussé à tuer; mais c'est mieux décrit lorsque l'on observe que le meurtre était, dans le "répertoire des comportements disponibles," celui qui semblait requis par sa jalousie. La théorie des motifs ne réduit donc pas l'action à être l'effet de causes passionnelles, mais la donne à comprendre comme une conduite orientée par des buts. Ici, Ricœur prend partie pour l'approche compréhensive et contre l'approche causaliste de l'action. Encore ce passage à la téléologie de l'agir ne prend-il une signification éthique que si l'on va beaucoup plus loin que les théories analytiques de l'action, qui ne prétendent être que les descriptions les plus justes de la manière dont on rend compte de l'action sensée, qu'elle soit ou non une action morale.

Ricœur, dans le premier moment de cet article sur la "raison pratique," passe directement d'un résumé de l'esprit général des théories contemporaines de la raison d'agir, qui ne sont en rien des morales, mais des métaphysiques, à une récapitulation d'un premier aspect de l'héritage aristotélicien: la notion de προαίρεσις ou, comme il traduit, "préférence raisonnée." *Soi-même comme un autre* distinguera plus nettement entre les deux questions en leur assignant deux études

distinctes (la 3^e étude sur “une sémantique de l’action sans agent,” et la 4^e étude qui passe “de l’action à l’agent”). Dans l’article de 1979, Ricœur présente la théorie de la raison d’agir comme une description d’une expérience humaine dont l’anthropologie et l’éthique aristotélicienne rendent aussi bien compte. Il met sur le même pied la notion de “disposition à...,” qui est un outil permettant de décrire bien des conduites humaines, mais non spécifiquement morales, et plus précisément la manière dont les agents rendent compte de leur conduite, et la notion aristotélicienne de désir raisonné ou de raison désirante: “L’équivalent moderne de la notion aristotélicienne de désir délibératif se trouve dans les trois traits par lesquels nous avons caractérisé la notion de raison d’agir: caractère de désidérabilité, description du motif comme style interprétatif, enfin structure téléologique de toute explication en termes de dispositions.”⁶ Ricœur ne notait pas alors suffisamment la distance qui sépare la description “il a tué par jalousie” de la thèse aristotélicienne selon laquelle il y a un désir raisonné du bien. Le premier moment se termine par une comparaison entre le syllogisme pratique d’Aristote et les théories des raisons d’agir. Là encore, *Soi-même comme un autre* reprendra le thème et le rectifiera: l’article de 1979 maintient que la délibération ne porte pour Aristote que sur les moyens, le texte de 1990 envisagera les choses autrement: ce qu’Aristote entend par le “ce qui est en vue de la fin” inclut non seulement les moyens, mais la préférence de certaines fins. En somme, cette première partie récapitule ce que Ricœur retient de la philosophie analytique de l’action, spécialement dans son courant néo-aristotélicien.

2 / Une présentation du concept de “règle d’action”:

Sous ce chapitre, Ricœur situe la contribution de la “sociologie compréhensive.” Il fait allusion à Max Weber, qui n’étudie pas l’action individuelle, mais l’action sociale, c’est-à-dire l’inscription de l’action individuelle dans l’ensemble plus vaste d’une culture et d’une société, dotée de ses symboles et de ses codes. Ce deuxième moment permet à Ricœur d’assigner une fonction particulière à la notion aristotélicienne de φρόνησις (sagesse pratique). Pour le premier point, l’allusion à la “sociologie compréhensive” permet d’introduire un nouvel aspect de la raison pratique. Celle-ci ne concerne pas seulement la manière de rendre compte de l’action sensée à soi-même ou à autrui, mais enveloppe également une orientation vers autrui de l’action elle-même. Sans cette orientation, qu’elle soit ou non conflictuelle, il n’y a pas d’action sociale. Plus profondément, l’action sociale suppose aussi que les motifs de l’action individuelle sont constitués par des normes communes. Les motifs, dans ce cas, ne sont plus simplement des “entités psychologiques,” mais des “entités culturelles.” Ricœur ne se contente pas de rappeler que les conduites sociales répondent à des codes, et qu’on peut présenter les symboles culturels comme des “interprétants des conduites” (au sens de Peirce). Il ajoute que les “normes ordonnent l’action, en ce sens qu’elles la configurent, lui donnent forme et sens.”⁷ La norme n’est pas ici la norme morale, au sens de l’impératif, mais la norme communément acceptée. Et la manière dont ces normes sociales donnent sens à l’action est téléologique: la réalisation des normes communes est ce vers quoi tendent les actions. En clair, cet exposé sur la sociologie de l’action ne vise pas du tout à défendre l’idée très commune selon laquelle les conduites sociales suivent des codes culturels, mais plutôt à découvrir dans l’action sociale elle-même une orientation vers des fins, mieux, vers un bien, au moins vers le bien de la communauté. En d’autres termes, ce développement est le laboratoire d’une notion essentielle de *Soi-même comme un autre*, celle de “visée éthique” qui est l’orientation de l’existence par la perspective d’un bien commun. L’article de 1979 n’explique pas ce passage, mais note seulement: l’analyse de l’action symbolique “ouvre de nouvelles perspectives, en introduisant la notion de norme ou de règle. Du même coup, le

raisonnement pratique, que nous avons confiné avec Aristote⁸ dans le champ de la délibération sur les moyens, déborde maintenant dans celui des fins.”⁹ C’est pourquoi Ricœur estime pouvoir compléter cet exposé de la théorie de l’action sociale par un rappel de la notion aristotélicienne de φρόνησις. Les normes communes ne constituent pas l’“idéologie” d’une communauté, mais ordonnent la communauté à la perspective d’une vie bonne. Ricœur ne précise pas encore la manière dont on peut s’assurer du caractère moral de ces normes. Il signale simplement que la conjonction “sous une norme” du “calcul vrai” et du “désir droit” correspond à la notion aristotélicienne de sagesse pratique. Ce second moment n’a pas seulement ajouté une composante sociale, mais ce que Ricœur appelle une “composante axiologique” à la “composante psychologique” du premier moment. Comme tout à l’heure la philosophie analytique de l’action, la “sociologie compréhensive” est abordée d’un point de vue éthique. Cette inflexion éthique sera plus forte encore dans *Soi-même comme un autre*.

Il faut souligner que la référence à Aristote apparaît de manière dédoublée, dans le premier moment (la προαίρεσις) et dans le deuxième (la φρόνησις). Dans le premier moment, l’allusion à la préférence raisonnée vient doubler la présentation de l’esprit des théories contemporaines de l’action; dans le deuxième moment, l’allusion à la sagesse pratique vient doubler la présentation de la sociologie de la relation sociale. Dans les deux cas, la référence à Aristote permet à Ricœur d’introduire une problématique morale qui était absente de l’exposé des théories qu’elle complète.

3 / Une présentation très critique, presque virulente, du “moment kantien de la problématique”:

Ricœur reconnaît à la pensée kantienne le mérite de penser la liberté comme condition de la moralité. Mais Ricœur conteste en même temps l’idée que la raison puisse être par elle-même pratique. Je reviendrai plus loin sur cette réticence manifeste devant l’œuvre de Kant. Je voudrais seulement marquer le seul usage possible que Ricœur assigne ici à la conception kantienne: la règle d’universalisation “n’est sans doute qu’un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l’épreuve sa bonne foi.”¹⁰ Au fond, la seule utilité de la morale kantienne est de formuler des tests auxquels nous pouvons soumettre nos intentions communes. Dans le second moment, Ricœur n’expliquait pas du tout de quelle manière on pouvait s’assurer que les normes communes sont des normes bonnes. *Soi-même comme un autre* répondra à cette question en convoquant une “morale” de style kantien qui peut corriger l’“éthique” de style aristotélicien. Le livre de 1990 étendra l’idée d’un “critère de contrôle” et donnera une fonction beaucoup plus importante à cette “morale correctrice,” mais au prix d’une interprétation contestable de la morale de Kant, comme je le montrerai.

4 / Le dernier moment de l’article de 1979 examine la “tentation hégélienne”:

Il s’agit d’un dépassement de la “moralité” kantienne (*Moralität*) dans une “vie éthique” (*Sittlichkeit*) qui ne se réalise que dans l’État. Ce dernier moment est à part. Ricœur se demande avant tout: “Ma critique de Kant est-elle hégélienne?”¹¹ Pourquoi cette quatrième partie consacrée à Hegel? Uniquement parce que le traitement par Ricœur de la raison pratique, qui revient à dépasser les moments insuffisants (les trois premiers) ressemble à la manière dont Hegel intègre les divers moments de l’esprit, et en particulier le moment kantien, dans la totalité de la dialectique. Les trois premiers (celui de la théorie des raisons de l’action individuelle, celui, sociologique et ethnologique, de l’inscription de l’action dans le tout symbolique de la culture, celui, kantien, de l’autonomie), pris séparément, sont unilatéraux et donc faux, mais sont les

éléments nécessaires d'un processus vrai. En clair, Paul Ricœur construit un concept de la raison pratique qui intègre les trois premiers moments, et ne développe le quatrième que pour distinguer son propre traitement du traitement hégélien. Le concept de raison pratique est "hautement complexe,"¹² il est composé d'éléments qui, dans l'histoire de la philosophie, se sont manifestés de manière séparée. La philosophie de Ricœur tente d'accorder des conceptions de la raison pratique qui sont ordinairement considérées comme exclusives.

C'est pourquoi deux problèmes sautent aux yeux: 1 / Si l'on accorde que la dialectique de Ricœur n'est pas hégélienne, mais implique une conception de l'histoire, non simplement de la philosophie, mais de l'expérience, qui ressemble fort à la conception hégélienne, quel est son modèle? Quelle est la conception de l'histoire de la philosophie chez Ricœur, et quelles sont les conséquences de cette conception sur le traitement du concept de raison pratique? 2 / Il y a évidemment un certain paradoxe à répondre à la question de "la rationalité aujourd'hui" par une construction du concept de raison pratique qui revient à dire que c'est dans l'intégration des grands moments de l'histoire de la philosophie morale que s'élabore une notion complète de la raison pratique, tout en présentant cette élaboration de la notion complète comme le programme d'une philosophie à venir, et qui viendra en effet, dix ans plus tard, avec *Soi-même comme un autre*. La théorie de la raison pratique, chez Ricœur, se tient à mi-chemin d'un éclectisme dont elle ne saurait accepter la désinvolture et de l'hégélianisme, dont elle refuse les implications spéculatives. Comment Ricœur justifie-t-il la nécessité d'une pensée *conciliatrice* de la raison pratique? Existe-t-il dans la chose même qu'est la raison pratique une singularité qui vouerait la théorie de la raison pratique à se présenter comme une intégration de la diversité des moments historiques? Lorsque Ricœur écrit "je pense que c'est une tâche de la philosophie de procéder toujours à une récapitulation critique de son propre héritage,"¹³ il doit nécessairement affronter les deux problèmes qui viennent d'être posés: 1 / Quelle est la méthode, voire le modèle, de cette récapitulation critique de l'héritage philosophique? Quel est le coût de l'assimilation d'une philosophie du passé à un legs qu'on pourrait cumuler ou accorder avec d'autres legs? 2 / En quoi le problème de la raison pratique justifie-t-il spécifiquement cette récapitulation critique?

Une conception aristotélicienne du dialogue des philosophies?

La manière dont Ricœur conçoit la composition du concept de raison pratique comme une combinaison de ce qu'il appelle des "héritages" est profondément aristotélicienne. La conception de l'histoire de la philosophie, qui reste implicite, correspond très précisément à la conception de l'histoire de la pensée de la causalité dans les chapitres 4 à 7 du premier livre de la *Métaphysique*. Pour Aristote, la pensée philosophique a exploré avant lui différentes facettes particulières de la causalité, sans parvenir à saisir l'articulation systématique des types de causalité. Ainsi, la tradition a découvert la cause matérielle, par exemple avec Démocrite, la cause formelle avec les Pythagoriciens; tous ont plus ou moins pressenti que la cause désignait le principe de mouvement, et certains se sont approchés de l'idée d'une causalité finale. "Nul de ceux qui ont traité du principe et de la cause n'a rien énoncé qui ne puisse rentrer dans les causes que nous avons nous-mêmes déterminées dans la *Physique*. Tous, obscurément il est vrai, paraissent avoir pressenti quelque'une d'entre elles."¹⁴ La causalité est une notion complexe, elle ne peut être construite qu'à partir d'une combinaison d'héritages. Ce n'est pas tel type de cause qui exclut un autre type, mais la doctrine qui découvre et promeut unilatéralement tel type de cause. Devant la raison pratique, Ricœur se trouve dans la même attitude qu'Aristote face à la

causalité. Il sait qu'en tant que philosophies les diverses conceptions de la rationalité pratique sont exclusives et singulières. En empruntant le vocabulaire hégélien, on doit dire que *pour elles-mêmes* ces philosophies sont incompatibles entre elles; mais *en elles-mêmes*, c'est-à-dire du point de vue de la complexité de la chose qu'elles réfléchissent et qui est la raison pratique, elles se complètent à leur insu. Si en tant que théories les philosophies morales s'excluent, cependant, en tant qu'opinions, vues partielles sur l'expérience morale, qui expriment certains aspects de la chose, elles peuvent être mobilisées ensemble par une philosophie supérieure et compréhensive. Ricœur suppose ainsi implicitement que la raison pratique est, comme la causalité pour Aristote, un objet complexe sur lequel la tradition a simplement pris des vues successives.

On pourrait approfondir l'analogie entre cette conception de la raison pratique et la conception aristotélicienne de la causalité. Elle n'est pas une simple analogie dans la méthode, elle tient aussi, mais de manière plus confuse, à une certaine identité de l'objet. Il n'est pas complètement arbitraire de dire que, pour Ricœur, Kant a découvert unilatéralement la cause formelle de la moralité, le "ce que c'est" que la moralité, au détriment de toute autre causalité. À l'inverse, les théories de l'action, avec les notions de motif et de disposition, hésitent entre les causalités matérielle et finale. Avec une certaine résurrection de la morale aristotélicienne, la notion de visée éthique, dans *Soi-même comme un autre*, revient à affirmer la primauté de la causalité finale, qui attire à soi la matière la plus diverse (les intérêts, les passions, les coutumes, les mœurs), mais qui doit être confrontée à l'exigence d'une véritable causalité formelle: le désir organise la matière et la raison informe le désir.

Quoi qu'il en soit, Ricœur insiste constamment sur la "complexité" de la raison pratique et sur la "richesse" du concept. Ainsi, dans l'article de 1979, la notion de raisonnement pratique "nous rapproche un peu plus du concept plus riche de raison pratique, lequel, il est vrai, comporte d'autres composantes qui ne ressortissent plus à la théorie de l'action."¹⁵ Et, pour introduire le deuxième moment: "Je n'ai aucune peine à avouer que la notion de raison d'agir, même complétée par celle de raisonnement pratique, est loin de couvrir tout le champ des significations impliquées par le terme de raison pratique."¹⁶ Enfin, à propos de Kant, Ricœur a cette formule curieuse: "le concept kantien de raison pratique doit être tenu pour essentiellement dépassable, bien que non contournable."¹⁷ Bref, la raison pratique est avant tout une réalité *composée*, dont les philosophes ont prélevé certains aspects seulement. Les présupposés d'une telle position sont considérables, mais restent implicites.

Les présupposés de la conception compositive de la raison pratique

Le premier présupposé, qu'on est fortement tenté d'accepter, est qu'une philosophie réfléchit, décrit, analyse l'expérience humaine. Cette expérience est "riche" et "complexe." Ricœur, pour penser la raison pratique, suppose l'existence d'une "expérience pratique": "Kant, me semble-t-il, a hypostasié un seul aspect de notre expérience pratique, à savoir le fait de l'obligation morale, conçu comme contrainte de l'impératif. Il me semble que l'idée de conduite soumise à des règles présente bien d'autres facettes que celle du devoir¹⁸." Ricœur ajoute que la notion aristotélicienne de vertu ou excellence "me paraît plus riche de signification que la stricte idée de soumission au devoir." Comme notre expérience pratique est riche et complexe, si la notion de vertu est plus riche, alors elle peut être en quelque sorte plus juste que celle d'obligation. Kant ne serait évidemment pas d'accord avec ce type d'analyse, puisqu'il n'entendait pas prélever un élément d'une expérience, mais répondre à la question: à quelles

conditions la moralité est-elle possible? La moralité n'est possible que si la raison est par elle-même pratique. Et s'il y a bien pour lui un "fait de l'obligation morale," ce fait n'est pas du tout un élément parmi d'autres d'une expérience pratique, mais le fait de la raison. Ricœur traite la raison pratique comme une expérience très composée et présente comme une objection qu'il fait à Kant ce caractère *composite* de l'expérience, alors que ce genre de considération était précisément une des raisons pour lesquelles Kant rejetait toute détermination directe de la moralité par une notion composite telle que le bonheur. Il est alors manifeste que la conception kantienne n'est pas "dépassée" par Ricœur, mais purement et simplement supprimée.

Il convient de noter que la conception "aristotélicienne" qui est ainsi opposée au kantisme est assez simplificatrice, puisqu'elle ne mentionne pas du tout l'importance qu'Aristote accordait à la considération de la manière dont on doit agir (*hōs dei*, comme il faut¹⁹ – ou encore selon l'*orthos logos* qui est comme incarné par l'homme prudent²⁰) dans la détermination de la conduite moralement appropriée. En dépit de son attention à l'égard de la *phronēsis* – qu'il envisage moins comme une vertu intellectuelle que comme un art du jugement répondant à la particularité de la situation pratique –, Ricœur privilégie à l'excès l'élément optatif, au détriment de tout élément déontique, dans sa lecture d'Aristote. Quoi qu'il en soit, le premier présupposé de Ricœur est l'existence d'une expérience pratique complexe, dont la philosophie morale doit conserver et restituer la complexité.

Le deuxième présupposé est plus surprenant. Si la philosophie réfléchit une expérience pratique complexe; si, dans son histoire, la philosophie a dégagé tour à tour certains aspects de cette expérience pour les privilégier de manière outrée; si, en même temps, la philosophie contemporaine doit récapituler et en quelque sorte synthétiser la diversité de ces héritages qui, voyant juste sur certains aspects de l'expérience pratique, étaient vrais dans ce qu'ils affirmaient et faux dans ce qu'ils niaient; alors les philosophies du passé sont ramenées au rang d'opinions expressives mais partielles. Cette histoire de la philosophie est une doxographie. Elle suppose l'assimilation des philosophies à des opinions traditionnelles, en prise directe avec une expérience complexe dont elles n'expriment une à une que certains aspects. Je prends ici *doxa* en un sens plus aristotélicien que platonicien. Selon cette conception-ci, l'opinion est une interprétation taillée à la mesure de la pratique; elle est à l'action ce que la structure du langage est à l'articulation de l'être: son expression.

Les philosophies comme systèmes sont incompatibles; mais les philosophies comme opinions sont cumulables. Les philosophies morales ne sont plus l'exploration de l'expérience humaine à partir d'une problématique et d'une systématique singulières, mais des vues communes, des morceaux de l'expérience, qu'on peut détacher des entreprises philosophiques qui les ont suscitées parce qu'elles sont toutes ancrées une pratique dont elles constituent une interprétation plus explicite que les *endoxa*. Bien plus, ces vues communes n'ont elles-mêmes pas vraiment d'histoire, mais sont des instantanés prélevés sur le continuum de l'expérience pratique. Dans le quatrième moment de l'article de 1979, Ricœur récusait le modèle hégélien parce qu'il suppose que "l'Esprit se sait lui-même dans l'État et l'individu se sait lui-même dans ce savoir de l'Esprit": "rien n'est plus ruineux théoriquement, ni plus dangereux pratiquement, que cette tentation à savoir dans l'ordre éthique et politique."²¹ À l'inverse, la réduction des philosophies morales à des *endoxa* explicites peut paraître aussi théoriquement ruineuse.

La réduction des philosophies morales du passé à des "héritages," c'est-à-dire à des opinions traditionnelles, est justifiée par le caractère *pratique* de l'expérience qu'elles réfléchissent. Ricœur aime à dire que l'homme est un animal qui interprète et, à la suite de Charles Taylor, qui

s'interprète lui-même. Dans ce cas, les opinions traditionnelles sont des manifestations de ce travail constant d'auto- et d'inter-interprétation de la pratique humaine. Dès lors, à défaut d'accepter la thèse hégélienne d'une identité de la réalité et de la rationalité, de l'expérience et du savoir, de la vérité et de la certitude, Ricœur doit proposer au moins la thèse d'une rationalité de l'interprétation, ce qu'il fait ailleurs. C'est ici la limite de ce travail, puisque j'ai détaché la philosophie de la raison pratique de l'ensemble du projet herméneutique de Ricœur. Mais c'est peut-être aussi, sinon une limite de la philosophie de Ricœur, du moins une lacune ou un défaut d'explicitation. Si cette philosophie rattachait plus explicitement les divers "héritages" à l'activité interprétative qu'ils manifestent, on pourrait mieux accepter la réduction des philosophies morales à des opinions expressives mais partielles. Bref, la recomposition du concept de raison pratique, par une récapitulation des héritages philosophiques, n'est convaincante que sous la réserve d'un éclaircissement de la rationalité des opinions traditionnelles. Sur ce point aussi, Ricœur paraît suivre, partiellement, Aristote, dont les enseignements éthiques commencent toujours par un recensement des opinions acceptées²² parce qu'elles sont des interprétations des pratiques qui, en tant que telles, ne sauraient être irrationnelles; mais précisément, il ne s'agit pour Aristote que d'un commencement, l'argumentation "logique" (relative aux usages commun du langage) devant céder la place à une argumentation "physique" (relative à la nature de la chose discutée).²³

Le recours à la "morale kantienne" dans la "petite éthique" de 1990

J'ai examiné la position de la question de la raison pratique dans un texte de 1979 qui n'est qu'un avant-goût de ce qu'accomplit, dix ans plus tard, *Soi-même comme un autre*. Ce traitement ne peut pas être totalement injuste, puisque le texte de 1979 prétend d'une certaine manière se suffire à lui-même. Il est clair, cependant, que la position de Ricœur change sur des points importants avec *Soi-même comme un autre*. En particulier, la figure de Kant, qui était l'objet d'une critique sévère dans le texte de 1979, désigne désormais ce que Ricœur appelle la morale correctrice et se trouve sur le même pied que la théorie de la justice de Rawls. Déjà en 1979, Ricœur présentait une fonction positive de la pensée kantienne: "Ce qui seul peut élever la critique au-dessus des opinions arbitraires sans l'ériger à nouveau en savoir, c'est finalement l'idée morale d'autonomie, fonctionnant désormais comme ressort utopique de toute critique des idéologies."²⁴ *Soi-même comme un autre* radicalise cet usage de Kant: le moment kantien dans l'expérience pratique est l'acte par lequel on soumet les intuitions communes au test d'universalisation. Le "passage de l'éthique à la morale" paraît "appelé par l'éthique elle-même, dès lors que le souhait de la vie bonne rencontre la violence sous toutes ses formes."²⁵ La visée du bien, dans de nombreuses situations, appelle une "régulation" (selon le mot que Ricœur emploie dans un entretien).²⁶ La morale kantienne est assimilée aux tests et aux procédures de la théorie de la justice d'un Rawls. L'idée de volonté bonne n'est plus ce qui doit être à l'œuvre dans la moralité commune pour qu'il y ait une moralité véritable, mais le correctif supplémentaire qu'on peut apporter à une moralité commune qui, par elle-même et sans la condition du devoir, est déjà une visée du bien. Ainsi, la morale kantienne donne un "crible," un rectificatif d'une expérience morale déjà et autrement constituée.

Ricœur tend ainsi à faire de ce que Kant appelle la typique du jugement moral le tout de la morale. La typique, dans la *Critique de la raison pratique*, nous fournit l'équivalent d'un schème sensible en nous présentant, dans une expérience de pensée, la loi de la liberté comme une loi

universelle de la nature. La fonction de cette expérience de pensée est seulement d'instruire notre jugement sur la maxime de notre action. Selon Fernando Gil, qui en fait une objection contre Kant, "la typique se situe en aval de la question de l'intention dont le devoir est le critère. Son problème est le choix de l'action particulière qui doit matérialiser l'intention déjà formée."²⁷ Le "crible" que recherche Ricœur se trouve alors moins dans Kant (dont la conception de la morale – ce qui est dit de la typique ne constituant certainement pas la totalité de la théorie de l'impératif catégorique – n'est pas correctrice, contrairement à ce que dit Ricœur) que dans des philosophies comme celles de Habermas ou de Rawls qui, elles, confient à une situation idéale de délibération le soin de clarifier, voire redresser, des intuitions communes.²⁸

Ricœur formule ainsi son interprétation dans l'article de l'an 2000: "La morale kantienne peut être tenue, dans ses grandes lignes, pour un compte rendu exact de l'expérience morale commune selon laquelle ne peuvent être tenues pour obligatoires que les maximes d'action qui satisfont à un test d'universalisation."²⁹ La "morale kantienne" est ainsi résumée... par la typique! Dans une conférence publiée en 1989, et qui constitue une esquisse de la "petite éthique" de *Soi-même comme un autre*, Ricœur déclare: "Celle de mes maximes qui résiste au test a valeur de principe moral."³⁰ Victor Delbos avait raison, jadis, d'exclure ce genre de lecture: "Cette comparaison de la maxime de notre action avec une loi universelle de la nature n'est pas le principe déterminant de notre volonté."³¹ Selon Kant, rappelait Delbos, l'idée de loi universelle fournit seulement le type qui nous permet de juger la maxime de notre action. La typique est susceptible de nous faire savoir que tel désir ne saurait constituer une volonté bonne, et nous donne ainsi des raisons de le rejeter; mais si notre volonté est bonne, ce n'est pas au test de la typique qu'elle le doit, et les raisons de l'adopter sont données, pour poursuivre la métaphore de Fernando Gil, "en amont." C'est pourquoi la fonction de la typique est épistémique et non pas motivationnelle, et elle est plus négative que positive. Grâce à la typique, nous voyons que telle maxime de notre action ne peut pas avoir de valeur morale. Mais si elle a une valeur morale, elle la tient de sa détermination par la loi morale seulement. C'est précisément ce que refuse Ricœur, puisqu'il trouve un fondement, non dans la norme morale, mais dans le désir de la vie bonne, et fait de la norme morale, tout au plus, un filtre de ce désir. Comme il l'écrit en 1984: "C'est seulement dans la mesure où nous pourrions appliquer sur nos désirs, sur nos valeurs, sur nos normes, le sceau d'universalité qu'un certain air de famille, une certaine parenté, se révèle entre l'être historique et l'être naturel."³²

En outre, Ricœur efface un aspect important de la formulation kantienne de la morale: Kant soutient la thèse de la valeur morale de la recherche du souverain bien, pourvu que celui-ci soit compris comme comportant deux ingrédients, la vertu (bien ultime) et le bonheur (bien complet), entre lesquels est maintenu un ordre strict de priorité – la vertu est la condition absolue du bonheur et la recherche de ce dernier ne peut constituer le principe de la vertu. Il est ainsi faux de considérer que l'approche kantienne, évidemment déontologique, est dépourvue de toute considération téléologique. Helena Lopes note que Ricœur "regrette [...] que l'on ait enfermé les approches morales d'Aristote et de Kant sous les étiquettes de la téléologie et de la déontologie, et qu'en les dissociant ainsi, on mette davantage en évidence ce qui les oppose que ce qui les rapproche."³³ Mais il me semble qu'il ne les rapproche qu'en réduisant précisément Aristote au "désir de la vie bonne" et Kant au "test d'universalisation."

En somme, la perspective kantienne est présentée comme manquant de ce qu'apporte la perspective aristotélicienne, et réciproquement. La première apporterait à la seconde un filtre déontologique; la seconde fournirait à la première une motivation téléologique. Cette

présentation est fautive. D'une part, le bien pour l'homme dont parle Aristote comporte des dispositions pratiques qui supposent que l'agent sache agir comme il le doit et qu'ainsi son désir soit raisonnable. D'autre part, le souverain bien kantien est visé par une volonté qui tient de la seule loi morale sa motivation. Certes, kantisme et aristotélisme partent tous deux de l'idée de valeur intrinsèque et rapportent la moralité à la rationalité, mais, loin de se compléter, ces philosophies s'excluent.

Dans l'article de 1979, c'est "tout cela pris ensemble qui forme la raison pratique."³⁴ Prendre "tout cela ensemble," c'est la marque d'un éclectisme qui est désigné par l'idée d'une "composition de concepts."³⁵ Cet éclectisme, qui ici n'affirme certes pas que "les grands systèmes ... disent finalement tous la même chose"³⁶, mais plutôt qu'ils disent des choses bien différentes et pourtant compatibles, animera *Soi-même comme un autre*: "La sagesse pratique que nous recherchons vise à concilier la φρόνησις selon Aristote, à travers la *Moralität* selon Kant, et la *Sittlichkeit* selon Hegel."³⁷ Penser la raison pratique, c'est donc "prendre ensemble" le jugement moral en situation sur lequel réfléchissait Aristote et l'idée d'obligation morale à laquelle ce jugement doit être soumis et dont Kant a montré qu'elle supposait l'autonomie de l'être raisonnable. La circulation entre le jugement en situation et l'exigence d'une véritable obligation est une nouvelle forme de ce que Hegel appelait la *Sittlichkeit*, la vie éthique concrète. Pour dire les choses autrement, le coup d'œil moral et le souci commun du bien qui constituent la sagesse pratique doivent être soumis aux tests qu'apportent les théories qui déterminent ce qu'est une norme morale, et que Ricœur estime trouver indistinctement chez Kant, chez Rawls, ou encore dans l'éthique contemporaine de la discussion. C'est ce que Ricœur appelle la dialectique de l'éthique (aristotélicienne) et de la morale (kantienne).³⁸ La formulation la plus simple de cette conception de la "vie éthique" est alors: "C'est à travers le débat public, le colloque amical, les convictions partagées, que le jugement moral en situation se forme."³⁹ Prendre tout ensemble, c'est bien "concilier" ce que j'ai appelé les opinions traditionnelles, selon le modèle aristotélicien de l'histoire de la philosophie.

Mais *Soi-même comme un autre* apporte une dimension qui manquait à l'article sur la "raison pratique." La conciliation ne met pas fin au conflit et à la tension entre des exigences tenues ordinairement pour incompatibles. La conciliation est requise par le conflit et la tension. Dans ce cas, la dialectique n'est plus simplement l'examen des opinions probables, la récapitulation des "héritages" philosophiques, mais une mise en mouvement des moments discordants de l'expérience pratique. Il semblerait qu'on doive alors quitter le modèle aristotélicien de la doxographie. Ne retrouverait-on pas, de manière inattendue, l'hégélianisme qui avait été quelque peu maltraité dans l'article de 1979?

Le grand thème de *Soi-même comme un autre* est que la sagesse pratique doit être construite sur le fond d'une sagesse tragique. L'expérience pratique est l'expérience d'un tragique qui tient à l'insuffisance du "jugement moral en situation" et à l'insuffisance, voire l'injustice, du recours à la seule obligation morale. Seul l'impératif catégorique peut faire sortir le jugement pratique en situation de la casuistique et des accommodements, et même des préjugés de la communauté dans laquelle il s'inscrit; inversement, la difficulté dans l'application de la norme nous reconduit souvent aux intuitions communes et au plus simple souci du bien, que suppose toujours, selon Ricœur, le souci du juste. Dans ce cas, on comprend mieux en quoi cette pensée composite de la raison pratique, qui pourrait passer pour une synthèse confuse, est l'exploration des contradictions et des tensions dans l'expérience pratique. Mais il faut alors rappeler que si Hegel affirmait le devenir de l'identité, il n'affirmait pas moins la nécessité de la différence.

L'“entendement séparateur,” qui est un moment indispensable de la raison, peut estimer que ce que Ricœur appelle l'éthique et la moralité forment des pôles opposés et inconciliables. Sans doute faudrait-il séjourner plus longtemps dans cette opposition, et ne pas la supposer surmontée dans le principe, pour comprendre l'unité dialectique de l'éthique et de la moralité.

Ricœur donne une définition de la tâche de la raison dans *Histoire et vérité*: “L'exigence la plus radicale de la raison [...] c'est que l'ensemble de nos attitudes, de leurs méthodes et de leurs objets constituent une totalité une.”⁴⁰ Dans les premiers travaux herméneutiques de Ricœur, cette exigence de la raison était tout au plus l'idéal qui devait animer l'entreprise de pacification du “conflit des interprétations.” La conciliation restait, comme le dit Anne-Marie Roviello, une idée régulatrice.⁴¹ La totalité est l'horizon qui guide la raison, mais que la raison ne saurait sans fraude prétendre “posséder comme un fait acquis.” Avec l'étude de l'expérience pratique, la donne me paraît changer profondément. La conciliation ne saurait être simplement un idéal, elle est le résultat actuel de la pensée de Ricœur. La dialectique de l'éthique et de la moralité n'est pas loin d'être un “fait acquis.” La totalité n'est plus une simple idée régulatrice, elle est dans l'expérience elle-même de la raison pratique, puisque la raison pratique doit être comprise comme une intégration des moments de l'éthique et de la moralité. Certes, la totalité de l'éthique et de la moralité ne se développe que sur le fond de leur conflit et vit de leur opposition. Mais la réticence de Ricœur devant la pensée de Hegel devient alors, sinon inexplicable, du moins très obscure.

Conclusion

La conception de la raison pratique comme une dialectique de l'éthique (aristotélicienne) et de la morale (kantienne) hésite entre deux modèles: Celui de la rationalité des opinions traditionnelles et de leur dialogue – c'est le modèle aristotélicien du premier livre de la *Métaphysique*. Ricœur en est constamment proche, puisque sa méthode herméneutique suppose que l'expérience pratique se sédimente dans le langage et les discours que les hommes tiennent sur eux-mêmes, au nombre desquels il faut compter les philosophies. L'autre modèle est celui de la dialectique hégélienne, qui est beaucoup plus qu'un dialogue des opinions, un devenir de la raison, une concorde par la discorde. Étant donné que Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*, insiste plus que dans l'article de 1979 sur la discorde entre les moments de l'éthique et de la morale, il tend à présenter ces moments, non simplement comme des héritages, plutôt comme des polarisations opposées et dialectiquement nécessaires de l'expérience pratique. En 1979, Ricœur penche vers une dialectique aristotélicienne de la *doxa*, mais il doit refuser une concorde qui ne serait qu'une confusion; d'un autre côté, et c'est explicite dans le livre de 1990, Ricœur reconnaît le tragique et la fécondité de la discorde, mais il refuse toujours fermement la dialectique hégélienne du savoir.⁴²

Olivier Mongin, dans son étude sur Ricœur, affirme que ce refus de choisir entre l'opinion et le savoir est caractéristique de sa pensée, qu'il ne s'agit pas d'une hésitation mais de la recherche d'une voie nouvelle. Entre le savoir et l'opinion, on le sait, il y a bien l'opinion droite. Mais il ne s'agit pas simplement de reconnaître le rôle de la croyance, de l'engagement, ou encore du pari, dans l'action, et par exemple dans le débat politique, mais de déterminer si l'on peut assimiler la philosophie elle-même, qui réfléchit cette expérience, à une activité intermédiaire entre l'opinion et le savoir. C'est une chose pour une philosophie d'accorder une grande importance à la *doxa* et de souligner sa richesse, c'en est une autre que de renoncer au savoir en

traitant la philosophie comme un développement des diverses interprétations de l'expérience pratique. Aristote lui-même ne réduisait pas la philosophie à l'examen dialectique des opinions les plus probables, mais savait dépasser l'enquête "logique" dans une enquête "physique," en allant au-delà de ce que les hommes disent du bonheur, et qui nous montre certes la voie, pour examiner ce en quoi il peut consister. La raison pratique s'exerce assurément dans un domaine dans lequel l'exigence d'exactitude, d'acribie selon le mot d'Aristote que Ricœur aime à répéter, serait déplacée, en raison de la mobilité de son objet.⁴³ Mais il demeure que la philosophie qui examine ce qu'est la raison pratique ne peut pas échapper à l'exigence d'acribie, parce qu'elle est, par sa nature théorique, autre chose qu'une récapitulation ou une explicitation de l'expérience humaine. À moins, évidemment, que la philosophie elle-même n'ait pris la résolution de s'identifier – et puisse être réduite – au "jugement moral en situation."⁴⁴

- ¹ Paul Ricœur, "La raison pratique," dans *La Rationalité aujourd'hui*, éd. T. Geraets (Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979), 225-241. Repris dans *Du Texte à l'action: Essais d'herméneutique, II* (Paris: Seuil, 1986), 237-259.
- ² Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 199.
- ³ Une objection de ce genre a été formulée par Hervé Barreau, dans une communication sur "L'éthique de Paul Ricœur à partir de *Soi-même comme un autre* (1990)" ASPLF (2006). Disponible sur: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00108135>. Barreau signale que si Ricœur, dans sa lecture d'Aristote, avait prêté attention à la conception "totale" de la justice, qui comprend le juste par nature, il aurait vu que le recours aux normes morales est évidemment au cœur de la philosophie pratique d'Aristote. Barreau formule également des réserves à l'égard de l'interprétation par Ricœur des formulations de l'impératif catégorique que propose Kant.
- ⁴ Ricœur reprend la thèse weberienne selon laquelle l'action humaine se distingue d'un comportement en ce qu'elle appelle l'interprétation. Voir "Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité," dans *Du Texte à l'action*, 296-297.
- ⁵ Ricœur, "La raison pratique," 240-241 (cf. *Soi-même comme un autre*, 98).
- ⁶ Ricœur, "La raison pratique," 241.
- ⁷ Ricœur, "La raison pratique," 245.
- ⁸ Comme je l'ai signalé, cette interprétation sera mise en doute dans *Soi-même comme un autre*.
- ⁹ Ricœur, "La raison pratique," 245.
- ¹⁰ Ricœur, "La raison pratique," 250.
- ¹¹ Ricœur, "La raison pratique," 251.
- ¹² Ricœur, "La raison pratique," 237.
- ¹³ Ricœur, "La raison pratique," 237.
- ¹⁴ Aristote, *Métaphysique*, A, 7, 988 a 20-23, trad. J. Tricot, t. I, 66.
- ¹⁵ Ricœur, "La raison pratique," 241.
- ¹⁶ Ricœur, "La raison pratique," 243.
- ¹⁷ Ricœur, "La raison pratique," 249.
- ¹⁸ Ricœur, *Du Texte à l'action*.
- ¹⁹ Voir, par exemple, *Ethique à Nicomaque*, 1106b21-24; *Ethique à Eudème*, 1222a17.
- ²⁰ L'interprétation de *l'orthos logos* est très controversée. Dans une note concise, "An Exegetical Point in Aristotle's Nicomachean Ethics," Ian M. Crombie avait défendu, en s'appuyant sur un passage du *Phédon*, une traduction que nous dirions aujourd'hui particulariste ("a correct account of this matter") contre la traduction traditionnelle, si l'on peut dire régulariste, de Ross ("the right rule"). *L'orthos logos*, loin d'être un principe général, est la bonne réponse à telle situation. Mais il faut noter que la

particularité, ici, ne diminue pas la considération normative: il s'agit de la réponse qu'on devrait apporter et qu'on apportera si l'on s'efforce de suivre l'exemple du *phronimos*. Ian M. Crombie, "An Exegetical Point in Aristotle's Nicomachean Ethics," *Mind* 71 (284) (1962): 539-540.

- ²¹ Ricœur, "La raison pratique," 256. Pour une étude très précise de la lecture et de la critique de Hegel par Ricœur dans "La raison pratique" et dans *Soi-même comme un autre*, sur la question des relations entre *Moralität* et *Sittlichkeit*, voir Emilio Brito, "Hegel dans *Soi-même comme un autre* de Paul Ricœur," *Laval théologique et philosophique* 51 (2) (1995): 389-404.
- ²² Voir par exemple *Ethique à Nicomaque*, 1145b3-7.
- ²³ Dans "The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant," une des nombreuses préversions (parue dans plusieurs collectifs) de la "petite éthique," Ricœur confie explicitement à une "théorie de l'action" le soin de montrer que sont "compatibles" les "moments déontologique et téléologique." C'est l'analyse de la notion de praxis qui est supposée nous faire passer d'un "quasi concept aristotélicien" de l'excellence à un "quasi modèle kantien" de l'obligation. Cette manière d'aborder la question qui, au moins en apparence, est plus théorétique que doxographique, me paraît constituer une tentative quelque peu différente, dans l'esprit, mais non dans le contenu, de ce qui est présenté dans *Soi-même comme un autre*. Paul Ricœur, "The Teleological and Deontological Structures of Action: Aristotle and/or Kant," *Royal Institute of Philosophy Supplements* 21 (1987): 99-111.
- ²⁴ Ricœur, "La raison pratique," 259.
- ²⁵ Ricœur, *Réflexion faite: Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), 80.
- ²⁶ "Paul Ricœur ou la confrontation des héritages," *France catholique* 2338 (17 janvier 1992). Le texte est disponible en ligne sur le site du Fonds Ricœur.
- ²⁷ Fernando Gil, "De la typique de la raison pratique au schématisme de la communauté," *Archives de Philosophie* 64 (1) (2001): 63.
- ²⁸ Dans son analyse de la typique kantienne, Gil rappelle que les approches de Habermas et de Rawls ont un précurseur dans Leibniz plutôt que dans Kant: "Telle est également, chez Leibniz, la portée de l'expérience mentale d'imaginer le pire que mon voisin peut envisager contre moi – s'agissant d'une situation d'extrémalité, elle amènera au même résultat pour la totalité des sujets. Ici aussi une opération d'universalisation formelle ("prendre les choses au pis en politique") et de généralisation subjective, construit un objet de second degré: la décision politique est la refonte du 'précepte de Jésus-Christ de se mettre à la place d'autrui.'" (Gil, "De la typique de la raison pratique au schématisme de la communauté," 68).
- ²⁹ Ricœur, "De la morale à l'éthique et aux éthiques," dans le collectif *Un siècle de philosophie, 1900-2000* (Paris: Gallimard et Centre Pompidou, 2000), 105.
- ³⁰ Ricœur, "L'éthique, la morale et la règle," *Autres temps. Les cahiers du christianisme social* 24 (1989): 56.

- ³¹ Victor Delbos, *La philosophie pratique de Kant* (Paris: Alcan, 1905), 464.
- ³² Paul Ricœur, "Fondements de l'éthique," *Autres temps: Les cahiers du christianisme social* 3 (1984): 61-71.
- ³³ Helena Lopes, "Utilité, normes et sentiments moraux. De leur incommensurabilité," *Revue du MAUSS* 25 (1) (2005): 418.
- ³⁴ Ricœur, "La raison pratique," 247. La formule s'applique aux deux premiers moments de l'article; mais *Soi-même comme un autre* montrera qu'il faut y inclure le troisième, le moment kantien.
- ³⁵ Helena Lopes, "Utilité, normes et sentiments moraux. De leur incommensurabilité," 418: "Procédant plus par composition de concepts que par disjonction et par typologies, Ricœur ambitionne de reconstruire le domaine de la philosophie morale en plaçant dans un même champ thématique les trois philosophies morales qui se sont historiquement succédé: l'éthique du bien à la suite d'Aristote, la morale du devoir dans le sillage kantien, et la sagesse pratique face à des situations singulières d'incertitude."
- ³⁶ Ricœur, "L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai" dans *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1955), 47. Cette défiance résolue à l'égard de l'éclectisme ainsi entendu n'empêche pas Ricœur, dans le même article, d'écrire qu'il espère "que tous les philosophes sont dans la même vérité, qu'ils ont la même compréhension préontologique de leur relation à l'être" (60).
- ³⁷ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 337.
- ³⁸ Ici, le terme *dialectique* a le sens compositif (non hégélien) qu'il a, par exemple, dans cet autre contexte: "Par dialectique, j'entends la considération selon laquelle expliquer et comprendre ne constitueraient pas les pôles d'un rapport d'exclusion, mais les moments relatifs d'un processus complexe qu'on peut appeler interprétation." "Expliquer et comprendre," dans *Du Texte à l'action*, 162.
- ³⁹ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 337.
- ⁴⁰ Ricœur, *Histoire et vérité*, 193.
- ⁴¹ Anne-Marie Roviello, "L'horizon kantien," *Esprit* 7-8 (1988): 152-162.
- ⁴² Il faut ajouter que la "petite éthique" de *Soi-même comme un autre* a encore été reprise et réécrite sous le titre "De la morale à l'éthique et aux éthiques" (2000). Ricœur ne modifie pas la substance de ses vues, mais insiste davantage sur le clivage entre l'"éthique antérieure" (ce qu'il appelait auparavant la visée éthique) et les "éthiques postérieures" (les éthiques appliquées, par exemple les éthiques juridique ou médicale, dans lesquelles se "redéploie" la sagesse pratique), le rôle de la médiation revenant à la "morale."
- ⁴³ Au début de "Science et idéologie" (*Du Texte à l'action*, 303), Ricœur cite longuement le passage de *l'Éthique à Nicomaque*, 1094b11-1095a2, où il est dit que la vérité en matière de politique ou de morale est approchée "en gros."

⁴⁴ Je remercie les deux rapporteurs anonymes et Johann Michel qui m'ont permis d'essayer d'améliorer la première version de ce texte.