

Coordonné par
Gilles Fiasse

Paul Ricœur

De l'homme faillible
à l'homme capable



Paul

débats

Sous la direction de
Gaëlle Fiasse

Paul Ricœur

**De l'homme faillible à l'homme
capable**

2008



Copyright

© Presses Universitaires de France, Paris, 2015

ISBN numérique : 9782130639848

ISBN papier : 9782130561156

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales.

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr



Présentation

Deux ans après le décès du philosophe fut publié en 2007, son dernier livre inachevé, *Vivant jusqu'à la mort*, venant clore une oeuvre riche et variée, dans laquelle un fil conducteur se fait jour : le thème de la capacité et la philosophie de l'action qui prennent le pas sur la faillibilité. Plusieurs philosophes présentent cette thématique de l'homme capable, leurs études abordent sous des angles variés, la question du soi éthique et de son rapport à l'autre, du soi politique et de l'identité collective, du soi herméneutique et du soi langagier, un être capable de dépasser les ruptures entre les langues et les cultures. Ils nous montrent l'originalité de la pensée de Ricoeur.

Table des matières

Introduction (*Gaëlle Fiasse*)

Les enchevêtrements de la mémoire (*Jeffrey Andrew Barash*)

De Gadamer à Ricœur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? (*Jean Grondin*)

Des parcours parallèles, mais des corpus incomparables

Des ennemis différents

Rapport distinct à Heidegger et aux sciences humaines : la voie longue et la voie courte de l'herméneutique

Deux projets de « phénoménologie herméneutique »

Une réponse différente au défi de l'historicité : de la conscience du travail de l'histoire à l'initiative de l'homme capable

Une philosophie réflexive face à une critique des philosophies de la réflexion

L'horizon ultime d'une ontologie

Conclusion

L'animal herméneutique (*Johann Michel*)

Devenir humain et adulte

Viser à la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes

Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie (*Alain Thomasset*)

Ricœur médiateur au sein du débat éthique contemporain

Comment Ricœur relit Aristote

Vers une autonomie théonome

Asymétrie, gratuité et réciprocité (*Gaëlle Fiasse*)

La réciprocité à l'aune de la réflexivité asymétrique et de la sollicitude

Le pardon difficile

Vers une herméneutique de la traduction (*Richard Kearney*)

Le paradigme linguistique

Le paradigme ontologique

[La traduction comme modèle herméneutique](#)
[Se traduire soi-même comme un autre](#)
[La traduction comme modèle politique](#)

Introduction

Gaëlle Fiasse

Dans la nuit du 19 au 20 mai 2005, Paul Ricoeur s'est éteint. Il y a quelques mois, en mars 2007, paraissait un dernier livre posthume, inachevé, *Vivant jusqu'à la mort* suivi de *Fragments*. Face à l'ensemble de cette œuvre philosophique considérable, désormais arrêtée, reconnue comme l'une des plus importantes du xx^e siècle, le lecteur se trouve devant plusieurs points d'interrogation. De *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* au traité *Sur la traduction*, publié un an avant sa mort, est-il possible de trouver un fil conducteur ? Les différents tomes dédiés à une philosophie de la volonté des années 1950 et 1960 ont-ils un lien avec les œuvres postérieures, *Soi-même comme un autre* (1990), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), qui ont connu un succès retentissant, marquant à jamais la philosophie contemporaine ? Quelle intention anime l'auteur dans ses dialogues avec la psychanalyse, la littérature, l'histoire, les sciences positives, mais aussi le christianisme ? À ces différentes questions, une réponse se profile.

Connu comme le philosophe du mal et de la faillibilité, marqué profondément par le protestantisme, Ricoeur déclarait dans une entrevue en octobre 2000 qu'il était désormais beaucoup plus préoccupé par la question du bonheur. Point important de cette entrevue, l'« homme capable » était devenu le « fond » de sa philosophie. Cet aveu est un exemple parmi d'autres où l'auteur, bien que de prime abord réticent à parler de lui-même, a livré son itinéraire personnel. Il paraît dès lors important d'y insister : Ricoeur lui-même reconnaissait un tournant dans sa pensée philosophique, du problème de la culpabilité à une insistance

plus prégnante sur la thématique du bonheur et de la capacité, de la philosophie de la volonté à une philosophie de l'action, de l'homme faillible à l'homme agissant et souffrant. Il avouait aussi souvent en entrevue que chacun de ses livres était marqué par une question laissée en suspens. Loin de considérer un effet de rupture radicale dans son œuvre, il s'agit cependant de prêter attention à la cristallisation d'une nouvelle problématique affirmée avec force dans *Soi-même comme un autre*, celle de l'homme capable. Cet homme au sens générique est aussi la femme, l'autre du face-à-face, l'étranger, la personne souffrante, le tiers, l'individu appartenant à une communauté politique, la victime, voire l'offenseur comme en témoignent ses derniers travaux sur le pardon.

Les auteurs de ce volume, soucieux d'explorer la thématique de l'homme capable, ont choisi de mettre en lumière son insistance sur les capacités de l'homme. *De l'homme faillible à l'homme capable* permet ainsi d'analyser différents degrés de capacités du soi : le soi dans son rapport à lui-même, le soi dans son rapport à l'autre du face-à-face, le soi dans son engagement pour le tiers, le soi dans son mode herméneutique, enfin le soi dans son rapport à une autre langue que la sienne. Leurs analyses révèlent qu'une unité se dessine de *Soi-même comme un autre* aux livres analysant le thème du juste, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *Parcours de la reconnaissance*, *Sur la traduction*, *Vivant jusqu'à la mort*. Plusieurs « je peux » ponctuent tour à tour l'œuvre de Ricœur, même s'ils apparaissent sur fond de passivité et malgré des thématiques apparemment hétéroclites, telles que le rapport à l'altérité, le phénomène de la mémoire et de la réminiscence, l'histoire et les traces du passé, l'oubli et le pardon, le phénomène de la reconnaissance, les caractéristiques de la traduction... Les articles de ce volume les dévoilent.

Au niveau éthique, le soi se découvre comme un homme capable, dont la disposition au bien, originaire, précède le mal radical. Ce mal qui ne doit pas être, dont il faut renoncer à une explication ultime, trouve sa réponse dans l'action, censée le combattre. Le

soi se découvre aussi comme être capable grâce à un autre et pour lui. Grâce à l'ami, il fait l'expérience de son caractère irremplaçable et de la nécessité d'une mutualité. Cette réciprocité n'est pas incompatible avec l'esprit de gratuité ni avec l'idée d'asymétrie, qui laisse l'autre être ce qu'il est et évite l'écueil d'une fusion affective. La capacité de l'homme se traduit jusque dans l'expérience de la faute et du pardon où un au-delà de l'action se fait jour. L'être humain n'épuise pas son être dans l'action mauvaise. Le pardon, cette voix d'en haut, proclamant « tu vaux mieux que tes actions », révèle cette capacité de l'homme. Le soi, appelé à vivre une vie bonne avec et pour les autres, dans des institutions justes, est un être agissant et souffrant. L'amitié comme le pardon se comprennent à la lumière des rapports bilatéraux de la justice et à l'aune d'une économie du don. L'homme capable est invité à écouter la voix de la sagesse, l'invitant à une surabondance, mais à ne jamais avaliser l'injustice ni à adopter la situation du bouc émissaire.

Comme le souligne Alain Thomasset, ce soi éthique, entre l'homme faillible et l'homme capable, c'est l'homme à la fois porté au mal et capable du bien. Cette tension éthique qui parcourt toute l'œuvre de Ricœur se retrouve sous une autre forme dans le débat contemporain de l'articulation entre le bon et le juste, entre une éthique communautarienne contextuelle et une éthique procédurale formelle. Cette tension, qui est travaillée par les éléments de la narrativité, de la téléologie et de la théonomie, permet à Ricœur d'arbitrer le débat actuel.

Ce soi éthique n'en est pas moins un être inscrit dans une communauté politique et langagière. Les écrits sur le juste et les travaux sur la mémoire font apparaître l'homme capable dans la communauté politique. L'analyse de Jeffrey Andrew Barash permet ainsi de conceptualiser une identité collective à partir de la pratique politique.

Le soi est aussi appelé à se réapproprier soi-même dans son effort pour exister, mais il ne peut pas le faire dans une intuition immédiate. Pour comprendre ce qu'il est, il doit interpréter les

signes et les œuvres de culture. Sujet historique, il n'en est pas moins engagé dans la société, il atteste son être par l'action. Loin d'être limité à un être-affecté-par-l'histoire, Ricœur souligne sa capacité de pouvoir changer quelque chose. Jean Grondin révèle ainsi chez Ricœur la capacité d'initiative de la conscience immergée dans l'histoire, même si cette capacité est également faite de passivité.

Comme le souligne avec insistance Johann Michel, la question de l'herméneutique et du souci de soi est indissociable aussi bien de la perspective de l'« homme faillible » (l'involontaire, la disproportion de soi à soi, la finitude de la perception...), développée dans les deux tomes de la *Philosophie de la volonté*, que de celle de l'« homme capable » particulièrement abordée dans *Soi-même comme un autre*. C'est en raison d'une faillibilité originaire – qui se traduit également en termes d'illusions sur soi, de mensonge, de fausse conscience – que l'être que nous sommes a à être, selon l'exigence existentialiste, c'est-à-dire doit se soucier de lui-même, se transformer s'il veut se réapproprier lui-même. La vérité sur soi pour Ricœur n'est pas donnée comme une évidence apodictique, elle est sans cesse à reprendre à la faveur d'un travail sur soi – d'une tâche sans fin – strictement corrélatif d'un effort d'interprétation des signes dans lesquels la vie humaine s'objective. Cette tâche herméneutique qui traverse l'itinéraire anthropologique de Ricœur se retrouve autour des existentiels (parler, agir, raconter, s'imputer une action) théorisés dans *Soi-même comme un autre*.

Richard Kearney fait aussi apparaître que l'œuvre de Ricœur représente à la fois une philosophie de la traduction et « sur » la traduction, comme en témoigne son dernier traité ayant pour titre cette question. Il souligne lui aussi la transition entre les premières œuvres de Ricœur se focalisant sur la faute, la faillibilité et les fractures du soi humain et les dernières œuvres qui engagent de plus en plus les capacités humaines à médiatiser les divisions, à naviguer au-delà des frontières et à traverser les barrières. La capacité de traduire ne traverse pas seulement les

ruptures entre les langages et les cultures, mais aussi entre le soi et l'autre, et même entre le soi et son autre soi habitant chacun d'entre nous. Cette capacité de la « traduction » est même le sceau particulier de son œuvre herméneutique tardive. L'homme faillible de la finitude appelle l'homme capable de traduction entre l'ipséité et l'altérité, une traduction infinie et sans fin. Si l'inachèvement est le dernier mot de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, c'est aussi parce que cette incomplétude fait le pari de l'espoir et non du désespoir.

Le volume que nous présentons à nos lecteurs est composé de différents essais, et il offre plusieurs pistes de lecture qui se rejoignent autour de la thématique de l'homme capable. Il est écrit par des spécialistes de l'œuvre de Paul Ricœur, professeurs d'université et écrivains de renom en philosophie ancienne, métaphysique, éthique, philosophie allemande, phénoménologie et herméneutique. Il invite à penser avec Ricœur, parfois contre lui, mais surtout après lui. En ce sens, ces différents penseurs contemporains sont bien héritiers du mode de pensée de Ricœur, puisque le philosophe défunt n'aimait pas l'esprit d'école. Il ne s'agit donc pas de répéter, mais de dialoguer, d'explicitier, et de continuer à ouvrir des chemins sur les traces laissées, voire d'en emprunter d'autres.

L'approche de Jeffrey Barash nous offre une réflexion originale sur le thème de l'identité collective à travers la question de la mémoire. Poursuivant le travail amorcé par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* et dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, attentif au legs aristotélicien et à sa prise de distance, il propose une nouvelle manière d'envisager l'identité collective à partir de la pratique politique.

Jean Grondin, spécialiste de l'herméneutique ricœurienne, situe Ricœur face à Gadamer. Les deux célèbres herméneutes sont mis en contraste à partir de différents prismes, leurs points de départ, les courants d'opposition auxquels ils ont eu à faire face, leur rapport à Heidegger et aux sciences humaines, leurs projets respectifs, leur position face au défi de l'historicité... Cette lecture

juxtaposée permet de faire apparaître en filigrane l'itinéraire de Gadamer, la spécificité de l'œuvre de Ricœur et les raisons de son rayonnement, les défis de sa phénoménologie de l'homme capable, dont l'engagement du soi pour la justice et le questionnement de l'ontologie.

Johann Michel, quant à lui, offre une approche différente de l'herméneutique ricœurienne, puisqu'il ne part pas du contraste avec Gadamer, mais d'une thèse foucaldienne. En d'autres termes, il relit Ricœur à partir de Foucault, de ses thèmes du *souci du souci de soi*, des *technologies de soi* et de la *spiritualité* en tant que transformation du soi. Johann Michel parle d'une revanche heideggérienne sur la rupture cartésienne, en un certain sens nietzschéenne, freudienne et marxiste, à laquelle fait suite le tournant décisif de *Soi-même comme un autre*. L'homme capable est aussi un être qui se soucie de lui-même, dont la spiritualité même le conduit à se transformer et à transformer le monde. Le rapport entre connaissance de soi, souci de soi-même, et finalement souci d'autrui est dès lors revisité. L'objet même de sa contribution consiste à tisser, entre les premiers essais d'anthropologie herméneutique de Ricœur, d'une part, et *Soi-même comme un autre*, d'autre part, un fil qu'il essaie de penser dans les termes foucaldiens du souci de soi. Montrant ainsi que l'anthropologie de Ricœur au cours de l'histoire des herméneutiques du sujet inaugure, au confluent de plusieurs traditions philosophiques, un moment inédit du souci de soi.

Les essais de Jean Grondin et de Johann Michel se font écho, en ce qu'ils problématisent le rapport à l'herméneutique et en particulier la filiation à l'égard de Heidegger. Ils indiquent les lieux où Ricœur se distancie de ce dernier. Avec les développements de Jeffrey Andrew Barash, ils permettent de mieux mettre en évidence les origines ricœuriennes de l'engagement éthique et politique.

Comme Jean Grondin et Johann Michel, Alain Thomasset est particulièrement sensible à la façon dont Ricœur thématise la

réaction au mal dans l'histoire par l'action tout en maintenant l'affirmation originaire du bien. Il montre comment la thématique ricœurienne de l'homme faillible et de l'homme capable revalorise l'éthique. Son essai permet de situer l'éthique ricœurienne dans le débat contemporain. Alain Thomasset insiste sur son appropriation d'Aristote. Trois lieux retiennent son attention : l'éthique, le récit et la métaphysique.

De *Soi-même comme un autre* à *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Gaëlle Fiasse continue l'analyse éthique amorcée par Alain Thomasset pour se pencher spécifiquement sur deux thèmes, la règle d'or et le pardon. De l'herméneutique du soi à la considération d'autrui, Gaëlle Fiasse poursuit le questionnement de Johann Michel en analysant le rapport à soi-même et à autrui à partir de l'asymétrie et de la réciprocité. Elle explicite en quel sens l'éthique de Ricœur ne néglige pas les relations de réciprocité, même si l'exigence de la gratuité est maintenue, ainsi que l'asymétrie entre le soi et l'autre. Cet essai permet indirectement de mieux comprendre la lecture ricœurienne de Levinas déjà soulevée par Johann Michel et Alain Thomasset, tout en précisant également les enjeux de son dialogue avec Jacques Derrida, Hannah Arendt et Vladimir Jankélévitch.

Enfin, Richard Kearney nous offre une nouvelle clé de lecture de l'œuvre de Ricœur à partir de son point culminant, l'essai *Sur la traduction* paru en 2004. Grâce au modèle de la traduction, il montre le rapport ricœurien du soi à l'autre. De l'homme faillible à l'homme capable, le travail perpétuel de la traduction indique une nouvelle vocation. Loin de se réduire à un paradigme linguistique, la traduction apparaît comme modèle herméneutique et éthique. Elle peut même être perçue comme modèle politique, ce qui renvoie au premier essai de Jeffrey Andrew Barash sur l'identité collective.

À travers le souci éthique, politique et herméneutique, ce livre offre aux lecteurs, spécialistes ou débutants, de nouvelles interprétations de l'œuvre de Ricœur. Il contribue à pénétrer ses écrits les plus tardifs. Il permet également de mieux comprendre

comment Ricœur se situe par rapport à l'histoire de la philosophie.

Nous remercions notre assistant Christopher Greenaway de nous avoir aidée pour le travail éditorial de ce manuscrit, ainsi que Yves Charles Zarka d'avoir accueilli ce livre dans sa collection.

Les enchevêtrements de la mémoire

Jeffrey Andrew Barash

La réflexion que je développe ici est née du questionnement éthico-politique auquel s'attache particulièrement Paul Ricœur depuis son ouvrage *Soi-même comme un autre*. Je prendrai pour objet de mon analyse la notion d'identité, dont je problématiserai l'un des versants tel qu'il l'a articulé. Aussi, laissant volontairement de côté la question de l'identité de soi-même ou de l'autre en tant qu'individu, je m'interrogerai sur les possibilités de constitution d'une identité au pluriel, d'une identité « collective », et cela par rapport à la mémoire, puisque c'est à elle que Ricœur assigne la tâche d'assurer cette constitution, notamment dans ses derniers travaux engagés à partir de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Au demeurant, la problématique de l'identité collective occupe déjà un rôle important dans *Soi-même comme un autre*, puisqu'une partie des analyses de cet ouvrage porte sur l'examen de ce qui permet la cohésion de la vie en commun. Ricœur tend alors à élaborer une position intermédiaire entre deux extrêmes : d'une part, la conception dérivée du libéralisme classique, formulée par exemple chez John Locke qui tente de construire le vivre-ensemble à partir d'individus atomisés ; et, d'autre part, la conception inaugurée par Hegel qui défend l'idée d'une soudure sous la forme de l'Esprit des peuples, posé comme instance autonome par rapport aux individus qui la constituent. Nous identifions là, avec Ricœur, les deux écueils qui ne cessent de hanter la théorie éthicopolitique contemporaine : le Scylla

d'un morcellement d'intérêts individuels privés, dont la cohésion sociale est censée naître spontanément, et le Charybde d'un État-organisme distinct ou *Volksgeist*. Ainsi Ricœur identifie-t-il cette zone intermédiaire comme le lieu même où doit se constituer la cohésion sociale – le cadre de la chose publique au sens originel du terme –, en recourant, comme fondement de la vie en commun, à la *sagesse pratique*, à la *phronèsis*, qu'il nomme dans un autre contexte « le jugement moral circonstancié » [\[1\]](#).

Pour autant, l'objet principal du présent article n'est pas d'examiner l'interprétation du concept aristotélicien de sagesse pratique que Paul Ricœur développe dans *Soi-même comme un autre*, mais plutôt de prolonger son analyse de la cohésion sociale dans le domaine qui fait l'objet de ses derniers travaux – à savoir, dans l'articulation de « mémoire et histoire ». De fait, nous y rencontrons à nouveau le problème de la cohésion d'une collectivité, s'agissant du lien entre mémoire individuelle et mémoire plurielle. Là encore, comme on peut le voir dans son ouvrage *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, le philosophe recherche une zone intermédiaire entre une idée de la mémoire cantonnée dans la sphère personnelle et la mémoire collective envisagée sous la forme d'une entité substantielle et autonome. Partant, mon questionnement sera simple : la notion de sagesse pratique, qui sert à dégager, dans *Soi-même comme un autre*, les contours d'une identité plurielle, est-elle en mesure d'éclairer le statut collectif de la mémoire ?

Après avoir brièvement analysé la manière dont la « sagesse pratique », telle qu'elle se présente dans *Soi-même comme un autre*, nous permet de situer le lieu de la cohésion sociale, nous tâcherons dans un deuxième temps de clarifier le concept de mémoire collective à la lumière de cette analyse.

Commençons donc par une question à la fois directe et essentielle : Quel est l'apport spécifique du concept de « sagesse pratique » ? Rappelons que Ricœur l'emprunte à l'*Éthique à Nicomaque* et notamment au livre VI de cet ouvrage où Aristote

la compte parmi les vertus intellectuelles. À la différence de la sagesse théorique, ou *sophia*, qui vise l'éternel et l'immuable, la sagesse pratique, c'est-à-dire la prudence ou *phronèsis*, a pour objet le contingent et le variable. C'est parce que les conséquences de l'action humaine, ou *praxis*, revêtent un caractère de contingence essentielle, dû à l'imprévisibilité qui la frappe nécessairement (peu importe, du reste, que leur issue soit heureuse ou malheureuse), que la sagesse pratique s'entend en premier lieu dans la sphère de l'action humaine. Sans analyser ici en détail le point de vue d'Aristote, ce qui dépasserait le cadre de cet article, je me contenterai d'insister sur le fait que sa théorie de la *phronèsis* rapporte continuellement la sagesse pratique chez l'individu à une capacité d'agir dans un cadre politique en vue de la vie en commun. Ainsi, l'intérêt privé se fondant nécessairement sur les affaires publiques, la sagesse pratique se définit en premier lieu en termes de vertu politique, comme Aristote le pose explicitement :

« En général, on recherche son propre avantage et on pense qu'on doit se consacrer entièrement à cette occupation. Cette opinion a fait naître l'idée qu'agir de la sorte, c'est faire preuve de prudence. Néanmoins peut-être n'est-il pas possible de rechercher son bien propre, sans se préoccuper du sort de sa famille et de la cité ? » [\[2\]](#)

Un deuxième trait de la théorie du Stagirite permet d'éclairer la manière dont Ricœur s'approprie et adapte la notion de sagesse pratique : elle est une vertu, c'est-à-dire qu'on peut la penser à partir d'une dimension *éthico*-politique, ce qui la distingue, notamment, du simple calcul ou de la ruse pouvant s'appliquer indifféremment à la réalisation de bonnes ou de mauvaises fins. Dans cette perspective *éthico*-politique, la sagesse pratique s'enracine dans un *ethos*, c'est-à-dire dans un ensemble de dispositions sur lequel se fonde le choix de telle ou telle action politique. Aussi la mise en œuvre de la sagesse pratique dépend-elle d'une bonne délibération (*euboulia*) qui a pour fonction

d'aider à discriminer les moyens de réalisation de la vie bonne – ce qui implique toujours et en premier lieu la vie bonne en communauté.

Si le propre de la sagesse pratique consiste à délibérer sur l'action à poursuivre dans un contexte particulier, les règles de son application varient en fonction de la situation, et en particulier du contexte politique – démocratie, aristocratie ou monarchie. Mais à quel niveau faut-il situer la différence entre ces formes de gouvernement pour qu'elle soit déterminante quant à l'application de la sagesse pratique ? Il est nécessaire de rappeler ici que, selon Aristote, c'est la *politeia* – le mode d'organisation *politique* de la cité – qui constitue le principe de différenciation des cités et qui, rendant compte de l'identité de chacune, lui confère son unité. Si cette unité dépasse les simples intérêts d'individus isolés, en revanche, du fait de son caractère essentiellement politique, elle n'évoque ni de près ni de loin l'idée qui surgira à l'époque moderne d'un principe organique de cohésion – qu'il soit rapporté à l'Esprit ou à un autre principe de communauté substantielle.

C'est la manière dont il réoriente la sagesse pratique aristotélicienne afin d'infléchir, comme il l'explique, l'idée hégélienne de l'ordre éthique – la *Sittlichkeit* – qui révèle le plus pleinement les enjeux de la théorie de Paul Ricœur dans *Soi-même comme un autre*. Il commence par rappeler que, par la *Sittlichkeit*, Hegel vise à restituer les critères éthiques dans leur contexte, et cela en réaction contre l'abstraction de la philosophie morale de Kant ; de fait, la philosophie kantienne, au nom de la prétention à l'universalité de la raison pure pratique et de sa nécessité, tenait à l'écart toute considération relative à la particularité et à la contingence du contexte d'élaboration de la norme morale. Que ce soit dans l'opuscule *Théorie et pratique* ou dans *Vers la paix perpétuelle*, Kant pose l'universalité abstraite de la norme pratique pour ôter toute pertinence à la sagesse pratique au sens d'Aristote, dans son souci d'intégration d'un contexte singulier d'élaboration et d'application de la visée

éthique. Or, c'est précisément la reprise en compte de cette singularité du contexte que la *Sittlichkeit* hégélienne préconise, mais en l'infléchissant dans un tout autre sens. En effet, l'auteur de *La phénoménologie de l'Esprit* s'inspire moins de l'héritage aristotélicien de la sagesse pratique que d'une théorie moderne de l'historicité de l'Esprit qu'il emprunte à Herder pour envisager le contexte singulier d'élaboration de l'action politique dans les termes de l'Esprit d'un peuple, du *Volksgeist*. Il s'agit là, comme Ricœur le montre dans *Soi-même comme un autre*, du premier modèle d'une théorie organique de l'État telle que l'État, sans référence à la volonté même des individus qui le composent, trouve un principe de légitimation absolu. On sait à quel point, bien au-delà de la volonté et de l'époque de Hegel, une telle théorie a pu être reprise et déformée au xx^e siècle [\[3\]](#).

La nouveauté de l'inflexion que Ricœur apporte à la théorie hégélienne de la *Sittlichkeit* à la lumière de la sagesse pratique et de la bonne délibération aristotéliennes me semble résider surtout dans l'innovation suivante : en affirmant résolument que l'idéal de pluralisme démocratique constitue le fondement de nos sociétés modernes, Ricœur fait sortir la bonne délibération de la sagesse pratique de son cadre d'application traditionnel qu'il juge restrictif – à savoir, la construction de la vie bonne comme finalité de la cité –, pour l'identifier à la réconciliation d'une pluralité de conceptions de la vie bonne à l'intérieur d'une même cité (bien plus complexe et diversifiée que la cité antique) qui se trouvent dans une situation de concurrence, voire de conflit. Ricœur se sépare ici de toute théorie d'inspiration aristotélicienne, en ce qu'il admet, en conformité avec cet idéal pluraliste, l'indétermination fondamentale de la démocratie moderne en ce qui concerne la possibilité de viser « une » finalité ultime. En même temps, pour éviter l'éventualité à la fois d'un mauvais éclectisme et d'un relativisme des valeurs auxquels un tel pluralisme pourrait conduire, la visée éthique doit en dernière instance passer par le crible de l'universalité pratique de la norme morale, héritage de Kant, dont on ne saurait

l'exempter, surtout en cas de conflit. Or c'est ici que je voudrais problématiser la théorie de Ricoeur, eu égard à ma question de départ : à partir du moment où l'on renonce à la finalité ultime pour envisager, à l'intérieur d'une même cité, la coexistence d'une pluralité de projets possibles, existe-t-il encore un principe qui puisse conférer l'unité collective et l'emporter sur la force de désagrégation qui résulte de la concurrence entre des buts multiples, voire de leur contradiction ? Si nos sociétés modernes doivent en tout état de cause se prémunir contre les dérives que l'idéologie de l'État organique a pu engendrer, comment éviteront-elles le danger inverse de l'atomisation sociale que le libéralisme sauvage fait peser tout particulièrement sur elles, à partir du moment où, en présupposant la préexistence d'une pluralité de projets, on renonce, comme le fait Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*, à l'idée aristotélicienne de sagesse pratique en quête d'une finalité homogène de la vie bonne ? Mais c'est peut-être ici que nous pouvons compléter l'interprétation de Paul Ricoeur en redonnant sa pleine valeur à la théorie aristotélicienne, selon laquelle c'est en premier lieu le mode d'organisation *politique* de la cité qui lui sert de principe d'unité. En effet, dans une société politique moderne caractérisée par la pluralité de ses projets de vie, le fondement de la cohésion de la vie en commun pourrait émaner de la volonté consensuelle d'affirmer un unique principe politique fondamental, celui du système démocratique lui-même, quels que soient les désaccords qu'implique par ailleurs nécessairement la formulation en son sein de projets différents, voire opposés. Du reste, c'est l'effondrement du consensus concernant la valeur fondamentale de la démocratie elle-même qui fait apparaître le véritable problème de la cohésion de la vie en commun dans toute sa radicalité. Sans directement évoquer cet aspect de la théorie aristotélicienne, Ricoeur se réfère pourtant à une « crise de légitimation de la démocratie » sensible à l'heure actuelle, en particulier dans « le manque de fondement qui paraît affecter le choix même d'un gouvernement du peuple, pour le peuple et par

le peuple » ^[4]. Face aux dangers potentiels de désagrégation sociopolitique que cette « crise de légitimation » de la démocratie peut susciter, est-il encore possible de parvenir à un consensus relatif aux valeurs politiques fondamentales et de maintenir une cohésion sociale entre les deux écueils de l'atomisme social et l'organicisme totalisant ?

Sans vouloir envisager ici sous tous ses aspects la réponse que Ricœur donne à cette question dans l'ouvrage *Soi-même comme un autre*, je choisis d'analyser plus avant la tâche proprement éthico-politique qu'il confère à la mémoire comme remède pour pallier la crise de légitimation qui frappe le choix même de la démocratie comme principe unificateur de l'idéal moderne de vie en commun :

« Il n'y a rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation [...] que la réminiscence et l'entrecroisement dans l'espace public d'apparition des traditions qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des pressions externes, mais par conviction interne, celle-ci fût-elle tardive. C'est en faisant mémoire de tous les commencements et de tous les recommencements, et de toutes les traditions qui se sont sédimentées sur leur socle, que le "bon conseil" peut relever le défi de la crise de légitimation. Si, et dans la mesure où ce "bon conseil" prévaut, la *Sittlichkeit* hégélienne – qui elle aussi s'enracine dans les *Sitten*, dans les "mœurs" – s'avère être l'équivalent de la *phronèsis* d'Aristote : une *phronèsis* à plusieurs, ou plutôt publique, comme le débat lui-même. » ^[5]

Ricœur approfondit cette thématique dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, qui développe explicitement et directement le rôle de la mémoire comme source de la cohésion sociale. C'est en recherchant une zone intermédiaire entre des individus atomisés et un État organique qui revendique son autonomie par rapport

à ses membres que Ricœur en vient à affirmer la possibilité d'identifier une réminiscence qui soit distincte à la fois d'une mémoire seulement personnelle et d'une mémoire collective, cette dernière, érigée en principe substantiel, ayant alimenté les tentatives de théorisation de la nation organique. C'est ici que le questionnement concernant le principe de cohésion sociale rejoint celui qui relève plus spécifiquement de la mémoire : dans quelle mesure la cohésion d'un projet de vie commune repose-t-elle ou, encore, *doit-elle* reposer sur la mémoire ?

On ne saurait répondre à cette question sans avoir auparavant rappelé la définition que Paul Ricœur donne de la mémoire des collectivités : pour lui, elle relève d'« un recueil des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés » ; c'est cette mémoire collective qui confère « le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques » ^[6]. Cette définition fait revenir, en cercle, notre problème initial et notre quête d'un principe précis qui nous permette d'asseoir la cohésion sociale, identifié ici à la mémoire plurielle. Toutefois si, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur propose de longues et riches analyses du phénomène de l'histoire et de l'oubli, il y consacre au phénomène de la mémoire collective une section trop courte pour pouvoir lui apporter un éclairage suffisant. J'y repère même un problème épineux. D'une part, il critique à fond la réflexion de Halbwachs dont la théorie de la mémoire collective, à son avis, attribue un rôle trop exclusif à la dimension sociale de la mémoire au détriment de la sphère personnelle à laquelle il n'accorde pas assez de place ; d'autre part, et en réponse à Halbwachs, il se sert de la notion de l'intersubjectivité husserlienne qu'il emprunte aux *Méditations cartésiennes* (qui, comme il le reconnaît le premier, ne développent pas dans ce contexte une théorie de la mémoire collective ^[7]) pour élaborer une théorie de la mémoire collective. Or cette théorie de l'intersubjectivité renvoie les liens à autrui en communauté à une aperception *a priori* de l'autre par analogie à l'aperception

de soi-même et elle dépend du présupposé d'un *ego* transcendantal comme lieu universel et anonyme de la configuration de sens à tous les niveaux de l'expérience, jusqu'au monde intersubjectif. Une fois qu'on écarte ce présupposé fondamental (auquel Ricœur souhaite renoncer), quel rôle précis la mémoire collective endosse-t-elle encore dans la constitution du lien intersubjectif ? Ricœur revient, pour finir, à la même idée que celle qu'il présentait au départ, à savoir que la mémoire collective est un « recueil des traces laissées par les événements qui ont affecté le cours de l'histoire des groupes concernés, et qu'on lui reconnaît le pouvoir de mettre en scène ces souvenirs communs à l'occasion de fêtes, de rites, de célébrations publiques » [\[8\]](#). Mais, en concevant la mémoire essentiellement comme « un recueil de traces », comment peut-on rendre compte de la manière dont la mémoire collective effectue les liens de cohésion au-delà du champ du souvenir personnel ? Pour répondre à cette question, il faudrait à mon sens proposer une autre hypothèse concernant le « lieu » de la mémoire collective et, en l'occurrence, déplacer la perspective théorique afin d'identifier ce que je qualifierai de source vivante et « métapersonnelle ».

Pour dégager cette source, il faut faire le départ entre différents niveaux de la souvenance collective. À un premier niveau se situe ce que je nommerais une « mémoire réitérative ». Cette première forme de mémoire collective reprend, en le haussant à l'échelle de la collectivité, l'un des deux types de mémoire individuelle que Henri Bergson avait isolés dans *Matière et mémoire*, en le dénommant « mémoire-habitude ». Selon son acception, il s'agit d'un ensemble de capacités ou d'habilités acquises qui, inscrites dans la mémoire d'un individu, lui permettent d'accomplir spontanément ses tâches « habituelles ». Ce souvenir devient ainsi un « exercice habituel du corps [...] dans un système clos de mouvements automatiques » [\[9\]](#). C'est cette même mémoire réitérative qui régit l'action habituelle au niveau collectif : le rythme des jours de la semaine, des jours du

marché, les heures de pointe et les journées de congé, tout comme les habiletés psychologiques et corporelles relevant de la pratique d'un sport ou d'un autre divertissement, ou encore d'une occupation typique d'un pays ou d'une région. Tous les rythmes de vie pratiqués par une collectivité dans son existence quotidienne renvoient à la mémoire réitérative ainsi définie.

Toutefois, ce premier type de mémoire collective, plutôt rudimentaire, ne peut guère nous aider, à lui seul, à identifier les véritables reliefs d'une mémoire collective. Un deuxième type de mémoire collective découlerait de grands événements publics singuliers, que les récits historiques reprennent et qui font l'objet d'une commémoration. Cette deuxième forme de mémoire collective – que l'on peut nommer rappel commémoratif – recouvre un des aspects centraux de ce que Bergson avait qualifié de souvenir-image dans le cadre de son analyse de la mémoire personnelle : l'image du souvenir dans sa singularité. Toutefois, au niveau de la collectivité, il faut veiller à ne pas confondre la complexité de l'événement initial qui se trouve à l'origine du souvenir avec la multiplicité de perspectives retenues par les souvenirs-images de l'expérience personnelle. J'ai un souvenir vif du jour de l'assassinat du président Kennedy en 1963 et, sans avoir été un témoin oculaire direct de cet événement, j'ai participé avec des millions d'individus à cet événement qui a fondamentalement marqué la vie publique des États-Unis.

Depuis l'Antiquité, le récit « monumental » [\[10\]](#) de l'historien a pour finalité de conserver la trace des grands événements publics afin de les empêcher de tomber dans l'oubli. Depuis l'exercice de l'historiographie antique, on sait le rôle important que jouent les récits et les monuments, ainsi que les commémorations qui les accompagnent, pour forger et affirmer l'identité d'un peuple. À travers les siècles, le rappel commémoratif est de toute évidence une source de cohésion de la vie en commun. Il n'en faut pour preuve que l'exemple que prend Ernest Renan dans son discours *Qu'est-ce qu'une nation ?*,

prononcé en Sorbonne en 1882. Dans ce discours, Renan recherche le lien de cohésion capable de transformer une collectivité en nation et se révèle étonnamment proche d'Aristote lorsqu'il dit que le simple lien produit par la somme des intérêts individuels n'est pas suffisamment puissant pour produire la cohésion d'une nation. Et après avoir rejeté deux autres théories de la cohésion nationale, très répandues parmi les Modernes, celle de la race et celle de la langue, Renan parvient à une conclusion d'une importance capitale pour toute discussion de l'identité politique :

« Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. [...] Avoir des gloires communes dans le passé, une volonté commune dans le présent : avoir fait des grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple. » [\[11\]](#)

Bien entendu, cette idée de la mémoire chez Renan joue encore un grand rôle dans l'articulation d'une idée de la nation au ^{xx}e siècle. Malgré l'hétérogénéité toujours croissante de nos sociétés contemporaines, les grands événements historiques, symboliquement investis et faisant l'objet de rappels commémoratifs, savent rassembler, au sens de Renan, une diversité de perspectives individuelles dans le cadre d'une même « identité » collective nationale. Et on peut légitimement conclure que le rappel commémoratif, comme la mémoire réitérative, est un élément constitutif du phénomène que l'on nomme « mémoire collective ». Mais ces deux éléments suffisent-ils à recouvrir toutes les significations de la mémoire collective ? Les deux premiers types de mémoire que j'ai rappelés ressortissent à

une mémoire explicite. Or il existe d'autres types de souvenirs, essentiellement tacites, qui s'enracinent dans une longue expérience collective et autour desquels les attitudes les plus profondes d'un peuple se cristallisent. Ces souvenirs se rapportent à des expériences les plus diversifiées : à une extrémité, ce sont par exemple les expériences traumatiques qui, difficiles à assimiler, marquent pendant de très longues périodes la vie en commun et orientent durablement les comportements collectifs, même lorsqu'elles ne font pas l'objet d'une remémoration explicite ; à l'autre extrémité, ce sont les expériences d'équilibre et de stabilité politiques, qui nourrissent la mémoire latente de toute une collectivité. On dit, à juste titre, que l'une des sources de stabilité de la démocratie est une longue expérience démocratique.

Mais s'agit-il là du phénomène de la mémoire ? Est-il légitime de ramener aux opérations d'une mémoire collective ce type de souvenirs qui, tout en participant des deux types de « mémoire » précités, ne font pas pour autant l'objet d'une thématization explicite ? De fait, utiliser le terme de mémoire pour rassembler des phénomènes extrêmement hétérogènes relève souvent d'un abus de langage ou, du moins, d'une sorte de paresse intellectuelle.

La tâche que nous nous sommes assignée au départ était de désigner une sphère de la mémoire collective, qui se situerait entre les deux extrémités d'une mémoire simplement personnelle et d'une mémoire collective érigée en substance. Or une autre possibilité théorique se présente, à mon sens, si nous nous laissons guider dans l'interprétation de cette idée d'une mémoire collective implicite par un thème que nous avons déjà évoqué : celui de l'*ethos* aristotélicien. L'*ethos*, nous l'avons vu, relève d'un ensemble de dispositions qui correspondent au contexte spécifique d'un peuple. Il s'agirait, selon cette acception, moins de dispositions qui se transmettent à partir d'actions thématisées et ou de routines accomplies au quotidien que de modes singuliers du vivre-ensemble [\[12\]](#). En même temps, la

commémoration a beau faire résonner certains aspects de cette mémoire tacite, elle ne saurait jamais en épuiser les vastes réserves. Si le concept de mémoire collective peut prendre un sens différent de celui d'une mémoire réitérative ou d'un rappel commémoratif, c'est à mon avis dans la mesure même où, en se laissant guider par le concept de l'*ethos* aristotélicien, on le met en relation avec une notion essentiellement *politique* de l'expérience constitutive des liens de cohésion d'une collectivité. Je voudrais préciser cet usage inhabituel de l'*ethos* aristotélicien en me référant à un passage de la *Politique* d'Aristote qui porte sur ce thème. Dans le livre II, chap. 8 de la *Politique*, Aristote se demande dans quelle mesure, à l'intérieur d'un État, il est souhaitable de modifier les lois, de la même manière que, par exemple, la science médicale ou les différents arts sont conduits à changer leurs pratiques, et il répond de la manière suivante :

« Tous ces arguments montrent donc à l'évidence qu'il faut changer certaines lois et en certaines occasions ; mais, d'un autre point de vue, ce changement semblerait demander beaucoup de circonspection. Car lorsque l'amélioration est faible, comme il est par ailleurs mauvais de s'habituer à changer aisément les lois, il est évident qu'il vaut mieux tolérer certaines erreurs de la part tant des législateurs que des magistrats. En effet, l'utilité qu'il y a à changer la loi n'est pas aussi grande que le dommage causé par celui qui aura pris l'habitude de désobéir aux magistrats. Et l'exemple tiré des techniques est faux, car ce n'est pas la même chose de changer un art et une loi. La loi, en effet, n'a pas d'autre force, pour se faire obéir, que l'usage, lequel n'advient pas sans un certain laps de temps, de sorte que passer facilement des lois existantes à d'autres lois nouvelles, c'est rendre infirme la puissance de la loi. » [\[13\]](#)

On voit bien, à partir de cet exemple, de quelle manière l'ensemble des lois se distingue d'une simple habitude ou d'une routine quotidienne qui régit la pratique. En effet, les lois

s'enracinent dans un *ethos* spécifique – un mode de vivre ensemble – constitué à travers une longue durée de temps. Cet *ethos* correspond à un réseau de significations symboliques, qui demeure le plus souvent implicite, et c'est à ce titre que je le désigne comme troisième élément constitutif de la mémoire collective. Pourtant, si on l'envisage seulement comme argument en faveur d'une résistance à toute forme de changement, cet exemple pourrait sembler plaider en faveur du plus grand conservatisme. Mon but pourtant est tout autre : en insistant sur la dimension temporelle de la mise en place des identités collectives, je tiens à faire valoir la *spécificité* du contexte ainsi constitué. Et si la notion de mémoire collective peut revêtir une quelconque utilité, c'est à mon avis dans la mesure où elle nous met en présence d'une longue durée qui rend possible la cristallisation d'une telle spécificité – comprenant les réseaux de gestes et de structures symboliques. Elle nous indique, avant tout, combien cette spécificité est modulée par un cadre politique, qui n'est que l'expression profonde d'un mode d'être en communauté. Pensée non seulement en termes de mémoire réitérative ou de rappel commémoratif, mais surtout comme mémoire collective implicite dont relève l'*ethos*, cette spécificité peut à mon avis conférer un sens à la notion d'identité collective, au-delà des deux écueils d'un simple rassemblement de souvenirs personnels, d'un côté, et de l'État substantiel, de l'autre. En effet, s'il est légitime d'invoquer la spécificité des identités collectives, c'est dans la mesure où ces identités reposent moins sur un simple accord contractuel conclu par individus morcelés, d'un côté, et sur une identité substantielle ethnique, de l'autre, que sur la longue durée de pratiques politiques constitutives de la mémoire profonde des peuples.

Et je propose cette réflexion en dernière analyse pour suggérer que, s'il existe une voie d'issue à la « crise de légitimation de la démocratie », nous la trouverons seulement par le biais d'une réflexion capable de mettre en œuvre la longue durée d'une identité collective constituée sur la base d'un projet politique

cohérent. Loin d'imposer un seul type de « mémoire partagée » pour nos sociétés complexes et hétérogènes, une telle réflexion devrait nous inciter à une certaine prudence face à une pluralité de mémoires collectives nourries d'une diversité de réseaux symboliques. Et, face à cette diversité, le bon usage de la sagesse pratique s'applique à mon avis à une réflexion sur les moyens de surmonter cette diversité pour fonder un consensus autour d'un projet politique appelé, dans ses conditions, à durer.

Notes du chapitre

- [1] ↑ Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité », in *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 69.
- [2] ↑ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 1142 a, trad. Jean Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 162.
- [3] ↑ Nous renvoyons ici à notre ouvrage *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, Paris, PUF, 2004.
- [4] ↑ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 303.
- [5] ↑ *Ibid.*, p. 304.
- [6] ↑ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 15.
- [7] ↑ *Ibid.*, p. 143.
- [8] ↑ *Ibid.*, p. 145. S'agissant de l'idée de la mémoire collective chez Paul Ricœur et de ses sources husserliennes, voir également mon analyse dans « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, avril-juin 2006, p. 185-196.
- [9] ↑ Henri Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1941, p. 84.
- [10] ↑ Je me réfère notamment ici à cette grande finalité que l'historiographie s'est fixée depuis que Hérodote et Thucydide ont raconté les grands événements contemporains afin que la postérité puisse s'en souvenir et s'en inspirer et pour les empêcher de sombrer dans l'obscurité.
- [11] ↑ Ernest Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? », in *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Calmann-Lévy, 1947, p. 903-914.
- [12] ↑ Dans le vocabulaire d'Aristote, et plus généralement, le terme de « disposition » (*hexis*) constitutive d'un *ethos* revêt une polysémie importante, allant des simples habitudes aux modes du vivre-ensemble. C'est plutôt à cette deuxième acception, les modes du vivre-ensemble, que je rapporte la notion d'une mémoire collective implicite, en la distinguant de la dimension plus explicite d'une mémoire réitérative, fruit d'une simple reprise d'habitudes.
- [13] ↑ Aristote, *Politique*, 1269 a, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Garnier/Flammarion, 1993, p. 178. © Éd. Flammarion, « GF », 1990.

De Gadamer à Ricoeur. Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ?

Jean Grondin

En 1981, la Société Hegel de Stuttgart a tenu un colloque sur le thème « Kant ou Hegel ? » [\[1\]](#). La question était à la fois incongrue et essentielle. Incongrue, car nul ne songerait à renoncer à l'un des deux titans. Cela reviendrait à poser la question « Platon ou Aristote ? ». Question néanmoins essentielle, puisque la pensée philosophique peut à bon droit se demander lequel des deux auteurs a raison, sinon globalement, du moins sur tel ou tel point précis.

Un jour, sans doute prochain, il y aura des colloques qui se voueront à la question « Gadamer ou Ricoeur ? ». La question ne peut d'ailleurs se poser qu'à partir de maintenant, depuis leur disparition récente, brutale malgré leur âge avancé, 102 ans pour Gadamer (1900-2002) et 91 ans pour Ricoeur (1913-2005), sans oublier la disparition de Jacques Derrida, le 9 octobre 2004, qui aura été pour les deux herméneutes, et leurs lecteurs, maintenant orphelins, un interlocuteur vital.

Il va sans dire qu'il s'agit des deux plus éminents penseurs du courant herméneutique, de ce que sont peut-être Husserl et Heidegger pour la tradition plus phénoménologique. Il est toutefois permis de se demander si les deux auteurs partagent une conception commune de l'herméneutique.

Des parcours parallèles, mais des corpus incomparables

Si Ricoeur et Gadamer s'inscrivent tous deux dans la grande tradition de l'herméneutique, celle de Schleiermacher, Dilthey, Bultmann et Heidegger, ils semblent le faire à des degrés divers et dans des intentions différentes. Gadamer cherche d'abord à développer une herméneutique philosophique des sciences humaines, c'est-à-dire une réflexion qui rende justice à leur prétention de vérité. Son idée de fond est que cette vérité ne peut être uniquement comprise à partir de l'idée de méthode. C'est pourquoi il rompt avec Dilthey et sa conception plus méthodologique de l'herméneutique. Cette critique du paradigme méthodologique lui vient assurément de Heidegger, son maître et sa plus constante inspiration, même s'il ne reprend pas tout à fait son herméneutique de l'existence [\[2\]](#). Il a cependant appris de Heidegger que la compréhension et l'interprétation n'incarnaient pas au premier chef des « méthodes » des sciences humaines, mais qu'elles caractérisaient le « mode d'être » fondamental de l'existence : un être de souci, qui est une question pour lui-même, ne peut faire autrement que de s'orienter dans l'existence à l'aide de projets de compréhension et d'anticipations qui ont tout à voir avec sa situation et sa condition historique. C'est cette recherche de compréhension que prolongent selon Gadamer les sciences humaines : en histoire, en littérature, en philosophie, en histoire de l'art comme en théologie, on est toujours en présence d'un sujet qui cherche à se comprendre lui-même. Il n'y a donc rien de mal à reconnaître que les sciences humaines soient « intéressées » par leur objet. C'est plutôt l'intelligence purement méthodologique de la vérité, qui cherche à contenir cet intérêt de l'interprète, qui risque de passer à côté de leur insigne contribution à la connaissance. Cela amène Gadamer à mettre en valeur le rôle des préjugés et de l'historicité dans la compréhension : l'interprète ne comprend jamais sans être pris

par ce qu'il comprend, à la faveur de ce que l'herméneute allemand nomme une « fusion d'horizons » ^[3] entre l'interprète et son objet, entre le présent et le passé que nous comprenons. Mais comme cette fusion est l'œuvre du langage, où la chose à comprendre se confond avec sa mise en langage, l'herméneutique de Gadamer prendra la forme d'une philosophie universelle de la condition essentiellement langagière de notre rapport au monde. En soutenant que toute compréhension relève du langage, mais aussi que l'être lui-même se déploie en langage, cette herméneutique élève une prétention à l'universalité qui laisse derrière elle le paradigme méthodologique de l'herméneutique des sciences humaines. C'est une conception ambitieuse – on pourrait presque dire : monumentale – que Gadamer a présentée dans son *opus magnum Vérité et méthode*, paru en 1960 et qui fut au centre de tous les débats herméneutiques depuis lors, ayant suscité notamment des débats épiques avec Jürgen Habermas, Emilio Betti, Jacques Derrida, Hans Robert Jauss et tant d'autres.

Il est difficile, en revanche, de parler d'une seule œuvre maîtresse chez Paul Ricœur. Sa conception philosophique fondamentale, Ricœur l'a patiemment élaborée au fil d'une bonne dizaine d'ouvrages, et de chefs-d'œuvre, depuis sa *Philosophie de la volonté* de 1950 jusqu'à son *Parcours de la reconnaissance* de 2004. Il n'est pas évident de parler non plus d'une seule conception herméneutique, car celle-ci, de son propre aveu, a évolué et s'est enrichie, empruntant de nombreux « détours », qui font du reste partie de la conception qu'il se fait de l'herméneutique. Il n'est pas aisé de comparer Gadamer à Ricœur, car on doit parfois se demander : à quel Ricœur ? Celui de l'herméneutique des symboles ? Celui qui s'investit dans des débats de fond avec Freud et le structuralisme ? Celui de la théorie de la métaphore, du récit ou de l'ipséité ?

On devine bien que cet embarras, tout relatif, est l'envers d'une richesse inouïe, d'œuvres et de pensée (la question de l'unité de l'œuvre est d'ailleurs depuis longtemps un *locus classicus* des

recherches ricœuriennes et promet de le rester). Mais il demeure que l'on comparerait ici des corpus incommensurables et qui ont suscité des débats qui étaient rarement les mêmes. Leur rayonnement aura aussi été assez inégal. Si les deux bénéficient d'un prestige international, tout à fait comparable, il ne fait aucun doute que la pensée de Gadamer a surtout dominé en Allemagne (où l'herméneutique est identifiée à la conception développée dans *Vérité et méthode*), alors que le monde francophone a davantage associé l'herméneutique à l'œuvre de Ricœur. Dans l'infime mesure où il m'est permis d'en juger, on peut parler d'une réception d'envergure comparable dans les sphères anglo-américaine, italienne et hispanophone, mais où l'on trouve des niches qui sont *ou bien* ricœuriennes, *ou bien* gadamériennes.

Sur le fond, qui seul importe, il est incontestable que Ricœur en est venu à l'herméneutique par une voie bien différente de celle de Gadamer. Il n'est pas parti de Dilthey ou de Heidegger, mais de la tradition française de la *philosophie réflexive* qui remonte à Ravaisson, Lachelier et Bergson. Cette tradition, Ricœur l'a connue à travers des auteurs comme Jean Nabert, Gabriel Marcel et Emmanuel Mounier, qu'il a fréquentés et envers lesquels il s'est toujours reconnu une dette importante (ils n'ont joué aucun rôle pour Gadamer). La philosophie fondée sur l'autoréflexion de l'*ego* a très tôt conduit Ricœur vers Jaspers, auquel il a consacré ses premiers livres de 1947 et 1948, puis vers Husserl, dont la phénoménologie se comprend comme une exploration de l'intentionnalité de la conscience.

La première œuvre majeure de Ricœur fut une *Philosophie de la volonté* (1950), qui disait suivre la méthode eidétique de Husserl. L'herméneutique y était absente, mais apparaissait avec insistance dans la *Symbolique du mal* de 1960. C'est ici qu'il faut situer son « tournant herméneutique » ou ce qu'il nommera plus tard sa « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie » [\[4\]](#). Son idée de fond, reprise dans toutes ses œuvres ultérieures, est que l'*ego* ne peut pas se connaître directement, par introspection.

Il ne peut accéder à la connaissance de soi qu'en empruntant le « détour » de l'interprétation. Ainsi, si l'on veut comprendre quelque chose à l'énigme du mal, il faut passer par l'interprétation des grands textes, mythes et symboles où il s'est donné à penser (Adam et Ève, le Livre de Job, Œdipe, etc.). C'est le sens de sa première herméneutique des symboles. Sur cette voie, Ricœur apparaît plus proche de l'herméneutique classique par au moins deux traits : d'une part, en rattachant l'herméneutique à l'interprétation des objectivations et, plus particulièrement, des symboles « religieux » ^[5] ; d'autre part, en sauvegardant sa fonction épistémologique (que Heidegger et Gadamer avaient voulu dépasser en développant sous le nom d'« herméneutique » une philosophie universelle de la condition humaine). La tâche première de l'herméneutique pour Ricœur est celle d'interpréter correctement, donc de déchiffrer des « objectivations de sens », et d'abord celles que représentent les symboles et les mythes.

Cette herméneutique, Ricœur l'a plus tard élargie à tous les textes et aux grands récits de culture par lesquels nous cherchons à nous comprendre. C'est par cette idée que Ricœur rejoint Gadamer : en toute interprétation, c'est notre conception de nous-mêmes qui se trouve enrichie, interpellée, mise au défi. Mais il s'agit surtout pour Ricœur du *telos* de toute interprétation, celui de la connaissance de soi. Ici, la grande différence entre Gadamer et Ricœur est que ce dernier porte davantage attention aux différentes méthodes qui s'offrent alors à l'interprétation. Gadamer dira toujours que la question qui l'occupe ne concerne pas du tout un conflit de méthodes (méthodes dont il a par ailleurs reconnu l'importance en sciences humaines, même si ses lecteurs n'en ont pas toujours été convaincus) ^[6].

Alors que la question de Gadamer est un peu : « Qu'est-ce qui nous arrive lorsque nous comprenons ? », celle de Ricœur est plutôt : « Comment devons-nous interpréter ? » Cette question amène Ricœur à distinguer, et fort utilement, deux stratégies interprétatives, contradictoires, mais qu'il estime

complémentaires : une herméneutique de la confiance qui se fie au sens tel qu'il se donne et remplit la conscience, puis une herméneutique du soupçon (Nietzsche, Marx, Freud, Lévi-Strauss) qui se méfie de la donation première du sens, parce qu'elle peut abuser, et abuse le plus souvent, la conscience. Pour elle, le sens naïvement compris est le fait d'une économie cachée que la critique des idéologies, la psychanalyse ou l'analyse structurale peuvent percer à jour. Or cette herméneutique du soupçon s'est toujours affichée comme une critique des évidences naïves de la philosophie réflexive, qui constituait le point de départ de Ricœur. Mais avec un courage, une générosité et une lucidité qui l'honorent, Ricœur a toujours jugé que ces destructions soupçonneuses pouvaient être mises au service d'une philosophie réflexive, car le sujet « humilié » qui ressort des écoles de la suspicion reste *nolens volens* un sujet qui se comprend *mieux*. Il aura en effet été libéré de certaines de ses illusions et de l'idéal d'une transparence totale à soi, mais cela représentera toujours un gain réflexif. Cette herméneutique issue de la philosophie réflexive et née d'un débat avec les herméneutiques du soupçon a *a priori* peu de choses à voir avec celle de Gadamer.

Des ennemis différents

Toute philosophie, toute herméneutique, cherche à répondre à quelque provocation. Aussi les ennemis de Gadamer et Ricœur ne sont-ils pas les mêmes. Cette différence peut expliquer en partie l'absence relative de dialogue soutenu entre les deux herméneutiques. Au risque de simplifier, on peut dire que l'ennemi de Gadamer, c'est la « conscience méthodologique » qui considère la compréhension et l'interprétation (termes, au demeurant, que Gadamer ne distingue guère, s'intéressant finalement davantage à la première qu'à la seconde) comme des opérations dont l'objectivité dépendrait seulement de leur

soumission à des règles strictes. Gadamer marque ici sa réserve face à l'idée scientifique d'objectivation qui oublie que le sens compris concerne au plus près celui qui en fait l'expérience. Elle arrive donc *trop tard* pour lui, quand il s'agit de cerner ce qui caractérise en propre l'« expérience herméneutique », dont *Vérité et méthode* se veut la théorie. En un mot, ou un nom, l'ennemi de Gadamer, c'est Dilthey (malgré tout le respect qu'il lui porte par ailleurs) – entendons : toutes les approches purement méthodologiques de l'herméneutique et du problème de la compréhension.

L'ennemi de Ricoeur est tout autre, et c'est l'une des raisons pour lesquelles il paraît bien hasardeux de parler d'une conception commune de l'herméneutique. Son ennemi n'est pas Dilthey, ou la méthodologie. Bien au contraire, il s'en réclame expressément. Sans doute Gadamer jugeait-il que Ricoeur ne s'était jamais départi de la conception méthodologique de l'herméneutique qu'il cherchait pour sa part à dépasser, ce qui n'aura pas facilité leur dialogue. Mais c'est une conception que Ricoeur présuppose comme allant de soi : l'herméneutique a toujours voulu être une méthode pour interpréter des textes. Seulement, il est plusieurs manières d'interpréter les textes (que Gadamer, on l'a vu, considère rarement pour elles-mêmes, car son débat se situe ailleurs, portant moins sur la manière dont il faut interpréter les textes que sur la manière dont on doit comprendre la compréhension, c'est-à-dire comme une opération de la subjectivité souveraine ou comme un événement qui emporte le sujet). Alors que l'herméneutique de la confiance accepte le sens tel qu'il se donne, et cherche à en déployer la téléologie, l'herméneutique du soupçon met précisément en question l'évidence même du sens, qui peut abuser la conscience. L'ennemi de Ricoeur, ce n'est donc pas la conscience méthodologique, mais l'herméneutique – mieux, l'« anti-herméneutique » qui ne croit pas du tout au sens. Il y a de telles « herméneutiques » ! Et Ricoeur les prend au sérieux, consacrant de vastes enquêtes à Freud et au structuralisme de Lévi-Strauss.

Son intention et sa stratégie y sont à chaque fois de montrer que les herméneutiques du soupçon présupposent, qu'elles le reconnaissent ou non, l'élément du sens. Ricœur s'oppose ici à tous ceux qui prétendent que les signes et les textes ne renvoient toujours qu'à eux-mêmes. Il déploiera de patientes analyses pour démontrer que les textes parlent de quelque chose et d'un être qui n'est pas discours. En 1989, il y reconnaît encore la « thèse herméneutique » essentielle :

« La thèse herméneutique, diamétralement opposée à la thèse structuraliste – non à la méthode et aux recherches structurales –, est que la différence entre la parole et l'écriture ne saurait abolir la fonction fondamentale du discours [...]. Le discours consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un sur quelque chose. "Sur quelque chose" : voilà l'inaliénable fonction référentielle du discours. » [\[7\]](#)

La thèse herméneutique s'oppose donc frontalement à la conscience structuraliste – entendons, pour faire court, à la négation du sens et de la référence. Ce débat n'est pas du tout crucial pour Gadamer (du moins jusqu'à sa rencontre avec Derrida, qui aura lieu bien après *Vérité et méthode*). On ne se trompe guère en disant que Gadamer n'a jamais lu Lévi-Strauss, ni vraiment pris en considération le structuralisme dans son ensemble comme mise en question du sens.

Gadamer et Ricœur s'attaquent donc à des cibles différentes – Dilthey et la méthodologie, pour l'un ; le structuralisme et la négation du sens, chez l'autre. Sans doute pourrait-on faire valoir qu'il y a des affinités entre le méthodologisme et le structuralisme, car les deux préconisent une approche objectivante du sens. Mais ne nous simplifions pas trop la tâche, car l'« ennemi » de Gadamer, Dilthey (et ce qu'il représente), reste toujours pour Ricœur un allié. Et si Ricœur se réclame aussi volontiers de Dilthey, c'est pour résister à Heidegger, dont Gadamer, pour sa part, se réclame sans ambages.

Rapport distinct à Heidegger et aux sciences humaines : la voie longue et la voie courte de l'herméneutique

En 1965, Ricoeur distinguait de manière éclairante une voie courte et une voie longue pour l'herméneutique [\[8\]](#) (alors que l'herméneutique n'est pas vraiment une « voie » pour Gadamer). La première, celle de Heidegger, proposerait une *ontologie de la compréhension* en ce qu'elle situerait d'emblée la compréhension dans le mode d'être d'un sujet qui est une question pour lui-même. Il s'agit donc pour elle d'élaborer une herméneutique ou une analyse de cet être qui est tel qu'il est au monde sur le mode de la compréhension et de l'interprétation. Cette approche se caractériserait par sa rupture avec tous les débats de méthode, auxquels Ricoeur affirme ne vouloir aucunement renoncer. « À la question : à quelle condition un sujet peut-il comprendre un texte, ou l'histoire ?, on substitue la question : qu'est-ce qu'un être dont l'être consiste à comprendre ? » [\[9\]](#) Cette voie courte a pour Ricoeur le défaut de perdre de vue et de dissoudre les problèmes épistémologiques de l'herméneutique classique, qui sont pour lui, du moins en 1965, les suivants : « Comment, demandions-nous, donner un *organon* à l'exégèse, c'est-à-dire à l'intelligence des textes ? Comment fonder les sciences historiques face aux sciences de la nature ? Comment arbitrer le conflit des interprétations rivales ? » [\[10\]](#)

La voie longue de l'herméneutique, préconisée par Ricoeur, se propose pour sa part de reprendre le dialogue avec les sciences humaines et, dans le sillage de Dilthey, afin de résoudre leurs problèmes de méthodologie. Où situer Gadamer dans cette distinction entre une voie longue et une voie courte pour l'herméneutique ? Lorsqu'il avait présenté sa distinction des

deux voies en 1965, Ricoeur n'avait pas évoqué directement l'approche de Gadamer (soit parce qu'il ne la connaissait pas encore très bien, soit parce qu'elle était trop récente pour être déjà une référence « classique » en herméneutique). Certes, sa critique du méthodologisme de Dilthey pourrait inciter à ranger Gadamer dans la voie courte, celle de Heidegger et de son ontologie de la compréhension. Mais les choses, encore une fois, ne sont pas aussi simples. En effet, si Gadamer s'autorise volontiers de Heidegger, il ne reprend pas vraiment son projet d'une ontologie directe du *Dasein*. Son intention n'est pas de dégainer les existentiels de la compréhension, de l'interprétation, du bavardage et de la déchéance, comme chez Heidegger. *Vérité et méthode* n'est pas un traité qui se divise en paragraphes comme *Être et temps* ou les *Ideen* de Husserl. Malgré les critiques qu'il lui adresse, Gadamer suit d'une certaine manière l'impulsion de Dilthey en acceptant de reprendre le dialogue avec les sciences humaines. Seulement, il ne le fait nullement afin de fonder leurs méthodes, mais afin de les affranchir du paradigme méthodologique (ou, plus prudemment, de ce qu'il a de trop obsédant). Il entend montrer, mais en partant du travail effectif des sciences humaines et non d'une ontologie directe du *Dasein* comme chez Heidegger, que ce modèle déforme la prétention de vérité des sciences humaines en voulant la modeler sur l'idéal d'une compréhension objective qui se voudrait indépendante de son objet. Ce que Gadamer développe, c'est donc une « herméneutique phénoménologique » de l'événement de la compréhension dans les sciences humaines qui fait voir que celles-ci n'ont aucunement besoin d'une méthodologie particulière pour rendre raison de leur expérience insigne de vérité. C'est en un sens assez différent que Ricoeur et Gadamer parlent ici de phénoménologie et d'herméneutique.

Deux projets de «

phénoménologie herméneutique

»

On ne saurait réduire des pensées aussi vivantes que celles de Gadamer et de Ricoeur à des termes techniques, mais il est significatif de souligner que le premier parle surtout d'une « herméneutique phénoménologique » (ou philosophique) et le second d'une « phénoménologie herméneutique ». Ce n'est pas là une distinction purement verbale, car elle laisse transparaître une approche bien différente de la phénoménologie et de l'herméneutique.

L'idée d'une « herméneutique *phénoménologique* » peut s'adosser à l'important chapitre de *Vérité et méthode* qui cherche à promouvoir un « dépassement de l'interrogation épistémologique [à laquelle Ricoeur dit ne pas vouloir renoncer !] par la recherche phénoménologique » [\[11\]](#). Chapitre décisif, car il se trouve tout juste avant la présentation par Gadamer des grandes lignes de sa théorie de l'expérience herméneutique dans la seconde section de l'ouvrage, de loin la plus discutée. Le projet d'une « herméneutique *phénoménologique* » s'oppose ici à celui d'une herméneutique plus *épistémologique*, qui chercherait à fonder la vérité de la compréhension sur une méthodologie particulière. L'idée de Gadamer, guidé ici par Heidegger, Yorck et Husserl, est que l'herméneutique, la théorie du comprendre propre aux sciences humaines, n'a pas de méthode particulière à proposer aux sciences humaines, mais qu'elle peut et doit se contenter de décrire, phénoménologiquement, la manière dont se produit la compréhension, et la vérité, dans ces sciences. Autrement dit, l'herméneutique peut et doit redescendre sur le plancher des phénomènes si elle veut rendre justice à son objet, la vérité des sciences humaines. C'est en ce sens que l'herméneutique, d'épistémologique qu'elle était, se fait « phénoménologique ».

Le terme d'« herméneutique » désigne donc ici une théorie

philosophique, vouée aux sciences humaines, mais qui part de l'herméneutique – entendons : de la compréhension qui se déploie déjà dans les sciences humaines. Mais comme il s'agit de porter au concept cette expérience des phénomènes, le terme que Gadamer choisira pour décrire son entreprise sera finalement celui d'une « herméneutique philosophique » (et d'emblée phénoménologique), que l'on retrouve dans ce qui est devenu le sous-titre de *Vérité et méthode*, mais qui devait en être le titre principal, « Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique ». Il est à cet égard intéressant de noter que Gadamer n'ait pas voulu parler d'une « philosophie herméneutique », comme Heidegger aurait, semble-t-il, souhaité qu'il le fît [\[12\]](#). C'est que, par humilité, il n'osait pas revendiquer pour lui-même le titre prétentieux de « philosophie », préférant le réserver aux grands penseurs, comme Heidegger. Son propos, plus modeste, était de conduire une réflexion sur la pratique herméneutique réelle des sciences humaines et qui soit susceptible de revendiquer une quelconque pertinence philosophique. La philosophie y était donc une épithète de l'herméneutique.

On trouvera assurément ici ou là chez Ricœur l'expression générale d'une herméneutique philosophique ou phénoménologique, mais il a très clairement expliqué pourquoi son propre projet était plutôt celui d'une « phénoménologie herméneutique » [\[13\]](#). Son propos essentiel a, en effet, toujours été celui d'une description du phénomène essentiel, dont on peut dire qu'il aura été pour lui celui de « l'effort pour exister » [\[14\]](#) et qui débouchera dans son œuvre ultime sur une phénoménologie de l'homme capable. Cette réappropriation par l'ego de son effort d'être, Ricœur la pratique volontiers sous l'égide d'une philosophie réflexive. Seulement, dira-t-il toujours, l'ego n'est pas directement accessible à la faveur d'une intuition directe, comme a pu le penser Husserl. Il ne s'offre qu'à la faveur des signes et des œuvres de culture qu'il faut interpréter si l'on veut comprendre ce que nous sommes. L'interprétation se présente ici

comme un *détour*, mais qui n'en est pas vraiment un, car il n'est d'autre manière de se comprendre selon Ricoeur. L'herméneutique est donc ici l'adjectif qui vient qualifier la phénoménologie (ou la philosophie dans son ensemble).

C'est la raison pour laquelle Ricoeur a toujours parlé d'une « greffe » de l'herméneutique sur la phénoménologie. Son projet essentiel reste en effet celui d'une phénoménologie de l'effort d'exister, inspiré par la philosophie réflexive, l'existentialisme et le personnalisme, mais il ne peut s'accomplir que par le biais d'un « détour herméneutique » : « Contrairement à la tradition du *Cogito* et à la prétention du sujet de se connaître lui-même par intuition immédiate, il faut dire que nous ne nous comprenons que par le grand détour des signes d'humanité déposés dans les œuvres de culture. » ^[15] On peut donc parler ici d'un *tournant herméneutique de la phénoménologie*. S'agissant de Gadamer et de son projet d'une herméneutique phénoménologique, il paraît plus à propos de parler d'un *tournant phénoménologique de l'herméneutique*, délestée de son paradigme méthodologique.

Il est ici une remarque que nous ne pouvons réprimer : Ricoeur déclare toujours qu'il ne veut aucunement renoncer à l'approche méthodologique, mais on peut se demander s'il a jamais lui-même vraiment résolu les problèmes méthodologiques qu'il reprochait à Heidegger (et indirectement à Gadamer) d'avoir abandonnés. En effet, où Ricoeur a-t-il jamais répondu aux dilemmes proprement méthodologiques des sciences humaines, évoqués plus haut : « Comment donner un *organon* à l'exégèse, c'est-à-dire à l'intelligence des textes ? Comment fonder les sciences historiques face aux sciences de la nature ? Comment arbitrer le conflit des interprétations rivales ? » Ricoeur a-t-il vraiment apporté une solution à ces difficultés ? Cela n'est pas sûr. Son herméneutique resterait ainsi plus phénoménologique que méthodologique, en tout cas moins méthodologique qu'il n'a bien voulu l'admettre (et cela n'est pas nécessairement une catastrophe).

Une réponse différente au défi de l'historicité : de la conscience du travail de l'histoire à l'initiative de l'homme capable

Il ne fait guère de doute que les herméneutiques phénoménologiques de Ricœur et de Gadamer sont toutes deux marquées par le défi de l'historicité ou de la conscience historique. Le terme peut recouvrir plusieurs expériences, complexes, mais imbriquées les unes dans les autres. En sa gravité la plus extrême, l'historicité vient recouper l'âpre problème du « relativisme » ou du nihilisme, soulevé par Nietzsche, ce grand ancêtre de l'universalité de l'herméneutique avec son intuition selon laquelle il n'y a pas de faits, mais seulement des interprétations : compte tenu de la détermination historique de toute pensée, il n'y aurait plus de vérités en soi, ni de valeurs contraignantes. Assez curieusement, ni Ricœur ni Gadamer n'abordent de front ce problème du relativisme historique (ils ont aussi consacré assez peu d'analyses à Nietzsche), même s'ils soulignent tous deux la détermination historique de toute pensée. Les deux inclinent plutôt à voir dans l'historicité une chance ou, à tout le moins, une condition indépassable de la compréhension de soi, mais qui ne conduit pas au relativisme.

Gadamer va même jusqu'à faire de l'historicité un « principe herméneutique » [\[16\]](#). S'il le fait, c'est pour souligner que l'idéal de la compréhension n'est pas d'aspirer à une connaissance qui soit indépendante de son époque, selon un modèle issu des sciences exactes (mais vaut-il même pour elles ? La tradition kuhnienne invite à en douter). Il n'y a rien de tel pour Gadamer. Aussi est-il plus important pour lui de reconnaître que l'historicité de l'interprète constitue le moteur de la compréhension : si nous

cherchons à comprendre, c'est que nous sommes traversés par des questions et des inquiétudes historiques, mais aussi portés par une tradition. Il ne s'agit donc pas d'exclure ces « préconceptions » ni cette tradition du processus herméneutique, car elles contribuent à le nourrir, mais d'en prendre conscience et de ne bannir que les « préjugés » qui contribuent à déformer la compréhension (Gadamer reconnaît donc qu'ils existent et que la distinction entre préjugés légitimes et illégitimes est non seulement possible, mais nécessaire [\[17\]](#)). Mais l'espoir de Gadamer est que le travail de l'histoire (*Wirkungsgeschichte*) qui nous soutient a déjà effectué un tri parmi ces préjugés et éliminé ceux qui sont réellement déformants.

Cet optimisme historique, ou hégélien, que l'on reproche souvent à Gadamer, se trouve sans doute atténué chez Ricoeur, qui fait une part plus grande à l'oubli dans ses réflexions sur l'histoire. Mais, chez lui aussi, il semble que l'histoire apparaisse davantage, à tout prendre, comme *magister vitae* que comme l'instance qui vient mettre en péril la juste compréhension de soi. Se reconnaître comme sujet historique, c'est reconnaître que l'on ne peut se connaître qu'à partir des grandes œuvres de culture produites par l'histoire.

Mais il y a plus encore chez Ricoeur. Si l'histoire nous détermine de fond en comble, une part importante d'initiative reste néanmoins dévolue à l'individu. On pourrait dire que c'est le fond « personnaliste » qui ressort ici chez Ricoeur, c'est-à-dire l'idée d'un sujet toujours engagé dans sa société (et pas seulement dans l'Histoire anonyme) qui peut et même qui doit résister aux injustices qui l'entourent. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le thème du mal s'avère l'une des plus extraordinaires constantes de son œuvre, alors qu'il reste à toutes fins utiles absent de la philosophie de Gadamer. Selon Ricoeur, si le mal demeure incompréhensible en son fond ultime, donc impénétrable d'un point de vue théorique, il peut être combattu par l'initiative pratique du sujet, limitée certes, mais bel et bien

réelle : « Le mal est une catégorie de l'action et non de la théorie ; le mal, c'est ce contre quoi on lutte, quand on a renoncé à l'expliquer. » ^[18] Ainsi, chez Ricœur, la détermination historique de la conscience ne vient pas seulement marquer la limite de la philosophie de la réflexion, elle vient rappeler l'*initiative* qui reste impartie au sujet malgré tout. Il faut y saluer un apport inestimable de sa phénoménologie de l'homme capable par rapport à l'herméneutique de Gadamer. Tandis que ce dernier insiste davantage sur l'être-affecté-par-l'histoire, Ricœur reconnaît plus volontiers une capacité d'initiative à la conscience immergée dans l'histoire. Sans doute cette capacité est-elle souvent faite de « passivité » (je peux souffrir, je suis l'héritier d'une tradition, je dois « subir » la mortalité), mais elle est habitée d'une spontanéité inaliénable qui tient en une phrase, toute simple, mais que Gadamer n'aurait sans doute pas écrite : « Je peux changer quelque chose. »

Une philosophie réflexive face à une critique des philosophies de la réflexion

Par là, Ricœur préserve la promesse d'autonomie, aussi fragile soit-elle, qui est consubstantielle à la philosophie réflexive. C'est cet idéal d'autonomie qui paraît assez tempéré chez Gadamer, qui consacre l'un des chapitres importants de son œuvre aux « limites de la philosophie de la réflexion » ^[19]. Cette critique trouve son expression la plus dramatique, et la plus connue, dans ce texte où il écrit que le « foyer de la subjectivité » est un « miroir déformant », la « prise de conscience de l'individu par lui-même » n'étant « qu'une lumière tremblante dans le cercle fermé [!] de la vie historique », de sorte que « les préjugés de l'individu, bien plus que ses jugements, constituent la réalité

historique de son être » [\[20\]](#) .

Pour avoir lu Freud, Ricœur n'ignore pas que la subjectivité incarne un miroir déformant et que la prise de conscience de l'individu ne représente qu'une lumière tremblante dans le cercle de la vie historique. Mais il souligne davantage qu'il s'agit néanmoins d'une source et d'une promesse de luminosité. Nonobstant sa conscience très vive de l'inachèvement de la réflexion pour un être de finitude, la philosophie de Ricœur ne conduit à aucun fatalisme : on peut toujours apprendre de l'histoire et dans certains cas, rares peut-être, en infléchir le cours. Ce sont là des accents qui, en dépit de leur commune reconnaissance de l'être-affecté-par-l'histoire, distinguent l'herméneutique de Ricœur de celle de Gadamer : l'initiative, la distanciation et l'appropriation réflexives restent toujours possibles, et souhaitables, face au moloch de l'histoire.

La différence se marque sans doute aussi dans le chantier de la philosophie politique. Alors que Ricœur s'y est toujours engagé, dans tous les sens du terme, Gadamer – sans doute dégrisé par les catastrophes d'un siècle tragique pour l'Allemagne, mais aussi par les erreurs de ses maîtres, a toujours conservé une certaine distance par rapport au politique, l'un de ses derniers textes étant même consacré à « L'incompétence politique de la philosophie » [\[21\]](#) . Cette résignation n'a jamais été celle de Ricœur. En toute justice et à la défense de Gadamer, il serait indiqué de faire valoir que sa dernière philosophie a sans doute atténué le « fatalisme » de la conception de l'histoire qui semble se dessiner dans *Vérité et méthode* et qui reste peut-être encore trop marquée par le *Seinsgeschick* de Heidegger (auquel Ricœur a toujours résisté). Le dernier Gadamer s'est en effet souvent présenté comme le défenseur des aires de liberté, où l'initiative doit être laissée au jugement personnel, que le scientisme ambiant et sa société d'experts menaceraient d'engloutir [\[22\]](#) . De nombreux interprètes, nord-américains notamment (pensons à Richard Palmer, Richard Rorty et Charles Taylor), y ont salué une conséquence de sa réhabilitation du *sensus communis* dans *Vérité*

et méthode.

L'horizon ultime d'une ontologie

Il est une dernière zone de croisement significative entre les herméneutiques de Gadamer et de Ricœur. C'est que leurs herméneutiques promettent de déboucher sur une ontologie. Les deux auteurs l'annoncent volontiers vers la fin de leurs ouvrages, mais à chaque fois d'une manière quelque peu allusive. Dans le titre de la dernière section de *Vérité et méthode*, Gadamer évoque un tournant ontologique de l'herméneutique, qui habiliterait celle-ci à élever une prétention universelle. Cette universalité trouve à coup sûr son expression dans l'adage célèbre « l'être qui peut être compris est langage », où il faut voir une thèse qui porte à la fois sur la compréhension et sur l'être [\[23\]](#). Sur la compréhension, en ce qu'elle signifie que le monde que nous comprenons ne l'est toujours qu'à travers notre langage (négativement mis : il n'est pas de compréhension qui ne soit orientée sur le langage). Mais il faut surtout y apercevoir une thèse forte sur l'être lui-même : c'est dans notre langage, et uniquement en lui, que se déploie le sens de l'être, son essence et son intelligibilité. Le langage émerge ainsi comme la présentation (*Darstellung*) de l'être, au sens puissant que Gadamer reconnaît à cette idée de présentation dans ses analyses sur l'art, où il montre que l'œuvre fait ressortir, comme pour la première fois, l'être même des choses [\[24\]](#). Le langage – comme présentation, voire présent de l'être – se trouve investi pour Gadamer de la même vocation ontologique : c'est en lui que l'être des choses s'autoprésente, se révèle et se donne à comprendre.

Ricœur n'a pas directement commenté, à ma connaissance, l'adage célèbre de Gadamer, mais il serait, pour l'essentiel, d'accord avec son propos. Il n'a en effet aucun scrupule à reconnaître que nous ne pouvons nous comprendre qu'à travers des signes (Gadamer ne parle pas beaucoup, pour sa part, des

« signes », car le langage nous prodigue une telle présence de l'être que nous en oublions les signes eux-mêmes). Certes, la thèse herméneutique centrale pour Ricoeur consiste à reconnaître que le langage porte toujours sur quelque chose qui n'est pas discours, mais cette idée s'accorde parfaitement avec l'universalité que Gadamer et Ricoeur reconnaissent au langage : l'universalité veut dire ici que le langage peut accueillir tout contenu de sens, car ce qu'il cherche à dire, c'est justement l'être même. Si le langage dit toujours quelque chose à propos de *quelque chose* qui n'est pas langage, il demeure que ce quelque chose doit être *dit*. D'où l'universalité du langage, qu'il ne faut pas confondre avec une réduction de la réalité à l'ordre linguistique.

Mais l'ontologie que Ricoeur appelle de ses vœux n'est pas, foncièrement, une ontologie de notre condition langagière (« l'être qui peut être compris est langage »). Il s'agit plutôt d'une ontologie de l'homme capable qui puisse rendre justice à notre effort d'exister, même si cet accomplissement reste impensable sans langage (« je peux parler et raconter »). Cette ontologie vise surtout à faire pièce à la conception substantialiste de l'être comme *ousia*, d'où la dimension d'effort resterait absente. Ricoeur rejoint ici, sans toujours y insister, la critique heideggérienne de la *Vorhandenheit*. Mais au lieu de critiquer en bloc la « métaphysique occidentale », geste de déconstruction que l'on sait aux antipodes de son herméneutique conciliante et généreuse, il s'inspire volontiers d'une autre intelligence de l'être qui se cache chez Aristote, celle qui l'entend selon la puissance et l'acte, et dès lors, pour parler comme Spinoza et Leibniz, comme *conatus*, effort, appétit et désir.

Il va de soi que ces catégories « ontologiques » prennent chez lui un tour anthropologique, car c'est l'effort d'exister de l'homme qui doit trouver en elles son lexique. C'est de cette manière que la phénoménologie herméneutique de Ricoeur débouche en vérité sur une anthropologie, même si Ricoeur dit vouloir l'asseoir sur une « ontologie fondamentale » (nouvel

« heideggérianisme » plus ou moins avoué !) qui donne la préférence à l'être comme acte et comme puissance [\[25\]](#).

Ainsi, pour Ricœur, la voie longue de l'herméneutique doit conduire à la « terre promise » de l'ontologie, au lieu d'en partir (comme chez Heidegger). Mais si l'ontologie qui doit être portée au jour est bien fondamentale, il est aussi autorisé d'y voir une assise, donc un « point de départ ». Son orientation est essentiellement anthropologique ou humaniste, car c'est toujours d'une ontologie du *cogito* qu'il s'agit. Sans doute sommes-nous en présence d'un *cogito* brisé, décentré, mais qui reste capable et doué d'initiative. Cet horizon disons « personnaliste » d'une ontologie de l'homme capable reste assez étranger au projet ontologique de Gadamer. Chez lui, le décentrement du *cogito* paraît s'opérer au bénéfice du travail de l'histoire, même si le sujet est, bien sûr, invité à en tirer des leçons d'humilité et de reconnaissance. L'ontologie de Gadamer s'érige en dernière instance sur l'universalité du langage : ce n'est que dans le langage que se donne la merveille de l'être. Mais, dans la mesure où ce langage reste le nôtre, on peut dire que cette ontologie accuse aussi des traits humanistes. Certains lecteurs postmodernes de Gadamer (dont Gianni Vattimo) en ont tiré des conséquences relativistes : l'être se réduirait alors aux interprétations multiples que l'homme peut en donner. Mais cela confine au nihilisme, tout aussi étranger à Gadamer qu'à Ricœur. Le moment est sans doute venu d'élaborer une conception plus radicalement ontologique de l'herméneutique, où les interprétations sont, au contraire, reconduites à l'être même, lequel peut aussi les invalider. L'herméneutique en est peut-être capable.

Conclusion

Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? En dépit des thématiques (la compréhension, l'histoire, le

langage) et des références (Dilthey, Bultmann, Heidegger) parfois communes, il apparaît imprudent de l'affirmer tout de go. Si l'on tient compte de leurs points de départ et de leurs ennemis différents, des ponts entre les deux herméneutes ne peuvent être jetés qu'à travers un patient labeur de réflexion. Mais c'est justement ce qui rend le dialogue, à venir, entre les deux penseurs si fécond, cette vertu du dialogue dont ils ont tous deux souligné l'importance en cet « âge herméneutique de la raison » (J. Greisch). Si Gadamer a pu dire que « l'âme de l'herméneutique consistait à reconnaître que l'autre pouvait avoir raison » [\[26\]](#), il ne fait guère de doute que c'est une herméneutique que Ricœur a pratiquée sans cesse. La question à laquelle il faut résister est celle qui nous obligerait à choisir entre Gadamer ou Ricœur. Non, il faut dire, et la réponse est peut-être plus ricœurienne que gadamérienne, Gadamer *et* Ricœur, si l'on veut saisir toute l'étendue de l'arc herméneutique et, dès lors, son universalité.

Notes du chapitre

[\[1\]](#) [↑](#) D. Henrich (dir.), *Kant oder Hegel ? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

[\[2\]](#) [↑](#) Voir mon étude « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 57-83.

[\[3\]](#) [↑](#) Voir mon essai « La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus* ? », *Archives de philosophie*, n° 68, 2005, p. 401-418.

[\[4\]](#) [↑](#) Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 89. Greisch parle ici de la « percée herméneutique de 1960 », singulièrement contemporaine de la parution de *Vérité et méthode*.

[\[5\]](#) [↑](#) Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, 3. *Finitude et culpabilité* (1960), Paris, Aubier, 1988, p. 482. Les références « herméneutiques » nommées par Ricœur sont « Schelling, Schleiermacher, Dilthey, et aujourd'hui, en des sens divers, Leenhardt, Van der Leeuw, Eliade, Jung, Bultmann ». On observe que Heidegger n'y est pas nommé. C'est qu'on ne considérait pas avant 1960, l'année où paraît *Vérité et méthode* et qui changera la donne, que Heidegger faisait partie du courant herméneutique, voué au déchiffrement des grands symboles.

[\[6\]](#) [↑](#) Voir notamment sa mise au point dans la préface à la 2^e édition, que l'on retrouve dans la première traduction de *Vérité et méthode*, Paris, Le Seuil, 1976, 9 (GW, 2, 439).

[\[7\]](#) [↑](#) Paul Ricœur, *Lectures 3*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 285.

[\[8\]](#) [↑](#) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 10-15. Dans une

étude remarquable, Johann Michel cherche à montrer, non sans bonheur, qu'il s'agit pour Ricœur de réconcilier ces deux herméneutiques au nom de ce qu'il appelle une « herméneutique onto-épistémologique » (*Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 161 et s.). Solution ricœurienne, mais, avec Jean Greisch, je préfère insister sur la critique de Heidegger qu'implique la voie longue de l'herméneutique prônée par Ricœur. Lorsqu'il m'arrivait d'interroger Gadamer sur ce qu'il pensait de Ricœur, il disait souvent : « *Ricœur will zu sehr alles versöhnen* » (« Ricœur cherche trop à tout réconcilier »).

[9] ↑ *Ibid.*, p. 10.

[10] ↑ *Ibid.*, p. 14.

[11] ↑ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (1960), Paris, Le Seuil, 1996, p. 262-285.

[12] ↑ H.-G. Gadamer, *L'herméneutique en rétrospective* (1995), Paris, Vrin, 2005, p. 251.

[13] ↑ De la manière la plus limpide dans un texte de 1973, Paul Ricœur, « Pour une phénoménologie herméneutique », in *Du texte à l'action*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 55-75.

[14] ↑ Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 324.

[15] ↑ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 116. Il est une question que l'on peut être tenté de poser ici : qu'en est-il de la compréhension de soi de ceux qui vivent dans la pauvreté extrême, et souvent dans l'analphabétisme, et qui ne passent pas leur temps, comme les intellectuels, à lire de grandes œuvres de culture ?

[16] ↑ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 286. Titre de section : « Élévation de l'historicité de la compréhension au rang de principe herméneutique ».

[17] ↑ *Ibid.*, p. 320.

[18] ↑ Paul Ricœur, « Le scandale du mal » (1989), maintenant dans P. R., *Anthologie*, Paris, Le Seuil, 2007, p. 281.

[19] ↑ H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*, p. 363-369.

[20] ↑ *Ibid.*, p. 298.

[21] ↑ H.-G. Gadamer, *Esquisses herméneutiques*, Paris, Vrin, 2004, p. 53-60.

[22] ↑ Voir notamment des essais de H.-G. Gadamer comme « Théorie, technique et pratique », in *Langage et vérité* (1972), Paris, Gallimard, 1995, p. 254-283 ; « Les limites de l'expert » (1989), in *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages, 1996, p. 121-139, ou « Humanisme et révolution industrielle » (1988), in *Esquisses herméneutiques*, Paris, Vrin, 2004, p. 43-52.

[23] ↑ Je dois renvoyer ici à mon étude « La thèse de l'herméneutique sur l'être », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 2006, p. 469-481.

[24] ↑ Voir « L'art comme présentation chez Gadamer. Portée et limites d'un concept », *Études germaniques*, n° 62, 2007, p. 343-355.

[25] ↑ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 639.

[26] ↑ Voir « Un entretien avec Hans-Georg Gadamer », dans *Le Monde* du 3 janvier 1995 ; *L'héritage de l'Europe*, Paris, Rivages, 1996, p. 141.

L'animal herméneutique

Johann Michel

Au cours de son histoire monumentale des herméneutiques du sujet dans la culture philosophique occidentale, Michel Foucault défend la thèse selon laquelle, jusqu'au ^{xvii}^e siècle, le problème de la connaissance, des conditions d'accès à la vérité (y compris et surtout la vérité sur soi) est indissociable – à l'exception notoire de la philosophie aristotélicienne et du mouvement gnostique –, d'une exigence de souci de soi, de transformation de soi, d'une forme d'éthique que le philosophe appelle *spiritualité* : « Jamais un acte de connaissance, en lui-même et par lui-même, ne pourrait parvenir à donner accès à la vérité s'il n'était préparé, accompagné, doublé, achevé par une certaine transformation du sujet » [\[1\]](#). Cette quête de la vérité transfigure « en retour » le sujet. Sujet connaissant et sujet pratique demeurent en interaction continue et réglée. C'est le geste socratique, par lequel le *gnôthi seauton* (la connaissance de soi) est fondé, encadré par l'*epimeleia heautou* (le souci de soi), qui poursuit sa destinée à travers la culture hellénistique et romaine, puis à travers l'ère chrétienne. Si les modalités du souci de soi subissent des modifications importantes au cours de cette histoire sur la longue durée, il demeure, jusqu'à l'époque moderne, l'injonction cardinale en vertu de laquelle le sujet doit subir des transformations grâce à des *technologies* [\[2\]](#) particulières (conversion de regard, purification, ascèse...) : chacun doit devenir autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité sur le monde et sur lui-même ; en accédant réciproquement à plus de lumière sur lui-même, chacun est appelé à se métamorphoser. Une rupture décisive, selon

Foucault, intervient avec la philosophie cartésienne et postcartésienne – même si elle est déjà longuement préparée par la scolastique et la théologie médiévales – lorsque les conditions d'accès à la vérité s'émancipent du souci du souci de soi :

« On peut dire qu'on est entré dans l'âge moderne [...], le jour où on a admis que ce qui donne accès à la vérité, c'est la connaissance, et la connaissance seulement. Il me semble que c'est là où ce que j'ai appelé le "moment cartésien" prend sa place et son sens, sans vouloir dire du tout que c'est de Descartes qu'il s'agit, qu'il en a été exactement l'inventeur, qu'il a été le premier à faire cela. Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. » [\[3\]](#)

Ce qui ne veut pas dire absence de conditions pour déterminer des jugements de vérité, mais celles-ci sont définies à l'intérieur de l'acte de connaître lui-même, sans impliquer de *spiritualité*, sans exigence de transformation du sujet, sans qu'il en coûte pour le sujet lui-même.

Le divorce entre connaissance et souci de soi est-il définitif au cours de l'histoire ultérieure de la philosophie ? Si l'on suit les analyses de Foucault, le souci de soi tient lieu effectivement d'oublié ou de refoulé massif de l'histoire moderne et contemporaine de la vérité. La *spiritualité* a été bannie des conditions d'accès à la vérité aussi bien par le positivisme, le kantisme, sans parler du triomphe de la phénoménologie et de la philosophie analytique dans la seconde moitié du siècle dernier. Ce refoulement ne signifie pas abandon de toute philosophie morale, mais disjonction entre formation pratique du sujet et accès à la vérité. En dépit de cette rupture décisive, les liens entre vérité et souci de soi n'ont jamais été entièrement rompus. Michel Foucault reconnaît ainsi des signes d'un retour au geste socratique fondateur, à l'*epimeleia heautou*, quoique la notion soit rarement assumée et explicitée, chez quelques figures

majeures de la philosophie contemporaine, celles de Hegel, de Nietzsche, de Heidegger et de Freud.

C'est dans le cadre de cette problématisation inédite de l'histoire des philosophies du sujet que l'on souhaiterait inscrire l'anthropologie herméneutique de Paul Ricœur. Si la notion de *souci de soi* est peu usitée sous la plume de Ricœur [\[4\]](#), sauf quelques allusions pour rendre hommage au travail de Foucault [\[5\]](#) ou des développements pour discuter plus frontalement la *Sorge* chez Heidegger, il nous a semblé pertinent de repenser l'anthropologie ricœurienne à l'aune de ce concept [\[6\]](#). On parle d'anthropologie philosophique – ou d'onto-anthropologie – dans la mesure où l'œuvre de Ricœur se présente comme une réflexion générale sur l'homme en tant qu'homme. On parle d'anthropologie herméneutique dans la mesure où Ricœur fait de l'interprétation le mode d'être par excellence de l'être et de l'agir que nous sommes.

En quel sens peut-on dire que cette philosophie de l'animal herméneutique participe d'un retour ou d'un renouveau du *souci du souci de soi* [\[7\]](#) ? En quel sens peut-on dire que l'anthropologie herméneutique de Paul Ricœur retisse des liens avec la *spiritualité* d'inspiration socratique ou chrétienne ?

Devenir humain et adulte

Parler de retour pur et simple aux formes antiques ou chrétiennes de *spiritualité* n'a pas de sens pour autant que celles-ci s'inscrivent dans un contexte et dans des technologies de soi étrangères pour une large part au corpus textuel ricœurien. On ne trouvera pas trace, dans la philosophie de Ricœur, d'exigences de purification ou d'ascèse pour atteindre une plus grande lumière sur soi-même, sur les autres et sur le monde. En revanche, il y a bien une résonance de la *spiritualité* socratique chez Ricœur qui a elle-même pour corollaire une franche opposition à l'égard de la rupture cartésienne dont parle

Foucault :

« La première vérité – *je suis, je pense* – reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible ; il lui faut être "médiatisée" par les représentations, les œuvres, les institutions, les monuments qui l'objectivent ; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'Ego doit se perdre et se retrouver. Nous pouvons dire, en un sens un peu paradoxal, qu'une philosophie de la réflexion n'est pas une philosophie de la conscience, si par conscience nous entendons la conscience immédiate à soi-même. La conscience, dirons-nous, est une tâche, mais elle est une tâche parce qu'elle n'est pas une donnée. » [\[8\]](#)

Est jugée illusoire ou vaine, dans l'entreprise cartésienne, l'idée selon laquelle l'évidence puisse fonder seule la vérité sur soi-même : tel qu'il est, par un acte de connaissance, le sujet cartésien peut accéder à la connaissance certaine de lui-même. En termes foucauldien, on peut dire que Ricœur reproche à Descartes de mettre le souci de soi hors circuit dans son entreprise de fondation des vérités premières [\[9\]](#). Cette mise hors jeu, Ricœur l'apparente aux philosophies immédiates de la conscience. À l'opposé, la philosophie médiate à laquelle il aspire renoue expressément avec l'injonction à la *spiritualité* au sens défini par Foucault : « La spiritualité postule que la vérité n'est jamais donnée au sujet de plein droit. [...] Elle postule qu'il faut que le sujet se modifie, se transforme, se déplace, devienne, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point, autre que lui-même pour avoir droit à l'accès à la vérité. La vérité n'est donnée au sujet qu'à un prix qui met en jeu l'être même du sujet. » [\[10\]](#) Le sens de la philosophie médiate présuppose également que la condition originaire de l'être humain est l'illusion, l'égarement, l'obscurité, que la clarté d'une évidence est impuissante à savoir *qui il est*.

De quelle *spiritualité* parle au fond Ricœur lorsqu'il en appelle à une conquête de soi sur la base d'une dépossession originaire ? Il

s'agit d'une *spiritualité* qui remonte certainement aux sources chrétiennes et qu'il retrouve reformulée à l'époque contemporaine dans l'existentialisme aussi bien athée que chrétien (Karl Jaspers et Gabriel Marcel). Cet héritage philosophique permet à Ricœur de renouer des liens avec l'injonction du souci de soi. L'existentialisme considère en effet que chacun a à être ce qu'il n'est pas encore. En ce sens chacun a-t-il à se soucier de lui-même. Le sujet de l'existentialisme est d'abord dépossédé du centre de son existence. C'est pourquoi il n'est pas une donnée, mais une conquête. Ce caractère de la *spiritualité*, quoique exprimé dans un autre contexte historique et théorique, Ricœur le retrouvera dans l'entreprise freudienne : le *je* est à conquérir là où le *ça* était. Si le moi est perdu comme origine, il est susceptible d'être repris comme « effort » – l'effort d'un devenir adulte en proie aux régressions infantiles. Le prix à payer du sujet pour accéder à davantage de vérité sur lui-même n'est autre que le travail de la cure elle-même. En cela réside la *spiritualité* freudienne qui a laissé une marque indélébile sur l'anthropologie ricœurienne à l'époque de sa maturation au cours des années 1960.

L'invention de la psychanalyse et le renouveau de la philosophie chrétienne, *via* l'existentialisme, sont parmi les sources les plus décisives pour comprendre comment s'est construite la première formulation du souci de soi sur le mode ricœurien, à contre-courant de la rupture cartésienne. Certes, la phénoménologie, sous sa variante husserlienne, dans laquelle se reconnaît également Ricœur, poursuit en un sens cette scission fondatrice entre *gnôthi seauton* et *epimeleia heautou*. Mais il est remarquable que la réappropriation ricœurienne de l'héritage phénoménologique va dans le sens inverse de cette rupture : elle consiste à faire travailler du souci de soi sous une entreprise qui se présente initialement comme une pure description des données de la conscience [\[11\]](#). Et il est également symptomatique que le projet phénoménologique de l'œuvre terminale de Husserl (le Husserl de la *Krisis*), avec lequel Ricœur se sent le plus en

proximité, aspire à construire de nouvelles passerelles entre connaissance de soi et transformation de soi. En cela réside une forme de *spiritualité* dans l'héritage phénoménologique.

La philosophie de la *médiation* que Ricoeur appelle de ses vœux implique donc pour le « sujet » – qui, en réalité, n'est pas un sujet au sens substantialiste du terme – une exigence de transformation pour acquérir plus de transparence sur lui-même. Cet appel à la transformation, parce que la coïncidence de soi à soi n'est pas une donnée, Ricoeur le nomme « la tâche ». En revendiquant une philosophie médiate du sujet, il demande ainsi à chacun de prendre soin de soi, de s'occuper de soi. Et c'est un travail, un travail sur soi, une transformation progressive de soi inhérente à toute *spiritualité*. Et ce travail a un prix paradoxal dans la mesure où il suppose un éloignement de soi. Tel est le sens de la *médiation*. Il faut passer, nous dit Ricoeur, par la *médiation* des « représentations, des œuvres, des institutions, des monuments », c'est-à-dire du soi-même objectivé. Il faut passer par de l'en dehors de soi pour se retrouver. C'est en s'éloignant d'une réflexivité immédiate sur soi, en faisant le détour par ces *médiations*, que l'on peut espérer mieux se connaître soi-même.

Cette « tâche » suppose la mobilisation d'une *technologie de soi* particulière qui se présente comme une méthode de déchiffrement. Il s'agit d'interpréter l'ensemble des *médiations* par lesquelles du soi-même se donne dans le monde. Et c'est une « tâche » qui revient à l'herméneutique : « C'est la tâche de l'herméneutique de montrer que l'existence ne vient à la parole, au sens et à la réflexion qu'en procédant à une exégèse continue de toutes les significations qui viennent au monde de la culture ; l'existence ne devient un soi – humain et adulte – qu'en s'appropriant ce sens qui réside d'abord “dehors” dans des œuvres, des monuments de culture où la vie de l'esprit est objectivée. » ^[12] C'est grâce à l'herméneutique que la *spiritualité* ricoeurienne peut s'accomplir pleinement : le sujet gagne en maîtrise et en lucidité, au fur et à mesure de cette exégèse continue de soi, de cet apprentissage des signes de l'existence

humaine. Et ce souci de soi-même n'a pas de fin. En ce sens peut-on dire qu'il n'y a pas de sujet chez Ricœur, si l'on entend par « sujet » une conception fixe, immuable, substantialiste de l'être. Il n'y a que du devenir-sujet, c'est-à-dire de la subjectivation coextensive du procès interprétatif des médiations. Il n'est de sujet ni comme point d'arrivée, ni comme point de départ. Le « sujet » est une terre pour Ricœur qui demeure éternellement promise, jamais effective.

Ce dont nous avons à nous occuper, nous dit Ricœur, c'est de « devenir humain et adulte » [\[13\]](#). Cette injonction ne s'achève pas à un moment charnière de notre existence. Nous avons à nous soucier de nous-même, à nous humaniser et à sortir de l'enfance, tout au long de notre existence, aussi longtemps que nous pouvons mener une activité interprétative. Avec Ricœur, le sujet ne pourra jamais s'appartenir entièrement, ne pourra jamais devenir entièrement sujet, ne pourra se connaître parfaitement lui-même, et ne pourra ainsi jamais se dire : jusqu'à présent, j'ai pris soin de moi-même, désormais je passe à autre chose ; ma tâche est achevée. Car « l'exégèse continuelle de toutes les significations » est le corollaire d'une transformation infinie de soi. Autrement dit, le devenir sans cesse autre de ce que l'on était passe par une interprétation sans cesse renouvelée des objectivations de l'existence humaine.

L'interprétation n'est-elle pour autant qu'une *technique*, qu'une *méthode*, qu'une *Kunstlehre* ? L'interprétation, comme technique, est dérivée d'une structure onto-anthropologique qui fait de l'être et de l'agir que nous sommes des animaux herméneutiques. Avec Heidegger, Ricœur a appris à placer les structures du comprendre et de l'interpréter au cœur même de l'être et de l'agir humain. Le mode d'être de l'être que nous sommes n'existe qu'en comprenant. Et il n'est pas de compréhension sans interprétation. Certes, si l'on suit Heidegger, ce n'est pas seulement de soi dont il faut prendre soin, mais de l'être, ou plutôt du sens de l'être. Mais l'essentiel est la place considérable qu'il accorde dans *Sein und Zeit* à la *Sorge* qu'il traite comme un

véritable *existential*. Ce dont nous avons à nous soucier, c'est de conquérir « nos pouvoirs les plus propres ». Cette conquête toute stoïcienne, cette lutte contre la facticité d'un être englué dans l'anonymat du on-même, passe par la prise en charge de ce que nous ne cessons de fuir, de ce que nous négligeons chaque jour – à savoir, notre propre mort. C'est de notre libération à l'égard de l'angoisse de la mort que dépend la réappropriation de notre pouvoir d'être et d'agir.

À travers l'entreprise heideggérienne, Ricœur découvre – en dépit de ses fortes réserves à l'égard du thème de l'être-pour-la-mort – une véritable renaissance de la *spiritualité* qui est en même temps une revanche de l'*epimeleia heautou* sur le *gnôthi seauton*, une revanche du souci du souci de soi sur le « moment cartésien ». Ce n'est pas seulement le retour de l'oublié de l'être qui revit dans l'entreprise heideggérienne, c'est en même temps le retour de l'oublié du souci de soi. C'est une revanche et en même temps un renversement considérable qui se fait jour avec Heidegger et des postheideggériens comme Gadamer, tant le problème du souci de soi, de l'être devient omniprésent au point d'obérer la connaissance, la *méthode*, les sciences [\[14\]](#). Là où le « moment cartésien » a joué de deux façons « en requalifiant philosophiquement le *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) et en disqualifiant au contraire l'*epimeleia heautou* (souci de soi) » [\[15\]](#), le « moment heideggérien », déjà préparé par Nietzsche, a contribué de manière décisive à disqualifier la connaissance et à requalifier le souci de soi et de l'être. Ce moment heideggérien du souci de soi a exactement pour corollaire la révolution onto-herméneutique qui s'opère avec lui. Celle-ci consiste à inscrire le comprendre et l'interpréter au cœur même de l'existant humain, à contre-courant d'une herméneutique qui s'abîme dans l'épistémologie des sciences de l'homme [\[16\]](#).

Il est capital de prendre en compte ce « moment heideggérien » pour apprécier à sa juste mesure le moment proprement ricœurien du souci de soi. Nul doute, on l'a dit, que Ricœur se reconnaisse entièrement dans ce renouveau du souci du souci de

soi, mais à condition pour l'herméneute de ne pas exclure en même temps la logique de la connaissance et de la méthode. Plus proche finalement de la gestation originelle de la *spiritualité* socratique, par-delà la rupture cartésienne et la revanche heideggérienne du souci de soi, Ricœur cherche la voie d'une nouvelle articulation entre *epimeleia heautou* et *gnôthi seauton*, entre vérité et méthode, entre herméneutique ontologique et herméneutique épistémologique. Pourquoi Ricœur refuse-t-il de sacrifier la connaissance, les sciences, les méthodes d'interprétations sur l'autel de l'herméneutique ontologique ? Très exactement parce qu'on se rendrait impuissant à déchiffrer l'ensemble des *médiations*, des objectivations de l'existence humaine. La *spiritualité* heideggérienne propose une voie trop courte pour l'herméneutique et pour la *Sorge* – au contraire de la voie longue de l'herméneutique frayée par Ricœur qui traduit en même temps une exigence de transformation infinie de soi : « Substituer à la voie courte de l'Analytique du *Dasein* la voie longue amorcée par les analyses du langage ; ainsi garderons-nous constamment le contact avec les disciplines qui cherchent à pratiquer l'interprétation de manière méthodique et résisterons-nous à la tentation de séparer la vérité, propre à la compréhension, de la méthode mise en œuvre par les disciplines issues de l'exégèse. » [\[17\]](#)

Pourquoi ces sciences de l'interprétation sont-elles si essentielles aux yeux de Ricœur ? Très précisément parce que la *remémoration* au sens heideggérien n'est pas suffisante pour accéder au sens de l'être et du soi – à l'opposé des méthodes rigoureuses proposées par les sciences humaines et sociales qui disposent d'outils appropriés pour déchiffrer les objectivations de l'existant humain. D'où l'intérêt grandissant au cours de l'œuvre de Paul Ricœur pour des questions de méthodologie et d'épistémologie des sciences de l'homme, tenues pour inessentiels – car non fondamentales, non ontologiques – par les Heideggériens. Il est sans doute possible de prendre pour elle-même la contribution gigantesque de Ricœur à l'épistémologie

des sciences de l'homme, c'est-à-dire de l'apprécier sous le prisme d'une connaissance pour la connaissance. Un praticien des sciences humaines pourrait y trouver son compte comme entreprise de réflexion novatrice sur sa discipline.

Mais si on devait se replacer dans l'architecture d'ensemble de la philosophie ricœurienne, cette lecture passerait à côté de quelque chose de décisif. Elle passerait à côté du souci du souci de soi qui fonde en dernière instance cette entreprise méthodologique et épistémologique. Ne voir en Ricœur qu'un épistémologue reviendrait précisément à le réduire au fameux « moment cartésien ». Lorsque les sciences – et les sciences de l'homme en particulier – se fixent uniquement pour objectif une meilleure connaissance de l'homme, alors, en effet, elles contribuent ainsi à occulter le souci de soi qui implique directement la question de la transformation de l'homme et de la société. Et on comprend mieux sous ce jour pourquoi la question marxiste a hanté toutes les sciences de l'homme tout au long du xx^e siècle. Car Marx a bien cherché à faire de la connaissance de l'histoire, des lois d'évolution des sociétés humaines, un moyen au service d'une transformation radicale de celles-ci. Chez Marx, la *spiritualité* socratique, certes posée en des termes radicalement nouveaux, poursuit encore son travail : l'*epimeleia heautou* fonde en dernière instance le *gnôthi seauton*. En termes marxistes, cela s'appelle précisément la *praxis* [\[18\]](#). Et si Ricœur lui-même s'est attardé si longuement sur l'œuvre de Marx, et tout particulièrement sur son anthropologie, c'est dans la mesure même où il demeure encore de la *spiritualité* dans le marxisme [\[19\]](#). Si la question marxiste demeure encore spectrale dans les sciences humaines, c'est précisément en raison de l'enjeu de la transformation (et le plus souvent de la révolution), du souci de la société. C'est le deuil qui peine à s'accomplir chez les praticiens des sciences humaines qui cherchent à s'émanciper de la filiation marxiste. Car oublier ce souci de la société reviendrait à faire des sciences de l'homme des sciences purement descriptives et explicatives – précisément des sciences

purement positives. Le spectre de Marx continue de hanter le tournant positiviste des sciences humaines.

Si un nombre croissant de représentants des sciences de l'homme se reconnaît dans l'épistémologie ricœurienne, ce n'est pas seulement en raison de sa valeur réflexive. C'est aussi dans la mesure où il s'agit d'une connaissance qui reste fondée en dernière instance sur une forme de *spiritualité*, parfois considérée comme une alternative au marxisme ; une *spiritualité* qui n'a donc point renoncé au souci des individus et de la société, c'est-à-dire à leur transformation. Comprenons bien la position stratégique de l'épistémologie herméneutique de Paul Ricœur. Si les efforts du philosophe se tournent vers les méthodes et les techniques d'interprétation dans les sciences humaines, c'est que de leur validité et de leur efficacité dépend la capacité pour le soi de mieux se connaître grâce au déchiffrement des objectivations de l'existence humaine. On est ainsi au cœur du *gnôthi seauton*. Cet accès à une plus grande vérité sur soi-même suppose une transformation de soi qui passe par une perte de soi comme origine et par une reconquête de soi comme apprentissage des signes objectivés de l'existant que nous sommes. La connaissance de soi suppose ainsi un travail préalable sur soi. Mais ce savoir sur soi n'est pas seulement valable pour lui-même. De celui-ci dépend la capacité pour chacun de devenir « humain et adulte ». Une technique lacunaire ou faussée d'interprétation des *médiations* implique un moindre degré de connaissance de soi qui entraîne lui-même une négligence à l'égard de soi-même, une entorse dans la conquête, dans l'humanisation de soi. La transformation du sujet joue à la fois comme condition d'accès à la connaissance de soi et comme produit de cette dernière. Ricœur pense en termes dialectiques le rapport entre souci de soi et connaissance de soi.

La longue traversée des sciences humaines réalisée par le philosophe Ricœur n'a finalement qu'un seul souci : l'*epimeleia heautou*. On peut affirmer en ce sens que notre penseur a participé, sans doute plus qu'aucun autre philosophe de son

temps, à l'exception peut-être de Habermas, à *re-spiritualiser* les sciences humaines et sociales.

Viser à la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes

Parler d'oublié ou de refoulé du souci de soi depuis le « moment cartésien » pourrait sembler étrange à une époque comme la nôtre que l'on caractérise parfois par l'excès de narcissisme individuel, le culte du moi, l'amour du corps propre, le repli sur la sphère privée, l'indifférence à l'égard du collectif. C'est se méprendre toutefois sur ce qu'il faut entendre par *spiritualité*, sur les conditions d'émergence du souci de soi dans la culture grecque et hellénistique. Michel Foucault ne cesse de rappeler les règles très austères, concernant aussi bien le corps que l'esprit, que devaient s'appliquer ceux qui se chargeaient de s'occuper d'eux-mêmes. Il s'agissait pour une large part de renoncer à ce qui est valorisé aujourd'hui (l'accumulation des richesses, la recherche de la gloire, le culte du corps...) comme pseudo-souci de soi. On aurait tort également de voir dans le souci de soi, tel qu'il se développe dans la spiritualité d'imprégnation socratique, une sorte de repli sur le moi empirique (d'où l'importance capitale de parler de « soi » et non pas de « moi »). Il s'agit plutôt, de manière en apparence paradoxale, d'un éloignement de soi, qui passe par la connaissance de l'univers, du fonctionnement de la cité, du ressort des passions, des règles de raisonnement, pour ensuite revenir à soi. La formation du souci de soi ne traduit pas non plus, du moins dans l'*epimeleia heautou* socratique, un mépris ou une indifférence à l'égard des choses de la Cité. Bien au contraire. Si l'on suit les analyses minutieuses que Foucault consacre à l'*Alcibiade* de Platon, le fait de s'occuper de soi est mis

au service du souci de la Cité. Lorsque Socrate demande à Alcibiade, lequel doit prendre des responsabilités politiques, de prendre soin de lui-même, c'est bien dans la perspective qu'il aura à prendre soin de ses administrés.

On retrouve ces traits en apparence paradoxaux du souci de soi socratique dans la *spiritualité* ricœurienne. Ce serait un contresens majeur de voir dans la première formulation de son herméneutique de soi une expression quelconque d'une exaltation de soi-même, d'un égocentrisme sauvage ou d'un repli sur soi. Rappelons ainsi deux caractéristiques fondamentales de l'*epimeleia heautou* ricœurien. D'une part, ce dont il s'agit de prendre soin, comme nous l'avons explicité, c'est de devenir « humain et adulte », avec tout ce que cela suppose de transformation, de renoncement (notamment le narcissisme infantile), de prise sur soi, de travail sur soi, d'acquisition de méthodes de déchiffrement. D'autre part, le souci de soi ricœurien suppose l'éloignement de soi, le décentrement de soi, l'oubli d'un soi originaire perdu dans l'illusion d'une coïncidence avec soi-même, pour apprendre à connaître les signes dans lesquels la vie humaine s'objective.

En dépit de cette ouverture ontologique au monde, la structure de la première formulation de la *spiritualité* ricœurienne – strictement corrélatrice de sa première théorie herméneutique centrée sur les symboles – ne débouche pas clairement sur une conceptualisation du souci de l'autre. Indéniablement, Ricœur a écrit des textes majeurs durant les années 1950-1960, notamment ceux parus dans le volume *Histoire et vérité*, qui témoignent d'un souci du *socius*, du prochain, de la Cité [\[20\]](#). Mais force est de reconnaître que ce souci de l'autre n'est pas clairement intégré dans la première construction de son herméneutique de soi. Si Ricœur parle d'éthique durant l'époque du « conflit des interprétations », c'est encore dans les termes d'une *spiritualité* teintée à la fois de spinozisme, de nietzschéisme et d'heideggérianisme [\[21\]](#) : il s'agit de récupérer notre effort pour exister, nos pouvoirs les plus propres, notre puissance perdue. Le

visage d'autrui apparaît peu visible dans cette quête de soi.

L'hypothèse que nous avons formulée dans notre ouvrage sur Ricoeur consiste à montrer que l'œuvre du philosophe subit une inflexion majeure, surtout à partir des années 1980-1990, en intégrant explicitement et fondamentalement le souci de l'autre, de la société, des institutions au cœur du souci de soi [\[22\]](#). À tel point que l'on peut se demander si le souci de l'autre ne passe pas devant le souci de soi-même. Le chef-d'œuvre d'anthropologie philosophique qui signe cette rupture décisive dans l'itinéraire du philosophe se tient tout entier dans *Soi-même comme un autre*. Alors que l'objet par excellence du souci de soi au cours de la première mouture de l'herméneutique de Ricoeur, on l'a vu, concerne le « devenir humain et adulte », la finalité par excellence de la seconde mouture de son herméneutique de soi s'exprime désormais en ces termes : « viser à la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes ».

On peut être surpris toutefois lorsque l'on se réfère aux quatre premières études de *Soi-même comme un autre*. Car Ricoeur propose une longue discussion avec quelques représentants de la philosophie analytique (Strawson, Searle, Austin...) [\[23\]](#). Surprise il y a dans la mesure où ce courant de la philosophie contemporaine, issu principalement de la pragmatique de Wittgenstein et de la sémantique de Frege, a contribué à la neutralisation du *souci de soi*, en répétant ou en prolongeant finalement le « moment cartésien » du divorce entre accès à la vérité et transformation du sujet. Rien n'invite dans cette mouvance du positivisme logique à repenser une *spiritualité* pour notre temps. Il est plutôt remarquable que les représentants de la philosophie dite analytique témoignent au mieux d'indifférence, au pire du mépris, pour un questionnement philosophique, posé en termes de souci de soi, jugé creux et vide comme les errements de la métaphysique. Aucune transformation du sujet n'est requise pour former des énoncés vrais : la connaissance est rendue totalement autonome des conditions subjectives de transformation de soi.

Comment expliquer, dans ces conditions, que *Soi-même comme autre*, qui marque le point culminant du souci de soi dans l'anthropologie de Paul Ricœur, accorde autant de place (plus d'un tiers de l'ouvrage) à une culture philosophique qui symbolise, à maints égards, l'abandon de toute *spiritualité* ? De même que l'on a dit que Ricœur avait concouru à *spiritualiser* la phénoménologie, à *re-spiritualiser* les sciences humaines et sociales, de même on peut dire qu'il a cherché à *spiritualiser* la philosophie analytique. Cela ne veut pas dire du tout que notre auteur ambitionne de dévoyer le projet philosophique de ces configurations de pensée. Ricœur les prend et les discute pour ce qu'elles sont : des disciplines « positives » gouvernées par le principe d'une connaissance indépendante de l'*epimeleia heautou*. Et force est de constater qu'il n'y a nul rejet de principe de ce choix philosophique pour la simple raison que Ricœur, contrairement à la revanche heideggérienne du souci de soi, perçoit dans la sémantique de l'action un formidable instrument de connaissance de soi. La philosophie analytique offre de nouvelles techniques de connaissance de soi qui peuvent bénéficier au soin que l'on donne à soi-même. On retrouve finalement le même principe fondateur de l'anthropologie herméneutique déployé à l'époque du conflit des interprétations : *s'occuper de soi, pour mieux se connaître ; se connaître, pour mieux s'occuper de soi*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la stratégie de Ricœur : d'abord, discuter pour eux-mêmes les problèmes « techniques » posés par cette nouvelle connaissance de soi ; ensuite, faire travailler un questionnement en termes de souci de soi sous un programme philosophique qui se présente effectivement comme une connaissance purement autonome de soi. En réalité, Ricœur cherche moins à *spiritualiser* la philosophie analytique à proprement parler qu'à intégrer les méthodes de connaissance de soi qu'elle propose à son projet de construction d'une herméneutique de soi. Ce qui signifie qu'un philosophe analytique peut discuter des réflexions de Ricœur sur la sémantique de l'action en restant au premier niveau de

lecture, c'est-à-dire en discutant la méthode de connaissance pour elle-même. Mais, pour apprécier dans sa globalité et dans sa finalité ultime le projet philosophique de Paul Ricoeur, il faut passer au second niveau de lecture et attester en quoi cette nouvelle *gnôthi seauton* demeure enrôlée, encadrée, accompagnée par le même *epimeleia heautou* [\[24\]](#).

Trois exemples permettent de comprendre cette stratégie de lecture. Premier exemple : lorsque Ricoeur discute de la théorie de la référence identifiante chez Strawson [\[25\]](#), au cours de la première étude de *Soi-même comme un autre*, il s'intéresse d'abord à celle-ci comme connaissance – à savoir, les procédures par lesquelles nous individualisons un quelque chose en général. Ces procédures permettent d'identifier et de réidentifier aussi bien quelque chose que quelqu'un. Un tel dispositif permet donc une meilleure connaissance des individus, donc de soi-même. Si la question du souci de soi n'est pas la préoccupation de Strawson, Ricoeur cherche à mobiliser cette nouvelle théorie de la connaissance pour répondre à une préoccupation fondamentale qui tient lieu de fil conducteur de l'*epimeleia heautou* au cours de son débat avec les philosophes analytiques : quels sont les dispositifs qui permettent de m'assurer de la permanence dans le temps ? J'ai à m'occuper du changement, de l'altération de moi-même au cours de mon existence qui menacent directement l'intégrité de mon identité personnelle. Et ce souci de soi-même débouche également sur le souci de l'autre et des institutions. Si, en effet, rien en moi-même ne perdure dans le temps, comment autrui pourrait-il compter sur moi ? Comment les contrats dans une société pourraient-ils avoir une quelconque validité si l'identité de chacun était aussi évanescence que le fleuve héraclitéen ?

Deuxième exemple : lorsque Ricoeur s'intéresse aux procédures d'ascription [\[26\]](#) – c'est-à-dire aux procédures qui permettent de rapporter une action à un agent –, ce n'est pas seulement un problème de connaissance ressortissant au rapport de causalité entre un agent et ses actes qui l'intéresse. Posée dans les termes

éthiques du souci de soi, l'ascription devient le problème de la responsabilité morale et juridique. Une meilleure connaissance des procédés d'ascription permet, en d'autres termes, d'accroître la puissance de ce mode de souci de soi. Il s'agit à la fois d'une préoccupation qui concerne directement soi-même (la continuité entre celui qui agit à un instant t_1 et celui qui s'impute cette action à un instant t_2), autrui lorsque l'action le concerne directement, et les institutions juridiques lorsqu'une loi a été violée par l'acte en question.

Troisième exemple : lorsque Ricœur s'affronte, dans la seconde étude [\[27\]](#), à l'énonciation du sujet parlant, il cherche effectivement à mieux connaître les contextes concrets d'interlocution dans lesquels chacun agit en parlant avec autrui, en apprenant notamment à distinguer les énoncés *performatifs* des énoncés *constatifs*. Cette distinction, si l'on suit la classification d'Austin [\[28\]](#), n'implique rien en termes de *spiritualité* : il s'agit d'un apport de connaissance grâce à la rigueur des distinctions analytiques. Mais cet apport de connaissance est enrôlé avec Ricœur dans le cadre de son herméneutique de soi. Ricœur s'emploie ainsi à dégager, parmi les *performatifs*, une modalité qui touche à la fois au souci de soi et au souci d'autrui : la promesse. Analyser la promesse comme performatif, c'est effectivement montrer que « quand dire, c'est faire » : dire « je promets », c'est effectivement s'engager à faire plus tard ce que je dis maintenant que je ferai.

C'est ici que Ricœur fait travailler de l'*epimeleia heautou* sous cette théorie du langage. Car la tenue effective de la promesse engage directement le soi dans le temps : la parole tenue est une manière de prendre au sérieux l'inquiétude évoquée précédemment : qu'est-ce qui permet de m'assurer de la permanence dans le temps ? La promesse, du moins lorsque la parole est tenue, tient lieu ainsi de modalité singulière de maintien de soi. C'est en ce sens qu'elle n'est pas un *performatif* comme les autres, du moins si on s'efforce de la *spiritualiser* comme le propose Ricœur. Le travail sur soi qui est demandé,

avec ce que cela peut supposer de renoncement et d'abnégation, c'est l'effort – en dépit des événements, de la modification de mon caractère, de mes changements d'humeur –, pour tenir la parole que j'ai donnée. L'objet du souci de la promesse ne concerne pas seulement le maintien de soi : c'est à autrui que je donne parole, c'est auprès de lui que je m'engage, et c'est lui en dernière instance qui peut attester la tenue ou non de ma promesse. Ainsi, le souci d'autrui est directement enrôlé dans le souci de soi-même. Cette forme de *spiritualité* se nomme fidélité :

« La parole tenue dit *un maintien de soi* qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du qui ? Ici l'usage des mots est un bon guide. Une chose est la persévération du caractère ; une autre, la persévérance de la fidélité à la parole donnée. Une chose est la continuation du caractère ; une autre, la constance dans l'amitié [...]. La tenue de la promesse [...] paraît bien constituer un défi au temps, un déni de changement : quand même mon désir changerait, quand même je changerais d'opinion, d'inclination, "je maintiendrai". » [\[29\]](#)

Alors que les quatre premières études de *Soi-même comme un autre* cherchent à puiser une nouvelle connaissance de soi et à désoccuper en même temps du *souci de soi* dans l'entreprise analytique, les études suivantes laissent place à un questionnement autonome sur une nouvelle éthique de soi. Surtout à partir de la septième étude, l'*epimeleia heautou* s'autonomise en quelque sorte dans le discours ricœurien, même si l'acquis des premières études demeure toujours un arrière-plan conceptuel fondamental. De quel souci de soi s'agit-il désormais ? Plus seulement de persévérer dans son être, de se maintenir dans le temps, de conquérir ses pouvoirs les plus propres, de devenir humain et adulte, mais de « viser à la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes ». Ce qui relie étroitement la reprise de cette éthique de facture

aristotélicienne et le problème du souci de soi a trait à la notion de « visée ». Qui dit « visée », dit projection d'un être qui n'existe pas encore, dit transformation d'un être qui doit tendre vers l'estime de soi, la sollicitude, et les institutions justes. Le déploiement conceptuel du souci de soi-même, du souci de l'autre, de la société et de l'État qui n'était formulé encore que de manière fragmentaire dans les premières études s'accomplit pleinement dans un cadre philosophique consacré exclusivement à une dialectique de l'éthique (d'obédience aristotélicienne) et de la morale (de tonalité kantienne). On peut dire que c'est à partir d'une reprise de l'éthique aristotélicienne et de la morale kantienne (il faudrait y ajouter l'éthique levinassienne) que l'anthropologie herméneutique de Ricœur incorpore au souci de soi-même le souci de l'autre et des institutions [\[30\]](#).

À travers l'*Éthique à Nicomaque*, Ricœur renoue finalement avec la *spiritualité* socratique que l'on retrouve dans l'*Alcibiade*. Certes, il ne s'agit pas pour Ricœur de s'occuper de soi-même dans l'optique d'être assez sage pour gouverner justement les autres. Mais il y a indéniablement l'idée selon laquelle le souci de soi-même (l'estime de soi) trouve son accomplissement complet dans le souci d'autrui (la sollicitude) et des institutions justes. Il serait presque immoral pour Ricœur de restreindre le souci de soi à soi-même ou à quelques autres. Le souci de soi ricœurien s'étend à l'horizon de toute injustice :

« Et si l'estime de soi tire effectivement sa première signification du mouvement réflexif par lequel l'évaluation de certaines actions estimées bonnes se reporte sur l'auteur de ses actions, cette signification reste abstraite aussi longtemps que lui fait défaut la structure dialogique que la référence à autrui introduit. À son tour, cette structure dialogique reste incomplète hors de la référence à des institutions justes. En ce sens, l'estime de soi n'a son sens complet qu'au terme du parcours de sens que les trois composantes de la visée éthique jalonnent. » [\[31\]](#)

Ce parcours complet du souci de soi permet de comprendre le nouveau différend qui oppose Ricoeur à Heidegger. Le différend ne se pose plus, comme au temps du conflit des interprétations, en termes, disons, onto-herméneutiques, mais se pense désormais en termes éthico-politiques. Ricoeur reproche désormais à l'auteur de *Être et temps* de ne pas inscrire le souci d'autrui et des institutions dans la construction du souci d'un être voué à conquérir ses pouvoirs les plus propres. En réalité, on peut percevoir dans ce reproche, qui doit beaucoup à l'influence de Levinas, une forme d'autocritique implicite dans la mesure où la première formulation de l'anthropologie herméneutique de Paul Ricoeur neutralise également le souci d'autrui et des institutions. La critique morale de Heidegger concomitante de la rencontre de l'éthique levinassienne est l'un des signes les plus manifestes du tournant intersubjectif de l'anthropologie ricoeurienne.

Peut-on dire pour autant que l'incorporation du souci d'autrui signifie un abandon du souci de soi-même ? Avec Levinas, à travers l'opération hyperbolique de la *substitution*, le renversement est clairement assumé : alors que le souci de soi-même est vidé de toute substance, il ne reste comme seul objet de préoccupation que la figure d'autrui absolutisée. Si l'on peut dire qu'il y a une revanche heideggérienne du souci de soi-même sur le moment d'éviction cartésien, on peut dire également que le moment levinassien consiste à amputer toute référence à un soi-même égocentré dans le parcours du souci de soi. À maints égards, le renversement opéré par Levinas répète la *spiritualité* chrétienne, qui puise elle-même ses sources et ses techniques de soi dans la *spiritualité* judaïque et la *spiritualité* stoïcienne : le souci de soi passe par un renoncement à l'égard de soi-même, un abandon de soi-même : « La connaissance de soi n'a pas tant dans le christianisme cette fonction de revenir au soi pour, dans un acte de réminiscence, retrouver la vérité qu'il a pu contempler et l'être qu'il est : si on se retourne sur soi [...], c'est essentiellement et fondamentalement pour renoncer à soi. » [\[32\]](#)

Levinas s'écarte toutefois de cette forme de *spiritualité* au moins sous deux aspects. D'une part, le *gnôthi seauton* est lui-même banni, qu'il s'agisse de la connaissance de soi-même ou de la connaissance d'autrui, au seul bénéfice de l'*epimeleia heautou*. En cela, Levinas reste encore heideggérien. Car toute connaissance d'autrui serait une violence, une offense commise à l'égard de son infinité. D'autre part, c'est moins devant un Dieu personnel qu'il s'agit de renoncer à soi que devant le *visage* d'autrui, même si ce *visage* – que l'on ne doit pas voir, phénoménologiquement parlant – tient lieu de véritable *épiphanie*. À travers la figure invisible d'autrui, dans l'antiphénoménologie de Levinas, c'est Dieu qui ordonne, qui nous enjoint de... (« tu ne tueras point... »). Paul Ricœur est-il prêt à suivre la voie levinassienne du sacrifice du souci de soi-même au profit d'une préoccupation infinie à l'égard de la vulnérabilité d'autrui ? La réponse est négative, même si la rencontre de l'éthique levinassienne est décisive pour comprendre l'inscription du souci d'autrui dans l'horizon du souci de soi-même. Mais qui dit incorporation du souci de l'autre dans le parcours du souci de soi-même ne dit pas justement renoncement au souci de soi-même. Trois raisons permettent d'expliquer les résistances de Ricœur à l'égard du moment levinassien dans l'histoire des herméneutiques du sujet. D'une part, l'herméneutique de Ricœur conserve des liens ininterrompus avec le *gnôthi seauton*, la connaissance, l'objectivation ; ce dont témoigne son dialogue initial avec la philosophie analytique.

D'autre part, l'absolutisation d'autrui risque, aux yeux de Ricœur, d'enfermer le souci de soi dans une relation exclusive où le souci des institutions passe au second plan. D'où la difficulté pour l'éthique levinassienne de déboucher clairement sur une politique, en dépit du souci *in extremis* pour le *tiers* incarné dans la figure anonyme des institutions. D'où le plaidoyer très arendtien de Ricœur en faveur d'une extension du souci de soi à l'ensemble des institutions :

« Par l'idée de *pluralité* est suggérée l'extension des

rapports interhumains à tous ceux que le face-à-face entre le “je” et le “tu” laisse en dehors au titre de tiers. Mais le tiers est, sans jeu de mots, *tiers inclus* par la pluralité constitutive du pouvoir. Ainsi est imposée une limite à toute tentative pour reconstruire le lien social sur la seule base d’une relation dialogale strictement dyadique. La pluralité inclut des tiers qui ne seront jamais des visages. Un plaidoyer pour l’anonyme, au sens propre du terme, est ainsi inclus dans la visée la plus ample de la vraie vie. Cette inclusion du tiers, à son tour, ne doit pas être limitée à l’aspect instantané du vouloir agir ensemble, mais étalé dans la *durée*. C’est de l’institution précisément que le pouvoir reçoit cette dimension temporelle. » [\[33\]](#)

Enfin, c’est l’opération de sacrifice pur et simple du souci de soi-même qui gêne profondément Ricoeur dans l’entreprise levinassienne. Outre que cette opération ne permet pas à chacun de discriminer, parmi les autres que soi, la figure du vulnérable de celle du bourreau, elle rend inopérante en un sens la possibilité de déployer l’exigence d’une responsabilité à l’égard d’autrui. Ne faut-il pas en effet préserver une capacité d’accueil en chacun, un être capable de recevoir une injonction morale, un être capable de persévérer dans son être pour tenir ses promesses, un être capable de s’estimer lui-même pour estimer les autres, un être capable de prendre soin de lui-même pour prendre soin des autres, pour que souci du souci de l’autre il y ait ? Autant Ricoeur reproche à Heidegger de manquer l’étape du souci d’autrui dans le parcours entier du souci de soi, autant il reproche ici à Levinas de renoncer au moment du souci de soi-même dans ce même parcours. Dans les deux cas de figure, l’*epimeleia heautou* est amputé de quelque chose d’essentiel : « Que ce dépouillement, évoqué par des penseurs aussi différents que Jean Nabert, Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas, ait à faire avec le primat éthique de l’autre que soi sur le soi, cela est clair. Encore faut-il que l’irruption de l’autre, fracturant la clôture du même, rencontre la complicité de ce mouvement d’effacement

par quoi le soi se rend disponible à l'autre que soi. Car il ne faudrait pas que la "crise" de l'ipséité ait pour effet de substituer la haine de soi à l'estime de soi. » [\[34\]](#)

Au terme de cette lecture de l'anthropologie herméneutique de Paul Ricœur, on souhaiterait faire deux conclusions principales qui correspondent aux deux moments ricœurïens du souci du souci de soi. La construction du premier moment s'inscrit dans le cadre d'une revanche heideggérienne (également nietzschéenne, freudienne et marxiste) du souci de soi sur la rupture cartésienne. Prédomine en outre à l'époque de la première herméneutique de Ricœur (1960-1970) une philosophie du souci de soi-même qui n'inclut pas d'emblée le souci de l'autre et des institutions. La maxime par excellence du soin de soi est le « devenir humain et adulte » ou la « conquête de soi ». L'originalité cependant de ce moment ricœurïen, eu égard à la revanche heideggérienne, concerne l'inclusion de la connaissance de soi, qui se présente comme une technique d'interprétation, dans le procès entier du souci de soi-même. En cherchant à dépasser la rupture cartésienne et la revanche heideggérienne, en s'efforçant de bâtir de nouvelles articulations entre *epimeleia heautou* et *gnôthi seauton*, le moment ricœurïen tresse des liens singuliers avec la spiritualité socratique. D'où le dialogue constant avec des disciplines qui se présentent comme une connaissance de soi, même lorsque celles-ci aspirent à s'émanciper du souci de soi. Le second moment ricœurïen (1980-2000), du point de vue de l'histoire des herméneutiques du sujet, se condense dans le point culminant de son anthropologie philosophique : *Soi-même comme un autre*. Ce second moment ne renie en rien la volonté de construire des ponts entre connaissance de soi et souci de soi ; le débat avec la philosophie analytique en est le meilleur exemple. L'inflexion décisive à nos yeux se situe davantage du côté de l'extension de l'horizon du souci de soi. La transformation de soi ne concerne plus seulement le « devenir humain et adulte », mais la « visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes ».

Notes du chapitre

[1] ↑ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Hautes Études-Gallimard, 2001, p. 18.

[2] ↑ M. Foucault parle de *technologies de soi* pour désigner les arts ou les manières de faire propres à transformer le sujet.

[3] ↑ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 19.

[4] ↑ En revanche, le concept de *soi* est central, notamment à travers la problématique de l'herméneutique de soi, dans la philosophie du sujet de Ricœur. Comme on le verra, l'herméneutique de soi est parente de la notion même de souci de soi.

[5] ↑ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 12.

[6] ↑ Cet article propose en somme une lecture d'inspiration foucauldienne de l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur. Les analyses de Foucault, bien que ne traitant jamais du cas Ricœur, peuvent nous aider à dire et à penser autrement la généalogie de l'anthropologie ricœurienne. C'est aussi une manière pour nous de confronter deux des plus grands philosophes contemporains qui, s'il se sont lus mutuellement, ont relativement peu dialogué ensemble. Sur ce dialogue avorté, on pourra se reporter à l'article de Rose Goetz, « Paul Ricœur et Michel Foucault. Dialogues philosophiques », *Le Portique*, n° 13-14 (numéro spécial « Foucault : usages et actualités »). Si Ricœur a toujours montré beaucoup de résistances à l'égard de la première épistémologie de Foucault (*Les mots et les choses* et *L'archéologie du savoir*) dont il parle un peu dans *Temps et récit*, il a témoigné, plus récemment, d'un vif intérêt pour les travaux de Foucault consacrés précisément au souci de soi. À tel point que, dans les *Cahiers de l'Herne* consacrés à son œuvre, Ricœur précise, qu'avec Deleuze, Foucault est le penseur qu'il a le « plus admiré » (*Ricœur*, Paris, Éd. de l'Herne, 2004, p. 17).

[7] ↑ M. Foucault parle de *souci du souci de soi* au sens d'une attention, d'une exigence, d'une préoccupation à l'égard du problème du souci de soi.

[8] ↑ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 53-54.

[9] ↑ Peut-on considérer, comme le suggère Foucault, l'entreprise cartésienne sous la seule perspective du retrait du souci de soi ? Descartes a-t-il vraiment rompu les liens avec toute forme de *spiritualité* ? Le sujet cartésien demeure-t-il vraiment le même d'un bout à l'autre de sa recherche de la vérité ? Ne peut-on considérer le doute méthodique et l'exercice même de la méditation métaphysique comme des technologies de soi ? En d'autres termes, l'être cartésien ne doit-il pas devenir autre que lui-même pour devenir sujet et atteindre les vérités premières ? Le souci de soi n'est-il pas engagé, sur un autre plan, lorsque Descartes, dans le *Discours de la méthode*, demande de construire un savoir techno-scientifique dans le but de maîtriser la nature et d'améliorer le bien-être de l'humanité ?

[10] ↑ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 17.

[11] ↑ La première expression de la phénoménologie husserlienne est-elle totalement étrangère au souci de soi ? Une certaine transformation du sujet n'est-elle pas requise dans l'entreprise de fondation dernière de la phénoménologie ? Ne peut-on tenir la rupture à l'égard de l'attitude naturelle, la conversion de regard qu'elle implique, l'opération de réduction ou de mise hors circuit, comme des technologies de soi jugées nécessaires à l'attitude phénoménologique ? En retour, il est vrai, cependant, le savoir

sur soi que propose la première mouture de la phénoménologie n'engage pas de transformation éthique de soi.

[12] ↑ P. Ricœur, « Existence et herméneutique », in *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 26.

[13] ↑ *Ibid.*

[14] ↑ Précisons que Heidegger n'a point renoncé à l'articulation fondatrice entre souci de soi et vérité (de l'être). Mais l'accès à la vérité est délibérément séparé de toute connaissance « positive », laquelle réduit l'être à l'étant et participe ainsi à son occultation. Il s'agit de retrouver une autre résonance grecque de la quête de la vérité pensée comme *alêtheia*, comme dévoilement et dés-occultation.

[15] ↑ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 15.

[16] ↑ Sur ce point, voir les analyses précieuses de Jean Grondin, par exemple *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 93-101.

[17] ↑ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 14.

[18] ↑ Chez Marx, l'enjeu de la transformation de soi se joue à la fois du côté des conditions d'accès à la vérité historique et sociale (rupture à l'égard de l'attitude idéaliste ou idéologique) et du côté de la transformation historique des sociétés.

[19] ↑ Voir surtout les premières études de *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil, 1997.

[20] ↑ Voir notamment « Le socius et le prochain », in *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1964.

[21] ↑ Il faut rappeler que toute la problématique du souci de soi est une problématique de nature éthique, même si elle ne débouche pas nécessairement sur une morale, du moins définie dans le cadre d'une *déontologie*.

[22] ↑ C'est ainsi que l'on a parlé de tournant intersubjectif pour qualifier cette inflexion majeure de son œuvre. Johann Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 73-106.

[23] ↑ Discussion qu'il avait déjà entamée dans les années 1970 : P. Ricœur, *La sémantique de l'action*, Paris, Éd. du CNRS, 1977.

[24] ↑ Notons cependant que Ricœur ne cherche pas à dégager en amont les conditions de transformations de soi que pourrait supposer une connaissance de type analytique. La question du souci de soi est posée ici en aval, c'est-à-dire comme résultante du savoir sur soi que propose la philosophie analytique.

[25] ↑ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 39 et s. ; Peter Strawson, *Individuals*, Londres, Methuen & Co., 1957.

[26] ↑ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 121 et s.

[27] ↑ *Ibid.*, p. 55 et s.

[28] ↑ J. L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.

[29] ↑ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 148-149.

[30] ↑ On peut s'étonner de ce point de vue que Michel Foucault fasse de la philosophie d'Aristote la « grande exception » de la culture grecque en raison de la mise sous silence de l'*epimeleia heautou*. Dès lors que l'éthique d'Aristote est gouvernée par une *téléologie*, par la visée d'une fin, il est bien question de transformation de soi : l'accès au bonheur et au bien suppose bien un travail sur soi et n'est donc pas donné à un sujet déjà constitué. Il est vrai cependant – et c'est peut-être le sens de la lecture de Foucault – qu'il est moins question dans le cadre de l'éthique aristotélicienne de rapport entre sujet et vérité qu'entre sujet et bonheur. Resterait cependant à savoir si la théorie de la connaissance de soi et de la vérité chez Aristote ne suppose aucune

transformation de soi, si le sujet tel qu'il est peut accéder à la vérité sur le monde et sur lui-même. Cette thèse, Foucault l'affirme sans la démontrer cependant. On laisse ici à un spécialiste de la philosophie d'Aristote le soin de répondre à Foucault.

[31] ↑ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 202.

[32] ↑ M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 245.

[33] ↑ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 228.

[34] ↑ *Ibid.*, p. 198.

Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie

Alain Thomasset

Entre l'insistance première sur l'« homme faillible » voué à la finitude avec l'exploration des lieux du mal et de la culpabilité [\[1\]](#) et la recherche dans ses dernières œuvres des diverses dimensions de l'« homme capable » habité d'une irréductible disposition au bien [\[2\]](#), il y a certes un déplacement d'accent dans la recherche menée par Paul Ricœur, mais s'agit-il d'une rupture ? Dès l'exploration phénoménologique de la culpabilité, Ricœur insiste sur le caractère non originaire du mal qui habite l'homme. Inspiré par l'herméneutique du « mythe adamique », il soutient qu'on gagne en intelligibilité à considérer que le bien, le bon lui est toujours antérieur, plus originaire [\[3\]](#). Le mal est contingent tandis que le bon reste au fondement, mais caché, obscurci, défiguré. Cette tension dramatique de l'histoire et de l'éthique occupera toute la carrière de Ricœur dont la préoccupation centrale me semble être restée celle de l'agir humain [\[4\]](#). Déjà face au mal, tandis que l'intelligibilité nous échappe, c'est l'agir qui demeure la seule réplique qui vaille [\[5\]](#). Et les travaux postérieurs sur l'éthique, la mémoire, l'oubli, le pardon, la reconnaissance viseront, me semble-t-il, à développer ces sources de la créativité humaine dans l'action au sein du monde.

Une des manières de rendre compte de cette tension permanente et de la façon dont Ricœur la fait travailler consiste à examiner

un aspect particulier. Nous prendrons pour fil directeur la reprise par Ricœur de plusieurs concepts aristotéliens, en particulier dans son œuvre majeure *Soi-même comme un autre* [\[6\]](#), pour montrer comment il se place en position de médiation au sein des débats éthiques contemporains. D'une part, cette reprise permet à celui-ci de réintroduire le désir et la visée du bon dans la démarche éthique. Elle l'autorise également à esquisser une ontologie de l'acte qui permet d'échapper au fixisme de la substance, aux illusions d'une autonomie autosuffisante, et de penser le sujet « soi-même comme un autre » comme ouvert à un appel transcendant qui l'invite à la générosité et à la responsabilité. L'homme capable d'agir dans le monde de manière juste est celui qui entend la voix intérieure d'une conscience elle-même autre.

Je mènerai la discussion en trois temps. Je situerai d'abord Ricœur dans le contexte des débats éthiques contemporains. Cela nous aidera à voir en quoi cette tension évoquée précédemment habite le débat actuel sur l'éthique et en quoi Ricœur vient y jouer un rôle spécifique. Dans un deuxième temps j'indiquerai trois reprises principales d'Aristote par Ricœur concernant le récit, l'éthique et la métaphysique. Ces trois réinterprétations aristotéliennes sont liées entre elles et servent de manière centrale à l'élaboration d'une tension éthique constructrice sortant des oppositions réductrices où le débat risquait de s'enfermer. En dernier lieu, j'indiquerai en quoi une métaphysique de l'« être-enjoint » est cohérente avec une considération de la tradition biblique qui pense la révélation non comme une hétéronomie mais comme une « théonomie » compatible avec l'autonomie du sujet moral.

Ricœur médiateur au sein du débat éthique contemporain

Avant de préciser l'apport de Ricoeur, il faut se rappeler que l'un des aspects les plus importants du débat éthique contemporain concerne la critique de l'éthique moderne issue des Lumières et des différentes manières d'y répondre. D'une manière caricaturale, Martha Nussbaum décrit cette opposition qui gonfle face à l'éthique de la modernité :

« La philosophie morale anglo-saxonne passe d'une éthique fondée sur les idéaux d'universalité des Lumières à une éthique basée sur la tradition et la particularité ; d'une éthique fondée sur le principe à une éthique fondée sur la vertu ; d'une éthique visant l'élaboration de justifications théoriques systématiques à une éthique qui se défie de la théorie et qui est respectueuse de la sagesse locale ; d'une éthique fondée sur l'individu isolé à une éthique basée sur l'affiliation et le souci ; d'une éthique détachée de l'histoire à une éthique enracinée dans la positivité de l'histoire. » [\[7\]](#)

Depuis ce qu'on peut appeler la révolution culturelle des Lumières, l'éthique était considérée essentiellement comme la spécification et la justification rationnelle des normes de la conduite humaine. Il s'agissait de fonder l'éthique en raison afin de déduire des principes rationnels les comportements personnels adaptés aux situations données. La théorie devait partir d'un point de vue qui transcende la particularité des pratiques individuelles (qu'il s'agisse de l'humanité, de la nature, de la raison ou de Dieu) et devait être capable de fournir des principes universels qui puissent corriger et guider l'imperfection de l'existence singulière. Quelle que soit sa forme, aujourd'hui encore cette éthique se donne pour but de déterminer les lois de l'être humain et de chercher le mode de vie qui soit acceptable par tous, dépassant les circonstances, les cultures, les intérêts individuels et les rôles sociaux. L'exemple le plus marquant est celui de la morale kantienne où le principe suprême de la moralité est l'impératif catégorique qui reflète la double caractéristique de la raison : nécessité et universalité.

« Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle. » [8] Rendre universalisable la maxime de son action, telle est l'obligation énoncée pour soustraire la conduite humaine des aléas dus aux circonstances et à la subjectivité des sentiments. Dans le même temps, la loi morale, « fait » de la raison, est perçue comme le propre d'une liberté autonome qui se donne à elle-même sa propre loi, et affirme en cela sa libération vis-à-vis de l'hétéronomie des traditions. L'homme moral se découvre affranchi de la « tutelle » des préjugés, des autorités politiques et religieuses, de l'histoire. L'individu et sa liberté de mouvement, de décision, d'entreprendre, devient le fondement de l'ordre social. C'est ainsi que les révolutions culturelles et politiques qui ont jalonné l'histoire occidentale des derniers siècles : 1688, 1776, 1789, 1830, 1848, sont devenues les dates de naissance du libéralisme politique comme conception dominante de la société moderne.

Une bonne partie des critiques adressées à la modernité et en particulier à l'éthique rationaliste provient elle-même d'une meilleure compréhension du statut contemporain de la raison moderne, raison qui devient de plus en plus herméneutique [9]. Par ailleurs, ces critiques visent souvent une forme ossifiée et dégradée de la raison occidentale, caricaturée sous la forme d'une pensée uniquement instrumentale, abstraite, calculatrice et totalisante. Il n'en reste pas moins vrai qu'un climat général a fini par se créer qui témoigne du malaise face à notre culture aux relents rationalistes et positivistes et de l'inconfort où nous laissent les théories générales de l'agir. La praticabilité de l'humanisme universel a été mise en doute après les déceptions engendrées par l'expérience du ^{xx}e siècle et, durant les dernières décennies, la réhabilitation éthique de la particularité et de la diversité a été fortement soulignée. L'entreprise de réinterprétation de l'éthique aristotélicienne, particulièrement vive dans les milieux anglo-saxon et germanique [10], a remis en valeur le rôle de la sagesse pratique (*phronèsis*) et du sage

(*phronimos*) qui délibère sur le bien au sein de chaque situation concrète, à l'opposé de la vision platonicienne théorique de l'Idée du Bien qui transcende toute particularité.

Le retour à Aristote dans la pensée contemporaine est ainsi dû en partie à une critique du formalisme kantien et se présente comme une première manière de réagir aux impasses de la modernité. Aussi bien chez Hans-Georg Gadamer que chez Alasdair MacIntyre la critique vise un raisonnement moral dont la prétention à l'universel se heurte à la difficulté de comprendre cette recherche en dehors d'un cadre social, historique et culturel donné. Pour Gadamer, dans *Vérité et méthode* [\[11\]](#), s'inspirant du souci ontologique de Heidegger, il s'agit de prendre conscience de notre condition herméneutique d'êtres enracinés et conditionnés par la réalité historique, qui se manifeste notamment à travers le langage et la culture. En cela, il s'oppose à une conception des sciences humaines dont le souci d'objectivation crée une distanciation aliénante vis-à-vis des œuvres de la culture, mise à distance qui détruit le rapport primordial d'appartenance avec les traditions dont ces œuvres sont issues. Pour lui, il faut choisir entre une vérité recherchée au sein du langage et de l'exploration de notre conscience de l'effectivité de l'histoire, d'une part, et la prétention d'objectivité des sciences humaines à travers le recours aux méthodes, de l'autre. Quant à MacIntyre, dans *Après la vertu* [\[12\]](#), sa nouvelle morale néo-aristotélicienne souhaite s'enraciner dans les vertus des agents moraux, vertus enseignées par les traditions morales et en particulier les récits véhiculés par les communautés d'appartenance des individus. Pour lui aussi, notre raisonnement moral est aujourd'hui devenu incohérent car les mots et les concepts moraux utilisés ont été détachés du cadre historique et culturel qui leur donnait sens au sein d'une tradition de pensée. D'autres penseurs comme Jürgen Habermas ont également tenté de répondre aux défis contemporains de l'éthique. Mais la proposition de ce dernier s'inscrit dans le courant de la modernité elle-même, dont le projet, selon cet auteur, n'est pas

achevé [\[13\]](#) . En cela, elle se présente comme une autre manière de relever le défi des impasses de l'éthique issue des Lumières. Certes, comme MacIntyre, Habermas critique le positivisme qui a envahi la culture et dont la conséquence est une sorte de pragmatisme qui coupe court à toute argumentation, et qui réduit les prétentions à la validité des principes moraux à des actes de créance irrationnels, à des décisions et des sentiments naturels. Lorsque la méthodologie des sciences de la nature est considérée comme la seule forme de savoir scientifique, les problèmes moraux finissent par devenir exclus de toute possibilité de fondements rationnels et sont livrés à un pur décisionnisme arbitraire [\[14\]](#) . La réplique de cet auteur est cependant bien différente de celle de MacIntyre, voire de Gadamer, car, pour Habermas, « les questions pratiques sont susceptibles de vérité » [\[15\]](#) , et les décisions morales sont sous-tendues par des arguments fondés en raison dont il est possible de reconstruire le processus discursif dans une éthique de la discussion. Pour lui, la raison est fondamentalement communicationnelle et tout fondement rationnel signifie que la justesse ou la vérité de quelque chose peut être défendue par des arguments au sein d'un dialogue avec tout opposant potentiel. Ainsi, les normes morales se justifient et doivent pouvoir être l'objet d'un consensus rationnel au terme d'un dialogue dans une situation idéale de communication, « sans entraves ni bornes » . L'éthique habermassienne se veut donc universelle, mais cette prétention à l'universalité n'est pas fondée sur une loi naturelle intemporelle ou sur la déduction transcendantale du système kantien, mais sur la rationalité inhérente au langage dans sa dimension de communication intersubjective. La possibilité de validité d'une norme, c'est-à-dire le fait que les intérêts qui la sous-tendent soient généralisables et universalisables, est due au fait que le langage dans son fonctionnement pragmatique a des présupposés universels. Lorsque nous entrons en dialogue avec quelqu'un pour le convaincre de la validité d'un argument, nous présupposons que nous avons en commun un critère de

différenciation entre un entendement vrai et un entendement faux. Pour Habermas, ce critère peut être obtenu en anticipant une situation communicative idéale exempte de déformation systématique et où seul le meilleur argument porte, anticipation que nous faisons nécessairement dans tout dialogue pour qu'il soit possible ou qu'il ait un sens [\[16\]](#) . Mais la question se pose alors de l'effectivité de cette pratique de communication sans limites et sans entraves.

En repensant ainsi l'universalité de la morale kantienne à travers les catégories de la philosophie du langage, Habermas renouvelle le concept de raison morale universelle. La conséquence est que son éthique de la discussion a un caractère *formel et procédural* prononcé. L'éthique habermassienne est donc fondationnelle (ou cognitiviste), universaliste, formelle et procédurale. Comme le dit très bien Anne Fortin-Melkevik, ces traits spécifiques de l'éthique de la discussion se comprennent aussi par ce à quoi Habermas s'oppose depuis bientôt quarante ans : « Le cognitivisme s'attaque au scepticisme et à l'empirisme [...] ; l'universalisme réagit au relativisme (ce débat s'est cristallisé dans la critique faite par Habermas à l'herméneutique de Gadamer) ; et le formalisme et le procéduralisme prennent de front certains aspects des éthiques matérielles issues du thomisme et du néo-aristotélisme. » [\[17\]](#)

Entre la recherche d'une vie morale concrète fondée sur l'enracinement narratif des traditions morales particulières, comme celle de MacIntyre, et une démarche visant à justifier en raison les normes morales à l'aide d'une procédure universelle de discussion, comme le veut Habermas, faut-il choisir ? C'est l'une des questions centrales qui se posent à l'éthique aujourd'hui. L'un des apports de Ricœur à l'éthique contemporaine est de se placer en médiateur dans ce débat. Pour lui, universalisme formel et contextualisme concret sont voués à se rencontrer pour pallier leurs déficiences réciproques. Son articulation entre Aristote et Kant, telle qu'elle est développée dans sa « petite éthique » (SA, études 7 à 9), permet de réconcilier

la démarche téléologique qui vise à définir le bien de l'homme et son désir, d'une part, l'exigence déontologique d'universalisation des normes et d'obéissance aux normes, d'autre part. Ricœur lit Aristote sans abandonner Kant. Là est le tour de force qu'il nous invite à faire et je sais, pour l'avoir entendu de sa bouche, que pour lui il s'agissait de mêler l'eau et le feu. Mais cela lui permet de corriger et MacIntyre et Habermas.

Comment Ricœur relit Aristote

Sur le plan éthique, Ricœur utilise Aristote à trois niveaux : dans ses études sur le récit (en s'appuyant sur la *Poétique*), dans ses études sur l'éthique proprement dite (en s'appuyant sur l'*Éthique à Nicomaque*), dans sa réflexion ontologique qui est comme une suite de l'*Éthique* (en s'appuyant sur la *Métaphysique*). Comme je voudrais essayer de le montrer, ces trois usages sont liés [\[18\]](#).

Ricœur reprend d'Aristote la conviction que le récit est imitation non des hommes mais des actions [\[19\]](#). Le récit imite l'action et organise les éléments du récit dans une intrigue qui permet de donner une identité au personnage du récit par transfert à ce dernier de l'identité de l'histoire [\[20\]](#). La dialectique entre identité et mêmeté est vive à cet endroit, puisque le récit permet de penser les variations au sein même de l'identité qui empêche de l'assimiler à la mêmeté. Par ailleurs, et c'est le lien avec la dimension plus proprement éthique, le récit permet de reprendre et d'ordonner l'ensemble des plans de vie d'un sujet pour le rendre apte à être jugé selon son accomplissement, sa visée finale, le sens de la vie bonne qu'il cherche à incarner. Il est médiation entre description de l'action et jugement de l'action. Cela aux trois niveaux éthiques du soi (projet, choix...), de l'autre (sens de l'interaction) et des institutions (récits fondateurs du vivre-ensemble). Le récit est aussi le lieu d'une possible variation imaginative de notre mode d'être au monde à travers l'appropriation des textes que la tradition ou les histoires de vie

nous proposent. Le récit est médiation entre la vie et la vie, puisque, se construisant à partir du vivre et du souffrir des hommes, il propose à ses lecteurs une œuvre qui interprète ce vivre et dont l'appropriation peut leur permettre d'agir autrement (*mimèsis* 1, 2, 3) [\[21\]](#). Il est le lieu d'une possible conversion et d'une alimentation en profondeur des sources éthiques de notre agir, notamment à travers la force de l'imagination [\[22\]](#). Ricœur place les études 5 et 6 sur le récit au centre de son livre *Soi-même comme un autre* comme pivot entre les études 1 à 4 sur la description de l'action et les études 7 à 9 sur l'éthique. Le récit est ce qui rend possible l'examen d'une vie et l'élaboration d'une identité. Il permet de résoudre non seulement les apories de l'ascription d'une action à un agent dans la description analytique, mais aussi la possibilité d'un jugement moral à la hauteur de ce qui est pertinent pour l'action, c'est-à-dire dans la durée et située au sein de l'histoire d'un sujet. Dans cette vision de l'identité narrative et de son lien avec l'ipséité éthique, la reprise d'Aristote est centrale.

Le deuxième usage clair d'Aristote se trouve dans la « petite éthique » proprement dite [\[23\]](#). La reprise des mots « vertu », « sagesse », « sage », « prudence », visée de « vie bonne » vient d'Aristote. Ricœur articule éthique et morale, Aristote et Kant. L'éthique, distinguée de la morale, concerne la visée de l'action. Elle se situe dans la perspective téléologique qui peut se réclamer d'Aristote. Le maître mot de cette visée est celui de « vie bonne », qui peut s'entendre comme bonheur et la possibilité, via le détour de l'action, d'une estime de soi. Cette estime de soi ne peut rester seule et clore le sujet mais se déploie sous la forme d'une sollicitude pour autrui et d'un souci pour chacun, par la constitution d'institutions justes. Reste que l'agir humain est aussi marqué par l'obligation. Là l'impératif kantien ouvre une déontologie et un usage de la norme qui exige que l'agir humain soit déterminé sous la forme d'une loi. C'est le champ de la morale. La réalité du mal et la nécessité, pour le désir de bien vivre, de passer par le crible des normes morales indiquent à la

fois une primauté de l'éthique sur la morale (qu'on pourrait d'ailleurs aussi retrouver chez Kant, via Éric Weil) et une non-possibilité d'en rester à l'éthique si l'on désire avoir une action à la fois autonome et marquée du désir d'universel. Reste que là aussi la morale ne suffit pas et que le dernier mot revient à l'éthique, car la détermination formelle du sujet comme respect de soi par la morale ne peut pas trancher dans la complexité d'une action toujours engagée dans le concret des existences et des situations. La *phronésis* aristotélicienne, la sagesse pratique ou encore la prudence font appel à cette dialectique entre désir et norme et permettent de dire au plus près des situations où se trouve le devoir à suivre, l'action à effectuer. C'est en cela que l'on peut dire que Ricœur réintroduit avec raison le désir et la téléologie dans une pensée éthique qui sans cela risquerait de s'enfermer dans un formalisme ou un procéduralisme qui éviterait toute considération des convictions et de l'histoire. Si Ricœur accepte la visée universaliste de Habermas, il refuse sa vision restrictive de la tradition. La « conviction » enracinée dans les traditions reste pour lui un partenaire inéliminable du débat moral. Mais il refuse tout autant de s'enfermer dans une vision purement communautarienne à la MacIntyre qui finalement risquerait de se rendre incapable de discuter ou mésestimerait le rôle de la raison dans sa visée universelle.

Mais je voudrais faire le lien avec l'ontologie qui fait suite à l'éthique et dont Ricœur avoue finalement qu'elle est – à travers le concept d'attestation – le fil conducteur de toute l'œuvre (SA). Ricœur pose cette question de l'ontologie du soi lorsque, dans la préface, il déclare que l'herméneutique du soi auquel il se livre se trouve à égale distance d'une apologie du Cogito et de sa destitution [24]. Entre Descartes et Nietzsche, l'attestation s'avère capable d'éviter aussi bien l'exaltation de l'autofondation que l'humiliation d'être un fondement qui toujours se dérobe [25]. L'attestation est renoncement à toute fondation dernière. Et pourtant « l'attestation peut se définir comme *l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant* » [26]. Cette assurance qui est de

l'ordre de la créance suppose un témoignage et finalement une conscience. L'attestation arrime le soi à l'agir, mais elle est vulnérable et fragmentaire. Il s'ensuit que l'unité du soi qui ainsi s'atteste n'est jamais accessible de manière univoque, mais toujours révélée de manière partielle. L'unité thématique de l'agir humain par lequel Ricœur aborde la question anthropologique, depuis le début de ses travaux, se présente ici à travers la multiplicité de la question *qui ?* auquel le soi tente de répondre : qui parle de quoi ? qui fait quoi ? de quoi et de qui fait-on le récit ? qui est moralement responsable de quoi ? Cette diversité de réponses à la question *qui ?* (qui justifie le terme d'« études » et non celui de « chapitres ») indique ce que Ricœur appelle une « unité analogique de l'agir » où le soi s'atteste ^[27]. Or c'est à cet endroit comme le dit bien François Marty, qu'il faut entendre cette autre proposition d'Aristote : « L'être se dit diversement. » ^[28] La question ontologique qui revient dans la dixième étude fait naturellement suite à la petite éthique qui a porté comme au sommet la question de l'homme agissant et souffrant. L'ontologie qui se dessine sera une ontologie non de la substance mais de l'agir. La dixième étude visée dès le départ est une relecture du parcours des neuf études. Qui est cet être qui s'atteste à travers ces diverses manifestations de son attestation ? Ricœur réinterprète ici Aristote (c'est sa troisième reprise) à travers les concepts de puissance et d'acte. Le risque serait de réintroduire subtilement une sorte de collusion entre l'acte et la substance, alors que, pour Aristote, l'état d'être des catégories (dont la substance est la première) diffère de l'être qui est mouvement et qui est à penser avec le couple *energeia-dunamis*. Or le mouvement est un thème majeur de la *Métaphysique* qui s'applique dans la *Physique* mais aussi en ce qui concerne la *praxis*, l'action humaine. Le couple acte et puissance possède une extension qui déborde l'agir humain. Le soi en son assurance d'exister comme agissant et souffrant est alors décentré de lui-même en même temps qu'assuré. L'agir humain, où s'atteste le soi en son ipséité, se « détache » en effet mais sur un « fond

d'être, à la fois effectif et puissant », vers lequel fait signe le couple acte-puissance [\[29\]](#).

La réappropriation d'Aristote passe encore par le dialogue avec Heidegger pour qui le soi est aussi être-dans-le-monde, lié au souci. Mais pour Ricœur cette relecture de l'ontologie aristotélicienne insiste trop sur la facticité, le « toujours déjà » de l'être-soi-dans-le-monde, atténuant la dimension dynamique de l'*energeia* et *dunamis*. C'est Spinoza avec son *conatus*, « l'effort pour persévérer dans l'être » qui habite tout être, qui rend le mieux compte de cet enracinement de l'éthique dans le désir et la vie, dans un fond qui est non seulement potentialité mais productivité. Puissance et vie que Spinoza appelle Dieu. Cette vision respecte la diversité des modes et l'unité analogique de cet agir humain [\[30\]](#).

Le débat final de *Soi-même comme un autre* sur la dialectique entre ipséité et altérité confronte, on le sait, trois figures d'altérité : le corps propre, autrui et la conscience. Cette dialectique fait transition vers la question de l'autonomie du sujet et de sa dimension religieuse. C'est aussi une manière de revenir, via l'ontologie, au débat éthique initial.

Vers une autonomie théonome

En ce qui concerne la troisième forme d'altérité, la *conscience*, le débat s'organise entre Heidegger et Levinas et prend une tournure plus directement éthique. La question se pose d'abord de savoir quel surplus de sens le phénomène de la conscience apporte aux concepts de base de l'éthique : désir de vivre-bien, obligation morale, sagesse pratique fondée sur la conviction. Si la conscience n'ajoute rien à la teneur de sens de ces concepts directeurs, elle les réinscrit néanmoins dans la dialectique du Même et de l'Autre, par le biais d'une modalité spécifique de passivité dont « la métaphore de la voix, à la fois intérieure à moi et supérieure à moi, est le symptôme ou l'indice » [\[31\]](#).

Après avoir traité de la mauvaise conscience, le débat s'oriente finalement sur la question de savoir si cette altérité propre à la passivité interne de la conscience est vraiment différente de l'*altérité d'autrui*, qui a été examinée auparavant. Face au danger heideggérien de réduire cette altérité à celle de l'être-dans-le-monde et finalement à celle de la « chair », la tentation inverse consiste à la rabattre sur celle d'autrui. C'est Levinas qui, pour Ricœur, opère cette réduction symétrique de l'altérité de la conscience à l'extériorité d'autrui manifestée dans son visage. À cette double réduction, Ricœur oppose « avec obstination », dit-il, le caractère original et originaire de cette troisième modalité de l'altérité – « à savoir, *l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité* » [\[32\]](#). Si l'injonction par l'autre n'est pas unie à l'attestation de soi, elle n'est plus une injonction faite de répondant qui lui fait face, et si l'on élimine cette dimension d'affectation du sujet sous le mode d'être-enjoint, on rend la catégorie de conscience inutile. Ainsi Ricœur se défend-il sur deux fronts :

« À M. Heidegger j'objectais que l'attestation est originairement injonction, sous peine que l'attestation perde toute signification éthique ou morale ; à E. Levinas j'objecterai que l'injonction est originairement attestation, sous peine que l'injonction ne soit pas reçue et que le soi ne soit pas affecté sur le mode de l'être-enjoint. L'unité profonde de l'attestation de soi et de l'injonction venue de l'autre justifie que soit reconnue dans sa spécificité irréductible la modalité d'altérité correspondant, au plan des "grands genres", à la passivité de la conscience au plan phénoménologique. » [\[33\]](#)

Par ailleurs, Ricœur souligne la nécessité de maintenir une certaine équivocité, sur le plan philosophique, du statut de l'Autre. L'Autre est-il autrui, mes ancêtres (qui n'ont point de représentation car ma dette à leur égard me constitue), Dieu (Dieu vivant, Dieu absent), ou une place vide ? C'est « sur cette

aporie de l'Autre » que « le discours philosophique s'arrête » [\[34\]](#) . Deux observations permettront de tirer les fruits de cette « exploration » ontologique du statut de l'ipséité qui fraye habilement son chemin entre les écueils dressés par Heidegger, Nabert, Husserl et Levinas. Il faut d'abord remarquer, au sens fort du terme, la *conjonction* originale, dans la tentative de Ricœur, entre le déploiement de l'éthique interpersonnelle et une recherche ontologique inspirée par une herméneutique du soi. Si attestation de soi et injonction par l'autre restent profondément unies, cela signifie que l'attestation ontologique par excellence qui se manifeste dans l'agir éthique de l'homme (et qui fonde son action sur la conviction ayant passé par le crible de la critique) est d'emblée habitée par l'interpellation de l'Autre, dans sa diversité (le monde, autrui et la conscience). L'altérité qui correspond à la passivité vécue par le soi agissant éclaire le fait que Ricœur refuse le faux dilemme entre individualisme et holisme, entre subjectivité et objectivité, entre particulier concret et universel abstrait. On perçoit alors combien l'éthique politique notamment peut se sentir concernée, elle qui cherche à articuler sa réflexion sur l'agir à l'œuvre dans la vie sociale et historique, avec sa dimension de pluralité des sujets et sa prise en compte des effets systémiques et durables de l'action dans les institutions. Notons en même temps que cette vision ontologique permet de mieux comprendre pourquoi l'intention éthique articule dès le départ le souci de soi, le souci de l'autre et le souci de l'institution. Le soi ne saurait être séparé de l'autre mais également de ce qui détermine les conditions de son agir en commun. La dimension sociale et politique (qui est aussi une dimension prenant en compte les traditions morales) est *constitutive* de l'ipséité. Il resterait pourtant à préciser le statut ontologique de ces institutions, qui, chez Ricœur, reste dans une certaine ambiguïté.

En deuxième lieu, le fait de définir la troisième modalité de l'altérité comme « l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité » ne peut manquer d'évoquer la *dimension religieuse* du

sujet agissant ^[35]. Ricœur déclare que le discours philosophique s'arrête sur l'indécidable détermination de l'Autre qui peut revêtir le visage d'autrui, des ancêtres ou de Dieu, voire du vide. Il est pourtant clair que dans ses écrits d'herméneutique biblique l'auteur parle du « sujet convoqué » comme le paradigme du soi qui se comprend face à l'instruction et l'interpellation du réseau symbolique tissé par les Écritures bibliques. Il précise d'ailleurs lui-même que, sous le titre du « soi mandaté » et « répondant », les déterminations du soi parcourues dans *Soi-même comme un autre* « se retrouvent à la fois intensifiées et transformées par la *récapitulation* que la foi biblique en propose » ^[36]. Et même si Ricœur se défend aussitôt, et à bon droit, de voir dans cette récapitulation une « revanche sournoise de l'ambition de fondation dernière que notre philosophie herméneutique ne cesse de combattre » ^[37], il n'en demeure pas moins vrai que, entre l'« être-enjoint » de la conscience et le « sujet convoqué » de la sphère biblique, s'établit ce qu'on pourrait appeler une convenance réciproque. Ricœur a d'ailleurs appelé, à la suite de Gerhard Ebeling, à l'élaboration d'une théologie de la conscience. La conscience qui reste, pour lui, l'organe de réception du kérygme du Christ, jouit dans sa condition moderne d'une autonomie qu'il faut pouvoir articuler avec l'appel sans contrainte à l'obéissance de la foi ^[38]. Il me semble qu'on peut dire que la clarification ontologique de Ricœur pourrait jouer un rôle important dans une telle élaboration théologique ^[39].

L'article intitulé « Théonomie et/ou autonomie » ^[40] reflète bien le chemin de pensée de Ricœur. Il s'agit d'abord, pour lui, de penser la notion de « théonomie » comme une loi divine centrée sur le commandement d'amour qui ne soit pas contradictoire avec une conception autonome de la personne humaine. L'obéissance aimante suscite en fait la responsabilité à l'égard d'autrui :

« En ce sens la théonomie, entendue comme appel à une obéissance aimante, engendre l'autonomie, entendue comme appel à la responsabilité. Nous touchons ici à un

noëud délicat où une certaine passivité fondatrice se joint à une active prise de responsabilité, laquelle n'a pas d'autre espace d'exercice que la communication, la quête de reconnaissance et, à la limite, le vœu de consensus. Cette jointure entre antécédance de la loi et spontanéité responsable trouve un écho jusque dans la conscience morale commune, sous la figure de la "voix de la conscience", la loi atteste son caractère structurant, et non pas seulement oppressif et répressif. » [\[41\]](#)

L'économie du don propre à l'herméneutique du monde de la Bible renforce à la fois cette passivité fondatrice et cet appel à la responsabilité [\[42\]](#). L'amour oblige à la responsabilité à l'égard du fragile. La théonomie entendue comme obéissance aimante ne peut alors manquer d'interroger la notion d'autonomie lorsqu'elle est pensée comme autosuffisance. Elle oblige la morale autonome à aller jusqu'au bout d'elle-même en faisant passer la motivation éthique du « mutuel désintéressement » à l'« endettement mutuel » [\[43\]](#). Le fruit de ce dialogue entre amour et justice est une contribution à l'universalisation effective de la règle morale. Par une extension du concept de « prochain », concept toujours historiquement contingent et lié au critère du politique, par l'entrée dans une économie du don qui renonce à la pure réciprocité, l'amour supra-éthique presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle, il contribue à l'effectivité de la situation de communication « sans limites ni entraves » nécessaire à l'éthique communicationnelle. Par ailleurs, cette dimension supra-éthique inspirée du paradigme biblique invite la justice à reconnaître la singularité et l'insubstituabilité des personnes. C'est l'imagination éthique de l'amour biblique et son regard singularisant qui vient en renfort de la justice pour étendre le privilège du face-à-face à tous les rapports avec les autrui(s) sans visage, avec le chacun des rapports institutionnels.

La reprise d'Aristote par Ricœur, conjointement à celle de Kant,

permet donc de penser une éthique qui allie téléologie et déontologie, désir et obéissance, visée du bonheur et prise en compte du mal toujours possible. Nous avons vu que cette articulation permet d'arbitrer de manière fine (et toujours à reprendre) la tension éthique issue de la modernité entre une éthique communautarienne contextualisée et une éthique procédurale formelle. Elle autorise également à penser une fine articulation entre le soi et l'autre, et en son sein une ouverture fondatrice du sujet vers une transcendance qui ne contredit pas son autonomie et qu'on peut appeler autonomie théonome. Dans le parcours de Ricœur, de l'« homme faillible » à l'« homme capable », se manifeste une même préoccupation des sources de l'agir humain s'affrontant au mal et au tragique de l'existence. Mais c'est la prise en compte du récit, de la visée de la vie bonne et de l'ontologie de l'agir (on pourrait ajouter : de la mémoire heureuse et du pardon) qui permettent peu à peu de voir se manifester (mais sous un tout autre mode) ce que Ricœur avait en projet dès le début de son œuvre comme une troisième partie de sa *Philosophie de la volonté* – à savoir, une « Poétique de la volonté » [\[44\]](#). Par cette expression, il désignait alors l'exploration des sources créatrices du vouloir et la régénération d'une volonté qui se découvre esclave de l'histoire de sa liberté. Certes le projet premier a été abandonné comme tentative phénoménologique, mais les longs détours des analyses herméneutiques des années 1960 à 1980 (*Le conflit des interprétations*, *Essai sur Freud*, *Du texte à l'action*, *Temps et récit*) ont finalement permis le retour à la question éthique dans sa radicalité initiale par d'autres chemins [\[45\]](#). C'est ce dont témoignent en fin de compte les derniers ouvrages de Ricœur (*Soi-même comme un autre* ; *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ; *Parcours de la reconnaissance*). Sur ce parcours ricœurrien de la faillibilité à la capacité, Aristote fut un allié précieux.

Notes du chapitre

- [1] ↑ Voir notamment Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, I. *L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960 ; *Finitude et culpabilité*, II. *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
- [2] ↑ Voir notamment le parcours de *Soi-même comme un autre* repris dans « Une phénoménologie de l'homme capable », in P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, p. 137-163.
- [3] ↑ Voir *La symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 374-416.
- [4] ↑ Voir « De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira », in Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (dir.), *Temps et récit en débat*, Paris, Le Cerf, « Procope », 1990, p. 17-36, et aussi « Paul Ricœur ou la confrontation des héritages. Entretien », *France catholique*, n° 2338, 17 janvier 1992, p. 14-21, en particulier p. 18 : « Ma démarche peut être mieux caractérisée dans l'ordre thématique par ce 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... »
- [5] ↑ Voir Paul Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, avec un avant-propos par P. Gisel, Genève, Labor & Fides, 1986, p. 13-44.
- [6] ↑ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, « L'Ordre philosophique », 1990 [désormais cité SA].
- [7] ↑ Martha C. Nussbaum, « Virtue revived », *Times Literary Supplement*, 3 juillet 1992.
- [8] ↑ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. franç. V. Delbos, revue et modifiée par F. Alquié, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1985 [IV, 421], p. 285.
- [9] ↑ Voir Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Le Cerf, 1985.
- [10] ↑ Voir par exemple Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, 1965² ; trad. franç. d'Étienne Sacre révisée par Paul Ricœur, *Vérité et méthode*, Paris, Le Seuil, 1976, p. 153-166. Pour le monde anglophone, citons Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, et *Love's Knowledge : Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1990.
- [11] ↑ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, *op. cit.*
- [12] ↑ Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1981 ; trad. franç. L. Bury, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Paris, PUF, 1997.
- [13] ↑ Voir Jürgen Habermas, « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n° 413, octobre 1981.
- [14] ↑ Dans *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976 (édition originale allemande en 1968), Habermas montre que toute connaissance humaine est constitutivement liée à un intérêt spécifique et doit se comprendre dans son enracinement au sein de la pratique sociale et historique qui lui correspond. La prétendue objectivité des sciences naturelles « empirico-analytiques » n'est pas à situer au-delà de la sphère du désir humain, elle est guidée par l'intérêt de domination, un intérêt technique et instrumental vis-à-vis des choses de la nature. Mais d'autres connaissances, au moins aussi importantes, sont liées à d'autres intérêts. Ainsi, la connaissance des sciences humaines « historico-herméneutiques » est au service de l'intérêt pratique qui gère la communication entre les hommes. Enfin, les « sciences sociales critiques » sont guidées par l'intérêt pour l'émancipation humaine. Ce dernier intérêt a pour Habermas un statut privilégié car il est en quelque sorte l'autoréflexion du développement humain et

celui qui règle toute la démarche critique vis-à-vis de la nature et des institutions.

[15] ↑ J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Le Cerf, 1987, p. 77. Voir aussi Karl-Otto Apel, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, PUL, 1987 ; « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, p. 154-165.

[16] ↑ Habermas s'appuie ici sur la philosophie de K. O. Apel qui a développé l'argument de la contradiction performative. En acceptant les règles de la communication, on s'enferme dans la contradiction si on veut argumenter contre la possibilité de fondement rationnel de l'éthique. Répondant à ses critiques « sceptiques » qui s'interrogent sur la nécessité d'admettre un principe d'universalisation des normes morales, Habermas déclare : « Quiconque accepte les présuppositions communicationnelles, universelles et nécessaires du discours argumentatif, tout en sachant ce que signifie justifier une norme d'action, doit implicitement présumer la validité du principe d'universalisation [...] [car celui-ci] faisant fonction de règle argumentative, est à l'état d'implicite dans les présupposés de l'argumentation en général » (*Morale et communication, op. cit.*, p. 108).

[17] ↑ Anne Fortin-Melkevik, « À propos du projet d'éthique de la discussion du Jürgen Habermas », *Le Supplément*, n° 163, p. 23-44 (p. 28). Parmi les éthiques matérielles néo-aristotéliennes, on peut sans doute reconnaître celle de MacIntyre, bien qu'Habermas ne semble pas le connaître.

[18] ↑ Sur la reprise d'Aristote par Ricœur, voir aussi Gaëlle Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain, 60), 2006.

[19] ↑ Sur la question du récit, voir *Temps et récit*, 3 t., Paris, Le Seuil, « L'Ordre philosophique », 1983, 1984, 1985.

[20] ↑ Voir Paul Ricœur, *SA, op. cit.*, p. 175.

[21] ↑ Voir par exemple *Temps et récit*, t. 1 : *L'intrigue et le récit historique, op. cit.*, chap. 3 (« La triple *mimésis* »). « C'est la tâche de l'herméneutique [de la fonction narrative] de reconstruire l'ensemble des opérations par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui la reçoit et ainsi change son agir » (p. 86).

[22] ↑ Voir, à ce sujet, Alain Thomasset, « L'imagination dans la pensée de Paul Ricœur. Fonction poétique du langage et transformation du sujet », *Études théologiques et religieuses*, n° 4, 2005, p. 525-541.

[23] ↑ Paul Ricœur, *SA, op. cit.*, études 7, 8 et 9.

[24] ↑ Paul Ricœur, *SA, op. cit.*, p. 15.

[25] ↑ *Ibid.*, p. 33-35.

[26] ↑ *Ibid.*, p. 35 (c'est l'auteur qui souligne).

[27] ↑ *Ibid.*, p. 31.

[28] ↑ Cf. François Marty, « L'unité analogique de l'agir. Paul Ricœur et la tradition de l'analogie », in Coll., *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, « Philosophie », n° 16, 1995, p. 85-101, en particulier p. 89-92.

[29] ↑ Paul Ricœur, *SA, op. cit.*, p. 357.

[30] ↑ *Ibid.*, p. 393-409.

[31] ↑ *Ibid.*, p. 394.

[32] ↑ *Ibid.*, p. 409 (c'est l'auteur qui souligne).

[33] ↑ *Ibid.*

[34] ↑ *Ibid.*

[35] ↑ Voir à ce sujet Alain Thomasset, « Toward a hermeneutic and narrative moral theology : Paul Ricœur's contribution to new approaches in christian ethics », in Andrzej Wiercinski (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, International Institute for Hermeneutics, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003, p. 315-332, en particulier p. 329 et s. Voir aussi François Dermange, « La capacité ricœurienne : entre Aristote et la tradition biblique », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 135, 2003, p. 35-46, ainsi que dans un autre sens les remarques de Marc Richir, « Paul Ricœur : Soi-même comme un autre », in *Annuaire philosophique 1989-1990*, Paris, Le Seuil, 1991, p. 41-63, spécialement p. 58-63.

[36] ↑ Paul Ricœur, *SA, op. cit.*, p. 37 (c'est l'auteur qui souligne).

[37] ↑ *Ibid.*, p. 38.

[38] ↑ Voir « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 28, 1988, p. 83-99, spécialement « le témoignage de la conscience », p. 93-99. « C'est sur le dialogue avec soi-même [que la conscience atteste] que se greffe la réponse du soi prophétique et christomorphe. Dans cette greffe, les deux organes vivants sont changés l'un dans l'autre : d'un côté, l'appel de soi à soi-même est intensifié et transformé par la figure qui lui sert de modèle et d'archétype ; de l'autre, la figure transcendante est intériorisée par le mouvement d'*appropriation* qui la transmute en voix intérieure », p. 94 (c'est l'auteur qui souligne).

[39] ↑ Pour un essai de pensée chrétienne de la conscience qui tient compte des critiques de la philosophie et des sciences humaines, voir Paul Valadier, *Éloge de la conscience*, Paris, Le Seuil, « Esprit », 1994.

[40] ↑ Paul Ricœur, « Théonomie et/ou autonomie », *Archivio di Filosofia*, n° 62, 1994, p. 19-36.

[41] ↑ *Ibid.*, p. 33-34.

[42] ↑ Voir aussi la discussion avec John Rawls dans P. Ricœur, « À propos de *Théorie de la justice* de John Rawls : une théorie purement procédurale est-elle possible ? », *Revue internationale des sciences sociales*, n° 126, novembre 1994, p. 609-620, où Ricœur montre que la conception de Rawls d'une procédure juste s'enracine dans une vision morale en faveur des pauvres, conviction présente dans la culture de la société et alimentée par les traditions philosophiques et religieuses de celles-ci. De même, voir l'articulation entre la logique d'équivalence de la justice et la surabondance de l'amour supra-éthique dans P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit / Amour et justice*, conférence donnée à l'occasion de la remise du prix Leopold Lucas 1989, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1990.

[43] ↑ Paul Ricœur, « Théonomie et/ou autonomie », art. cité, p. 28.

[44] ↑ La catégorie de la « Poétique » vise à répondre à la question fondamentale de l'existence humaine dans son rapport à la *Transcendance*. Si on prend le problème dans sa formulation initiale, telle qu'on la trouve dans l'introduction méthodologique à l'ensemble du projet d'une *Philosophie de la volonté* (parue en 1950 dans *Le volontaire et l'involontaire*), il s'agit de dépasser la méthode de phénoménologie descriptive des structures fondamentales et actuelles de la volonté pour parvenir à rendre compte de la libération du sujet, esclave de sa faute. Après l'eidétique de la volonté (*Le volontaire et l'involontaire*) et l'empirique d'une volonté serve (*La symbolique du mal*), le troisième

tome devra, dit l'introduction, fournir « *l'accès à une sorte de "Poétique" de la volonté* » (p. 32) qui traite des relations paradoxales entre la transcendance et la liberté.

[45]↑ Voir à ce sujet Alain Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Louvain, Peeters-Leuven University Press, « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium », n° 124, 1996, en particulier p. 324-333.

Asymétrie, gratuité et réciprocité

Gaëlle Fiasse

Un des traits majeurs de l'œuvre éthique de Ricœur est l'insistance sur la gratuité, mais une gratuité qui ne fait aucunement fi de la considération d'autrui ni de celle du soi. Une trop grande générosité risquerait en effet de rendre autrui débiteur. S'il est grand de donner sans rien attendre en retour, la personne qui reçoit peut se trouver dans une situation d'infériorité. La possibilité d'une dette trop lourde à porter est affirmée par Ricœur dès *Histoire et vérité* et réitérée dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

La gratuité ne correspond pas à la générosité d'un individu majestueux, magnifiquement condescendant, puisqu'une attente à l'égard d'autrui demeure présente, et parce que l'altérité est constitutive de cette ipséité. L'identité valorisée par l'auteur de *Soi-même comme un autre* est voulue, dialogique et dyadique. Le modèle de la promesse l'exemplifie. Si le soi est fidèle à sa promesse, c'est parce que l'autre compte sur lui. Plusieurs personnes peuvent être témoins de son engagement. L'attente d'autrui rend le « maintien de soi » possible [\[1\]](#). Par ailleurs, c'est un soi qui s'adresse à l'autre et ce soi n'a pas à s'annihiler au profit d'autrui. Ricœur émet autant de réticences face aux philosophies du sujet, incapables de penser l'altérité sans partir du pôle de l'ego, qu'à l'égard des philosophies de l'altérité, inaptes à pleinement rendre compte du pôle du soi ou d'un échange mutuel [\[2\]](#).

Nous allons expliciter comment le pôle de la gratuité et celui de

la réciprocité opèrent dans l'éthique de Ricœur à travers deux thèmes s'éclairant l'un l'autre, la règle d'or et le pardon. Ce binôme de la gratuité et de la réciprocité, s'il apparaît dès les premiers écrits de Ricœur, se déploie dans *Soi-même comme un autre* et reste une pierre de touche de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et de *Parcours de la reconnaissance*. Le point central de notre analyse consistera à dévoiler comment cette corrélation s'avère être une clé de lecture fondamentale pour comprendre l'interprétation ricœurienne de la règle d'or. Le thème de la gratuité sera développé à partir du concept d'asymétrie, celui de la réciprocité à la lumière de la relation agent-patient, de la sollicitude et de la justice.

Dans la deuxième partie de notre analyse, nous illustrerons cette tension entre gratuité et réciprocité dans la considération du pardon. Ricœur entend répondre au pardon impossible de Derrida, au pardon conditionnel de Jankélévitch et au pardon horizontal de Arendt. Face au concept arendtien, il met en exergue un pardon qui tient compte de l'équation de l'échange mais qui reste marqué par la dimension de la hauteur. En réplique à Jankélévitch, il montre la conditionnalité du pardon et sa visée inconditionnelle. À Derrida, il répond par un pardon difficile, voire par un pardon « (presque) impossible ». Le même mouvement anime ces trois réponses : d'une part, un mouvement de hauteur, marqué par la gratuité et irrigué par la pensée théologique de l'économie du don ; d'autre part, un mouvement linéaire, caractérisé par la possibilité d'une mutualité.

La réciprocité à l'aune de la réflexivité asymétrique et de la sollicitude

Une des difficultés majeures afférente à la notion de réciprocité concerne l'ambiguïté du terme « réciproque ». Chez Ricœur, ce concept joue sur deux niveaux. Il renvoie au cadre de la relation interpersonnelle ; par exemple, deux personnes se témoignent une reconnaissance mutuelle, leur bienveillance est dite réciproque. À un autre niveau, ce terme qualifie la réciproque de l'action.

Si on ne garde pas à l'esprit cette différence de significations, on risque de négliger la tension entre la réciprocité et la gratuité dans l'interprétation ricœurienne de la règle d'or. Certains commentateurs de l'œuvre de Ricœur ont évoqué l'exigence de réciprocité contenue dans la règle d'or ^[3]. Pourtant, Ricœur ne considère pas que la règle antique nous place dans une situation réciproque, même s'il retient l'énonciation d'une norme de réciprocité ^[4]. Il conçoit effectivement la règle d'or dans le cadre d'une relation dialogique agent-patient, mais il insiste constamment sur l'arrière-fond d'asymétrie. La distinction de la *norme de réciprocité* et de la *relation réciproque* doit par conséquent être examinée pour mettre en avant la réflexivité de l'agir. Cette dissymétrie, au cœur de la règle d'or, nous confronte en aval à la possibilité de la violence, en amont au caractère indépassable de l'altérité d'autrui.

La réciproque de l'action et l'asymétrie

Dans le commandement : « Traite autrui comme tu *voudrais* qu'il te traite », l'auteur de l'action ne se trouve pas d'emblée confronté à une autre personne dans un face-à-face ^[5]. Il se place face à un précepte l'induisant à agir comme il *souhaiterait* qu'un autre agisse à son égard. Ce conditionnel mérite d'être signalé. Que ce soit dans les différentes formulations qu'aime à citer Ricœur – à savoir, le Talmud de Babylone chez Hillel pour la version négative : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière ; le reste est commentaire », ou l'Évangile de Luc pour l'énoncé positif : « Ce

que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux » (Lc, 6, 31) ou encore chez Matthieu : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt, 22, 39) –, le sujet est renvoyé à son seul désir d'être traité comme il le souhaiterait par autrui [\[6\]](#). Rien n'atteste que la réalité correspondra un jour à ce souhait. La réciprocité n'est pas forcément de mise, ni la reconnaissance mutuelle. Ce point est parfois précisé par Ricœur, mais, comme nous le verrons dans notre critique de la logique de l'équivalence, l'ambiguïté de langage conduit également à des confusions, car ce conditionnel est parfois tout simplement ignoré. Commençons par remarquer que l'exigence de réciprocité se situe à un autre niveau que celui d'une réelle relation interpersonnelle. La personne se positionne elle-même face au miroir de sa propre action. Ricœur rappelle que c'est la dissymétrie qui permet de comprendre la règle d'or. Une marge existe entre pouvoir et subir, entre l'action et son corrélat. La règle d'or se base sur la transposition imaginative d'une action réciproque, interne au soi. Cette première dimension de la réciprocité est dès lors à penser comme la projection réflexive de notre action sur autrui. Le soi regarde l'envers de son propre agir. Il se projette comme une personne pouvant subir sa propre action. En pensée, il se met à la place d'autrui [\[7\]](#).

La passivité – autrement dit, le réceptacle de mon action – s'avère être le lieu même de la souffrance et de la violence. Autrui risque de subir mon action. Pour Ricœur, toute action est fondamentalement un « pouvoir sur » autrui, sujet aux nombreux risques qu'une telle puissance implique [\[8\]](#). Cette dissymétrie le conduit à souligner l'importance des contraintes morales et la pertinence de l'impératif catégorique. L'impératif kantien insistant sur le respect dû aux personnes comme fins en soi aussi bien que la règle d'or partagent la même visée et le même terrain d'exercice. Les deux héritages moraux visent à « établir la réciprocité là où règne le manque de réciprocité » [\[9\]](#). Comme l'agent a la possibilité d'exercer un pouvoir sur un autre

agent, les interdits moraux sont nécessaires. Les commandements tels que le « tu ne tueras point » s'inscrivent dès lors dans la continuité de la règle d'or, lorsque l'accent est posé sur la prohibition d'un agir négatif à l'égard d'autrui.

La réciprocité au cœur de la règle d'or signifie dans ce cas précis la capacité réfléchissante d'évaluer sa propre action et la nécessité morale d'avoir recours à des normes et à des contraintes pour respecter autrui. À cause du mal et de la violence, la visée éthique doit être soumise au crible de la norme. La règle d'or conduit le soi à ne pas regarder uniquement son bien-être et à penser au mouvement réflexif de sa propre action. En se focalisant sur l'envers de sa propre action, le soi est invité à une perspective altruiste. On n'assiste pas directement à une relation réciproque, mais à un dépassement d'intérêts personnels primaires pour tenir compte d'autrui. Cette perspective altruiste nous conduit à percevoir un autre aspect de l'asymétrie, mis en valeur par Ricoeur, celui de l'altérité originaire.

L'asymétrie au cœur de la règle d'or ne donne pas seulement à penser notre pouvoir sur une autre volonté et l'éventualité d'une action violente. Elle atteste aussi la dissymétrie originaire du rapport de moi à autrui. L'apport de la pensée de Levinas irrigue les concepts ricœurriens. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur revient sur cette « indépassable différence qui fait que l'un n'est pas l'autre » [\[10\]](#), même s'il ne veut pas faire l'apologie de la différence au point de nier la similitude [\[11\]](#). Là encore, le paradoxe n'est pas loin. N'est-on pas obligé de soutenir la visée altruiste de la règle d'or – dite de réciprocité – et le caractère absolu de l'altérité d'autrui, sans dissimuler la perspective foncièrement égologique du principe d'action ? En agissant à l'égard d'autrui comme je voudrais qu'il agisse pour moi, je vise au bien-être d'autrui, j'atteste la distance qui nous sépare, mais mon action, censée se rapporter aux désirs d'autrui, ne part que de ma visée propre. Cet aspect est indirectement mentionné dans l'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* à propos de

l'ambiguïté de vouloir aimer un ennemi. Il existe une asymétrie originaire entre moi et l'autre. Or ce refus d'une assimilation doit être préservé pour respecter l'altérité fondamentale d'autrui. Trait original de cette analyse, la dissymétrie ne conduit cependant pas à abandonner l'espoir d'une réelle relation réciproque [\[12\]](#). C'est ce second aspect que nous allons développer.

La gratuité et la réciprocité

La deuxième dimension de la réciprocité soulignée par les commentateurs de la règle d'or ne concerne pas la réciproque de l'action sur fond d'asymétrie. La signification de la réciprocité indique la possibilité d'une reconnaissance mutuelle entre deux personnes, animées d'un esprit de gratuité. De la même façon que la notion de dissymétrie renvoie à une double signification, la possibilité de la violence et le respect absolu de l'altérité d'autrui, l'interprétation ricœurienne de la règle d'or met en œuvre l'amour désintéressé et le souci d'une relation de justice et d'amitié. Ricœur entend garder à l'horizon le commandement d'aimer les ennemis de la fameuse « économie du don » sans perdre l'exigence radicale de la justice, pièce fondatrice de la « logique d'équivalence ». Il se sert de la règle d'or pour penser ces deux pôles.

La question de la réciprocité réelle entre deux personnes prête à discussion. La prédominance de l'asymétrie a fait apparaître qu'un mouvement en retour n'est pas forcément induit par la règle d'or. À l'ambiguïté de cette réciprocité, vient s'ajouter la complexité du contexte de l'amour et de la justice auquel Ricœur se réfère. L'amour possède un visage à deux profils. Dans *Soi-même comme un autre*, il signifie l'amitié et la sollicitude, c'est-à-dire une relation bienveillante, mutuelle et consciente. Dans de nombreux articles ricœuriens, l'amour dont il est question est davantage l'amour-*agapê* du christianisme. Le commandement radical d'aimer ses ennemis en constitue le paradigme.

Or même le contexte biblique laisse lieu à diverses interprétations comme nous le rappellent les débats exégétiques à propos de la règle d'or dans l'Évangile de Luc. Les versets 28 à 35 du chapitre 6, fréquemment cités par Ricœur, semblent concilier la formulation commune de la règle d'or, les limites de l'amour réciproque, l'attente vis-à-vis d'autrui et le commandement unilatéral d'aimer ses ennemis. Si on prête une attention soutenue au texte, l'évangéliste nous rapporte en premier lieu les paroles de Jésus incitant à bénir ceux qui nous maudissent, à offrir l'autre joue à ceux qui nous frappent. Au verset 31, une des formulations les plus connues de la règle d'or apparaît : « Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le semblablement pour eux. » Le contexte nous montre que le mode conditionnel prime la vie réelle, puisque l'individu ne se trouve effectivement pas dans une relation où il est traité avec bienveillance. Il est invité à agir comme il *voudrait* que l'autre agisse envers lui. Toutefois, l'attente éthique à l'égard d'autrui doit le pousser à continuer à souhaiter le bien à son prochain et à ne pas réagir avec violence. Le texte indique qu'aimer ceux qui nous aiment n'est pas suffisant. Au verset 35, deux éléments fondamentaux apparaissent, le commandement d'aimer les ennemis et la promesse d'une très grande récompense. Le Très-Haut est dit bon pour les ingrats et les méchants.

Certains exégètes perçoivent une contradiction entre, d'un côté, l'amour chrétien des ennemis, de l'autre, l'éthique ordinaire, celle de l'amour réciproque, qualifiée d'éthique « des Grecs » ^[13]. La règle d'or est assimilée à cette insuffisante norme de « réciprocité », puisqu'elle prend en considération l'action d'autrui, voire parce qu'elle reposerait sur l'anticipation d'un don en retour ou d'une récompense. Le paradigme de l'amour unilatéral des ennemis, totalement oblatif, est majoré contre toute attente à l'égard d'autrui. Une telle lecture apologétique visant à exalter le caractère radicalement novateur du christianisme conduit à durcir les oppositions.

L'expression « éthique de réciprocité » utilisée par les commentateurs s'avère ambiguë, puisque le texte de Luc établit clairement que l'agent ne se situe pas dans une relation effective de bienveillance mutuelle. La seule réciprocité qui existe concerne l'auteur de l'action et Dieu. L'oubli de cette nuance a beaucoup d'incidences. La règle d'or ne conduit pas deux agents à agir équitablement l'un envers l'autre. D'une situation d'injustice, elle invite à ne pas répliquer par une injustice équivalente. La fameuse norme de réciprocité ne concerne dès lors que l'attente éthique vis-à-vis d'autrui. Quant à la question de la récompense, elle est certes ambiguë. Le soi peut-il agir de façon désintéressée, s'il est motivé par une grande récompense ? On peut répondre en indiquant que l'agir bienveillant à l'égard d'autrui peut être interprété comme étant en soi cette récompense promise, d'autant que d'autres extraits de l'Évangile invitent la main gauche à ignorer ce que fait la main droite. La lecture insistant sur la récompense comme *motivation* intéressée de l'action est sujette à caution. Il n'est en effet pas dit que Dieu récompensera l'auteur du bien parce qu'il est juste. Il est noté que Dieu est bon pour les justes *et* les ingrats. La mention du Très-Haut vise l'exemple de la générosité et de la gratuité, non la récompense.

Ricœur conserve l'esprit de générosité de l'Évangile de Luc, mais il insiste davantage sur l'attente effective de l'autre dans l'interprétation de la règle d'or. Pour comprendre son interprétation, il convient de percevoir en premier lieu la position qu'il rejette sans hésitation, celle de l'utilitarisme. Nul n'ignore que John Stuart Mill lui-même s'est targué de trouver dans la règle d'or de Jésus de Nazareth l'esprit complet de son éthique de l'utilité [\[14\]](#). Or Ricœur se montre soucieux de contrer une telle lecture qu'il résume par l'adage latin *do ut des*. Que ce soit dans sa formulation négative ou positive, la règle d'or n'appartient pas au domaine du calcul économique. Ricœur s'oppose au donner en vue du recevoir. Je n'agis pas pour que l'autre me donne. La primauté d'une bienveillance désintéressée

guide la lecture ricœurienne. L'asymétrie vient au secours d'une interprétation biaisée par un souci utilitaire. On n'agit pas premièrement parce que l'on se trouve dans une situation attendue de bienveillance réciproque ou pour influencer l'autre individu à agir de façon similaire.

Toutefois, Ricœur entend également penser le caractère bilatéral de la justice. Il note l'interprétation d'Albrecht Dihle. Ce dernier fait partie des exégètes qui accentuent l'opposition entre l'éthique de réciprocité et le commandement d'aimer ses ennemis. Ricœur ne s'arrête pas à cette opposition, mais il garde l'idée selon laquelle le principe d'équivalence est un point commun de la règle d'or et de l'esprit de représailles contenu dans la loi du talion [\[15\]](#). À l'origine, la loi du talion permet un adoucissement de l'esprit de vengeance ou de pure vendetta. Grâce à une médiation, le coupable ne reçoit pas une punition supérieure à la faute qu'il a commise. Le principe « œil pour œil, dent pour dent » suggère qu'il ne sera pas pris plus qu'un œil. Un point d'arrêt est mis à la violence sans fin. Ricœur évoque incontestablement le progrès obtenu grâce à la règle d'or. Celle-ci s'adresse aux intentions, aux dispositions, aux sentiments. Animé d'un intérêt pour la théorisation de la justice, l'auteur argumente dans différents écrits en faveur de l'abandon du sentiment de vindicte, la formalisation de la justice, la recherche de sentences de plus en plus appropriées et humaines. Les débats de société retiennent son attention, comme en témoignent par exemple son engagement pour les sans-papiers et son rejet de la peine de mort [\[16\]](#).

Ricœur insiste dès lors sur la logique d'équivalence comme sceau des différentes sphères de justice commutative, distributive et corrective [\[17\]](#). Il conçoit la règle de justice comme une reformulation de la règle d'or en termes formels. Le précepte conduisant à écouter l'autre partie (*audi alteram partem*) fait écho à la norme de réciprocité, ainsi que le traitement de cas similaires de façon semblable. On peut noter l'aspect limité de la notion de réciprocité, puisque son usage ne vise ici que la

considération d'autrui.

La logique d'équivalence est néanmoins aussi utilisée pour qualifier la règle de distribution de la théorie rawlsienne de la justice. À l'indifférence de sujets individualistes, Ricœur oppose, sans craindre les difficultés de langage, l'« endettement mutuel », voire l'intérêt mutuel désintéressé, afin de ne pas mésestimer les règles de coopération entre membres de la communauté politique. L'idéal de la justice rappelle que les sujets n'ont pas seulement à maximiser leur bien-être personnel mais à coopérer à un projet commun et à être constamment soucieux des laissés-pour-compte de la société [\[18\]](#). L'engagement démocratique demeure un sujet cher à l'auteur du *Juste*. Il se méfie des théories politiques qui « présupposent un sujet complet déjà bardé de droits avant l'entrée en société » [\[19\]](#). Même s'il pense la démocratie sur fond de dissensus, selon le néologisme qu'il affectionne, en lecteur attentif de Hannah Arendt il insiste au même titre sur la force du pouvoir en commun. C'est en ce sens qu'il lie sa préoccupation pour une juste répartition entre les membres d'une communauté politique à l'exigence de réciprocité présente dans la règle d'or.

Le souci de tenir compte d'un engagement pour une société juste régie par des règles de distribution est exprimé au moyen de la logique d'équivalence. Elle conduit à la coopération face à l'atomisme politique. Ricœur note la tension entre « l'amour unilatéral et la justice bilatérale » [\[20\]](#). Il précise l'existence d'un point névralgique dans son interprétation, un point d'équilibre instable sur l'horizon de la dialectique de l'amour *agapé* et de la justice [\[21\]](#). Rejetant la confusion de leur mode propre et gardant leur disproportion, il retient la force du caractère formel de la justice et l'influence bénéfique de l'économie du don.

L'usage de la règle d'or dans l'analyse de la justice prête dès lors à discussion. Comme nous l'avons souligné, si cette dernière traduit principalement la relation dissymétrique entre le sujet comme agent et patient de son action, elle n'établit pas d'emblée une relation réciproque. L'utilisation de la règle d'or comme

exemplification de la fameuse logique d'équivalence et de l'aspect bilatéral de la justice paraît, par conséquent, critiquable. Ricœur n'est-il pas trop influencé par les auteurs qui entendent interpréter la règle d'or à partir de la loi du talion et de là trouvent en celle-ci un résidu de l'appel à l'équivalence entre *deux* agents ? La règle d'or, qui vise à traiter le prochain comme nous aimerions qu'ils nous traite, peut effectivement conduire à agir de façon juste à l'égard d'autrui. Toutefois, comme nous l'avons remarqué à propos de l'asymétrie agent-patient, elle n'établit pas forcément de réciprocité effective. Comment pourrait-elle dès lors conduire à renforcer le caractère *bilatéral* de la justice ou l'esprit de coopération ? L'ambiguïté ne provient-elle pas en réalité d'un espoir caché selon lequel l'adoption d'une telle règle par tous pourrait conduire à une société juste ? Nous avons précisé dans notre section sur la réciprocité de l'action que la règle d'or ne suppose pas d'emblée un mouvement en retour. L'usage de celle-ci pour exemplifier le caractère bilatéral de la justice semble dès lors surdéterminé.

Quelles que soient nos réserves à l'égard de cette interprétation de la règle d'or pour théoriser la dynamique à l'œuvre dans les différentes sphères de justice, il convient de souligner que Ricœur ne perd pas de vue le risque du calcul utilitaire de la fameuse logique d'équivalence. À ses yeux, la règle d'or se comprend grâce à une éthique de la surabondance et à une éthique de l'équivalence. La première appartient à une économie du don, la seconde à la nécessité de tenir compte de rapports de justice et de sollicitude. Ces différentes dimensions, tout en se distinguant, s'enchevêtrent. Le don gratuit ne s'oppose pas au « je donne parce qu'il m'a été donné ».

L'éthique de la surabondance appartient au registre théologique. Dans son article « Love and justice », Ricœur revient, à l'instar de John Stuart Mill, à la formulation de la règle d'or dans le Nouveau Testament, mais pour lui donner un rôle diamétralement opposé. Son attention s'attarde sur le commandement d'aimer son prochain comme soi-même, y

compris ses ennemis. Ricœur affirme d'emblée le caractère supramoral d'une telle générosité. Tout en appuyant le caractère extrême d'aimer ses ennemis, il apparente néanmoins ce commandement à la sollicitude. Fidèle à sa méthode, il revendique l'intériorisation des normes normales. Comme toute norme, la loi doit s'inscrire dans une visée éthique téléologique.

À la lumière de l'interprétation du *Cantique des cantiques* de Rosenzweig dans *L'Étoile de la rédemption*, le commandement d'amour est dès lors interprété comme un génitif objectif, tel qu'il s'exprimerait dans la formule « je te commande d'aimer » et comme un génitif subjectif, l'amour oblige. Le commandement d'amour signifie le commandement de l'amour, c'est-à-dire le précepte qui vient de l'amour. L'Amour, Dieu, commande [\[22\]](#). C'est à ce niveau que la raison d'aimer entre en ligne de compte. Le sujet n'aime pas d'abord son ennemi en vue d'être aimé par ce dernier, mais parce qu'il est lui-même aimé par Dieu. La loi est précédée d'un commandement qui est lui-même une réponse amoureuse à un amour premier. Autrement dit, si on suit l'analyse ricœurienne, le sens de la règle d'or se comprend schématiquement de la façon suivante : « Parce que Dieu m'aime, je suis appelé à aimer, même mon ennemi. » Ricœur n'ignore pas les images d'un Dieu législateur et justicier, mais il place ces qualificatifs dans le contexte du symbolisme du don : « don de la création, don de la Torah, don du pardon, don de l'espérance » [\[23\]](#). Les commandements de Dieu sont précédés par son visage, celui d'un Dieu qui rend libre ou qui choisit de donner sa vie pour que ses créatures aient la vie [\[24\]](#). L'économie du don est liée à l'interprétation théologique. Au don originaire de l'existence réplique un appel à se donner. La motivation de l'action à l'égard d'autrui ne provient pas de l'attente d'un recevoir centré sur son intérêt personnel.

Ricœur semble toutefois manifester un certain malaise. Il veut maintenir l'esprit de gratuité au point où rien n'est exigé d'autrui contre tout calcul marchand. Se référant une fois encore à l'Évangile ainsi qu'à l'analyse du langage, il montre que donner,

c'est précisément ne rien attendre en retour. « La pratique généreuse du don, du moins sous sa forme "pure", ne requiert, ni n'attend de don en retour », rappelle-t-il dans *Parcours de la reconnaissance* [25]. En examinant l'œuvre de Marcel Mauss, il met néanmoins en exergue la possibilité d'un don, qui demeure gratuit, mais qui invite à une relation dialogique.

Cette tension entre gratuité et réciprocité permet de comprendre pourquoi certains interprètes décèlent dans la règle d'or une norme de réciprocité qui se baserait sur une réelle relation interpersonnelle ou qui reposerait sur un échange intéressé. Le point sur lequel il convient d'insister concerne la différenciation entre deux sortes d'attente, l'une éthique, l'autre utilitaire. Cette distinction peut aider à unir l'esprit de gratuité et la considération d'autrui. Il est en effet trop courant d'opposer le don gratuit à l'amour partagé. Les exégètes de Luc ne sont pas les seuls à soutenir cette opposition. Kierkegaard, par exemple, sépare l'amour d'amitié et l'amour-*agapê* pour exalter l'amour oblatif qui n'attend rien en retour. Ce thème n'est pas seulement discuté par les penseurs influencés par le christianisme. Dans le courant analytique, on voit s'opposer la thèse de l'impartialité à celle de la partialité. Toute relation préférentielle est suspectée d'amour partial et biaisé. Or l'amour désintéressé ne s'oppose pas nécessairement à l'amour partagé. Même si Ricœur souligne tantôt la gratuité totale de l'amour des ennemis, tantôt sa filiation à l'égard de l'esprit de sollicitude, l'exemple du don à l'ami peut nous permettre d'illustrer ce que Ricœur exprime [26]. En offrant un cadeau à un ami très cher, notre motivation est d'abord de faire plaisir à l'ami et non de donner un présent en vue de recevoir un cadeau semblable. Pourtant c'est le propre de l'amour d'espérer d'être accueilli. De la même façon, si l'ami adresse un témoignage d'amitié en retour du don reçu, il n'est pas motivé par une obligation, mais il répond à l'amour offert. La dyade « donner et donner en retour » se substitue à la dialectique du « donner et recevoir ». Ricœur dénonce la vision tronquée du don qui apparente celui-ci à l'échange monétaire [27]. Comme

l'exprime Marcel Hénaff, « c'est soi que l'on donne dans la chose donnée » [\[28\]](#) .

La ligne de crête de la position ricœurienne réside dans l'accentuation de la gratuité et dans la préservation d'une relation dialogique. Le thème de l'amitié chez Aristote conduit à unir ces deux pôles, même si Ricœur n'avalise pas totalement son fondement métaphysique. Pour Aristote, l'amour consiste davantage à aimer qu'à être aimé. La détermination de l'amitié repose sur la réciprocité, c'est-à-dire une bienveillance mutuelle. L'intention est altruiste, mais l'acte d'aimer et l'objet de l'amour sont des biens qui viennent perfectionner l'ami. Deux affirmations, à première vue antinomiques pour une pensée dialectique, s'unissent tout en se distinguant. D'une part, selon la perspective métaphysique, l'être humain n'est pas un bien en soi qui n'a rien à recevoir d'autrui, contrairement à la substance divine, se suffisant à elle-même. Comme le rappelle l'*Éthique à Eudème*, le bien de l'homme est dans un bien autre que lui. L'être humain n'est pas une autonomie pure, il est enrichi par l'hétéronomie. En d'autres termes, la personne qui nous aime est un bien qui finalise notre capacité d'aimer. La détermination n'est pas à interpréter comme une limitation, mais comme l'actuation de notre faculté. D'autre part, selon la perspective de l'intention éthique, l'amour demeure altruiste et désintéressé. Je peux aimer gratuitement l'ami, mais cet acte bon reste une action qui me perfectionne. L'opposition entre altruisme et égoïsme devient une fausse clé de lecture. Il est dans mon intérêt d'aimer l'ami de façon désintéressée, puisque cet amour me finalise. Par contre, en aimant l'ami pour des raisons basement utilitaires, on s'écarte de l'essence même de l'amitié. L'amitié consiste à aimer l'autre pour lui-même.

Que l'on s'intéresse ou non au détour religieux de Ricœur, un même mouvement se profile aussi bien dans son œuvre théologique que philosophique. L'esprit de gratuité reçoit son intelligibilité de la sollicitude. Comme nous l'avons expliqué, dans les écrits théologiques, cette dimension est illustrée par

l'esprit du *Cantique des cantiques*. Le dialogue amoureux avec Dieu tel qu'exprimé dans la formule « Aime-moi » donne le ton d'interprétation des commandements divins. Dans l'œuvre philosophique, la sollicitude précède les impératifs.

Agir envers autrui comme nous souhaiterions qu'il agisse à notre égard implique que nous puissions expérimenter cette sollicitude avec des êtres proches. L'amitié se caractérise par une bienveillance mutuelle et consciente. Cette définition de la *philia* que fait sienne Ricœur dans *Soi-même comme un autre* reste le point de départ de la règle d'or. Celle-ci reçoit en effet de la sollicitude l'idée de bienveillance à l'égard d'autrui. De la même façon que l'amitié implique des sentiments affectifs et un agir effectif à l'égard d'autrui, la règle d'or garde les traces de l'affection. Ricœur insiste sur le caractère formel de la règle. Rien n'est dit sur le contenu de l'agir. Mais, contrairement aux impératifs kantien, les sentiments de souhait ou d'amour demeurent fondamentaux et ne sont pas exclus à cause de leur caractère empirique. On cherche à agir comme nous « aimerions » que l'autre agisse envers nous.

De plus, comme nous l'avons constaté, la relation entre deux personnes conserve une asymétrie, signe de leur altérité indépassable. Dans son livre *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur retient de Montaigne l'idée d'amitié (« parce que c'était lui, parce que c'était moi ») et de Simone Weil la nécessité d'une juste distance dans toute relation de proximité. Par convention de langage, il préfère la notion de « mutualité » à celle de « réciprocité » pour éviter de concevoir les partenaires de la relation comme de simples vecteurs et conserver dès lors cette dissymétrie empêchant l'amour de sombrer dans l'emprise fusionnelle [29]. En outre, la logique de la réciprocité pourrait être utilisée pour qualifier la loi du talion ou les relations de marché. La mutualité est certes une « figure de la réciprocité », mais elle met davantage en lumière la relation interpersonnelle aimante. Grâce à la sollicitude, le soi fait l'expérience du caractère irremplaçable de sa propre vie. Point central de l'éthique de

Ricœur, les relations privilégiées, les sphères du « je » et du « tu » peuvent mieux aider à prendre en considération le tiers, l'anonyme. La règle d'or peut être perçue comme une extension de la sollicitude. La vie bonne ne se résume pas à la visée d'un agir bon avec autrui dans l'amitié. Elle s'étend aussi à la considération de chacun dans des institutions justes. L'éthique de l'altérité inclut des relations proches comme celles de l'amitié et des relations de distance. C'est du même mouvement que le sujet se soucie de ses enfants et qu'il s'engage pour aider l'enfance délinquante, souligne l'auteur de *Histoire et vérité*. En ce sens, la règle d'or élargit la sollicitude et nous incite à prendre en considération chaque personne. Un même rythme ternaire anime la pensée ricœurienne, celui du soi vers le proche, et enfin vers le distant. La triade « je, tu, il » se retrouve jusque dans le dernier texte posthume de Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*. Sa méditation part de l'idée de notre mort, de la mort de nos proches, des morts en général.

Les traits de la mutualité et de la relation dialogique asymétrique sont par conséquent des pièces fondatrices de la petite éthique de *Soi-même comme un autre*. L'éthique de la sollicitude et de l'amitié, héritées de la méditation de la *philia* aristotélicienne, font écho au thème de la réciprocité. D'autre part, la demande d'impartialité et d'universalité, illustrée par la deuxième formulation de l'impératif catégorique, renvoie à la problématique de l'asymétrie. Comme l'on sait, en distinguant sans les séparer l'éthique de la morale, Ricœur a profondément marqué la tradition philosophique. Or il n'est pas fortuit que la règle d'or serve de transition entre la visée téléologique, aristotélicienne et la source kantienne déontologique et qu'elle recèle ces deux dimensions, à première vue incompatibles, la réciprocité et la dissymétrie.

Le rapport au chacun dans son caractère plus universel a besoin de recourir à la règle d'or et au formalisme kantien. Mais la sollicitude reste un fait primitif éthique et donne le ton à toute l'interprétation de la règle d'or. La bienveillance à l'égard

d'autrui signifie un respect de l'autre dans son altérité fondamentale. Ce point ne sera pas dépassé par l'impératif catégorique chez Kant qui subordonne la relation interpersonnelle au principe d'autonomie. Selon Ricœur, la pensée de l'altérité est toujours déficiente chez Kant, même si la seconde formulation de l'impératif catégorique tient compte de la pluralité des personnes. La personne est certes respectée comme « fin en soi », mais jamais au nom de son altérité fondamentale. L'idée d'humanité reste confinée à la sphère de l'« identique » et ne s'adresse pas aux personnes en tant que multiples et différentes.

Ricœur soutient dans son débat fictif avec Kant que la morale ne peut jamais se passer de l'hétéronomie des sentiments. D'autre part, il n'ignore pas que les sentiments peuvent être également biaisés. Cette restriction est présente dès *Histoire et vérité* et se dévoile avec encore plus de netteté dans *Soi-même comme un autre*. Le formalisme kantien et le rejet du caractère empirique de nos inclinations sont également une force. La dimension affective de la règle d'or est perçue comme une richesse et comme une faiblesse. La règle d'or n'est qu'une amorce d'universalité. Toutefois, elle doit être gardée à sa juste place, entre la sollicitude et l'impératif kantien du respect dû aux personnes pour valoriser la positivité de la bienveillance et le respect incontournable de l'altérité. Son point commun avec l'impératif catégorique s'affirme dans la nécessité de contrer la violence. Cet aspect a été mis en valeur dans notre analyse de la réciprocité de l'action.

Sans insister avec suffisamment de netteté sur ces dimensions hétérogènes de l'idée de réciprocité, la réciprocité de l'action asymétrique, l'esprit de gratuité et la mutualité, on risque de se méprendre sur le caractère singulier de l'interprétation ricœurienne de la règle d'or. L'auteur de *Soi-même comme un autre* entend maintenir la dimension asymétrique pour contrer l'interprétation utilitariste et souligner l'esprit de gratuité lié au don. Il souhaite aussi insister sur la possibilité d'une mutualité

pour ne pas avaliser une situation de bouc émissaire. Ce dernier aspect nécessite d'être pris en considération.

En discutant l'interprétation néotestamentaire de la règle d'or, juxtaposant la règle d'or et le commandement d'aimer ses ennemis, Ricœur n'entend pas faire de cette loi extrême une règle pouvant guider la société. Son souci majeur reste en effet l'engagement pour la justice. Aimer ses ennemis et tourner l'autre joue pourrait conduire les individus à une situation amoralisée. En paraphrasant Ricœur, honorer autrui c'est certes refuser le *je donne pour que tu donnes*, mais c'est aussi se montrer capable d'entendre son appel, de l'accueillir et de garder une attente éthique à son égard. Une dialectique se fait jour entre la règle d'équivalence qui caractérise la justice et l'éthique de la surabondance à laquelle appartient l'amour ^[30]. On sent bien où le bât blesse. Une conception erronée du christianisme, niant le devoir de justice, pourrait conduire à ne plus réagir face à l'injustice. L'Évangile de Luc, évoqué plus haut, prônant de tendre l'autre joue, ne peut pas être séparé de l'attitude de Jésus, demandant au garde : « Pourquoi me frappes-tu ? » ^[31] Si l'amour conduit à un manque d'estime de soi, induisant une non-réaction face à l'injustice, est-ce encore de l'amour ? Les propos de Ricœur, insistant sur la générosité et cherchant à limiter l'injustice, ne sont pas si éloignés de ceux de Martin Luther King dans son fameux texte « Loving our enemies » ^[32]. Le récipiendaire du prix Nobel de la paix s'oppose autant à la vengeance qu'à la résignation. Le choix de la non-violence ne peut jamais signifier l'acceptation passive de l'injustice. Une telle option manifeste au contraire une action militante en faveur de la justice, mais avec des moyens non violents. En termes ricœurains, « si en effet l'amour oblige, c'est en premier lieu à la justice qu'il oblige, mais à une justice éduquée par l'économie du don » ^[33].

Ricœur n'oublie pas les dangers de limiter l'éthique à des relations unilatérales autosuffisantes. Il apparente la règle d'or à une éthique de la surabondance pour donner le ton de l'esprit de

gratuité. Il lie la règle d'or à la sollicitude pour mettre en avant la possibilité d'une bienveillance, la positivité de l'affection et l'expérience fondamentale du caractère irremplaçable d'autrui. Il n'avalise ni l'échange marchand, ni la position de bouc émissaire. L'intention reste altruiste, mais l'attente éthique à l'égard d'autrui demeure. De la même façon que le soi doit s'estimer et se respecter, en attendant d'autrui qu'il le traite avec justice, il honore la dignité humaine de celui-ci. Une réinterprétation bi-directionnelle s'opère entre la règle d'or et le commandement extrême de l'amour inconditionnel. En amont, le commandement absolu de la gratuité conduit à éviter l'écueil de la loi du talion ou le calcul intéressé pervertissant la relation dialogique. En aval, la règle de justice, fondatrice de toute société, rappelle au caractère supramoral d'aimer ses ennemis de ne jamais avaliser la lâcheté ou la paresse. Ricœur n'ignore pas la difficulté d'une telle position. Il n'hésite pas à parler de conflit incessant entre l'intérêt personnel et le sacrifice de soi [\[34\]](#).

Le pardon difficile

Fort de ces remarques sur la règle d'or, il convient de se tourner vers l'autre thématique de Ricœur qui recueille également les concepts de gratuité, de mutualité et d'asymétrie, celle du pardon. L'épilogue de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* est entièrement dédié à la thématique du pardon. Sa visée n'est pas d'abord morale. L'eschatologie du passé est le fil conducteur qui guide les méandres du texte ricœurien. Le souci ultime d'une mémoire apaisée et heureuse s'y décèle, en continuité avec la petite éthique de *Soi-même comme un autre*, dont la recherche d'une vie bonne et heureuse guidait les linéaments. Ce texte dense de l'épilogue, intitulé « Le pardon difficile », peut être lu comme un clin d'œil au pardon « impossible » thématisé par Jacques Derrida. Ricœur, philosophe de dialogues, invite ce dernier à sa table de discussion, aux côtés de Vladimir

Jankélévitch et de Hannah Arendt.

Tout au long de son écrit, Ricoeur distingue et combine deux plans d'interprétation. Un premier niveau vertical trouve en son sommet le pardon loué par l'héritage judéo-chrétien et, au point inférieur, la profondeur de la faute. Le deuxième, le plan horizontal, permet d'analyser la possibilité ou l'impossibilité d'un « échange » entre celui qui pardonne et celui qui demande pardon. L'analyse de Derrida apparaît en filigrane derrière ces deux axes, puisque le premier d'entre eux fait écho au fameux caractère inconditionnel du pardon, le second prend en considération l'aspect conditionnel de la demande de pardon.

Notre analyse va se concentrer sur les deux caractéristiques de la gratuité et de la réciprocité dans cet épilogue. Nous allons montrer que l'asymétrie présente dans l'interprétation de la règle d'or domine elle aussi le thème du pardon. Dans un deuxième temps, nous verrons que Ricoeur insiste également sur la dimension réciproque entre l'individu qui pardonne et celui qui se voit gratifié d'être pardonné.

Une dissymétrie se retrouve dans chaque axe et dans leur corrélation respective, de la hauteur du pardon à la profondeur de la faute, du pardon demandé au pardon reçu, de l'inconditionnalité du pardon (axe vertical) à la possibilité d'un échange entre les deux protagonistes (axe horizontal).

La hauteur asymétrique et l'inconditionnalité

Le point de départ de l'analyse ricœurienne mérite d'attirer notre attention. Il se situe sur la ligne verticale, au point dit abyssal. Il concerne la profondeur de la faute. Ricoeur reprend l'expression kantienne de « grandeur négative de la pratique ». L'analogie avec la règle d'or se décèle, puisque, en amont de la relation asymétrique se trouvait le commandement d'aimer ses ennemis et conjointement la surabondance de l'économie du don ; en aval, la possibilité de la violence sous toutes ses formes,

de la manipulation psychologique aux pires malversations physiques. En suivant la comparaison, la profondeur de la faute fait évidemment écho à la violence d'un « agent » sur un « patient ». Ricœur l'évoque à nouveau, « toute action est action sur..., donc source de dissymétrie entre l'auteur de l'action et son récepteur » [35]. Quant à la hauteur du pardon, elle renvoie aussi aux hymnes de l'amour du Nouveau Testament.

Paradoxalement, c'est cette insistance sur la verticalité descendante de la faute qui permettra de concevoir la balance entre celui qui pardonne et celui qui est pardonné. En effet, si Ricœur avait commencé par analyser les différentes facettes du pouvoir-pardonner, la capacité de pardonner aurait devancé la thématique de la reconnaissance de la faute, au risque d'amoinrir l'apport de celui qui demande pardon. Sans culpabilité, sans aveu [36], sans « profondeur », donc sans verticalité, l'horizontalité est elle aussi impossible, puisque l'échange du pardon ne peut s'adresser qu'à quelqu'un susceptible de reconnaître la faute. Le jeu de la verticalité « profondeur/hauteur » et de l'horizontalité « pardon demandé/pardonné reçu » entrecroise constamment l'analyse ricœurienne dès son *archè*, même si l'auteur insiste davantage sur la dissymétrie fondamentale à l'œuvre dans l'« équation » du pardon.

Tout au long de son écrit, l'emphasis sur la profondeur de la faute devra être gardée à l'esprit face à la hauteur du pardon. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, Ricœur en philosophe et en penseur chrétien ne débute pas son essai par la définition philosophique du pardon ni par le commandement religieux de pardonner, voire par sa louange comme il le fera ensuite. Il ne se place pas non plus du côté de celui qui pardonne. En commençant par remarquer le poids de la faute, il donne un ton radical à ses développements. Ne sera pas avalisée une vision édulcorée de la faute qui viserait à l'effacer, ni une conception mièvre du pardon qui verrait en celui-ci une simple transaction entre deux personnes. Non, la faute n'est pas à nier. Ricœur en

souligne la gravité pour l'auteur de l'action mauvaise. Celle-ci paralyse la puissance d'agir. Cet ancrage dans la culpabilité reste fondamental.

À l'instar de son ontologie de l'agir élaborée dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur entend dépasser la métaphysique de la substance [\[37\]](#). Il décrit la faute comme non-être et la thématise à partir de la puissance et de l'acte, contrairement aux pensées de la substance qui décrivent la faute comme ce qui est mauvais et ce dont l'intelligibilité même ne se comprend qu'à partir du bien absent. La faute est non-être, non pas en tant qu'elle n'existerait pas ou en tant que non substantielle, mais non-être parce qu'elle vient annihiler la puissance de l'homme capable. Le soi se trouve affecté par l'action commise, au point d'être en contradiction avec son désir d'être et son effectivité. Ricœur parle à ce titre d'« incapacité existentielle » [\[38\]](#).

L'asymétrie se manifeste avec netteté grâce à la profondeur de la faute. Le lien de l'agent et de l'action s'avère plus complexe que dans l'analyse de la règle d'or. Il pose indéniablement problème dans le cas du pardon. Dans *Soi-même comme un autre*, le pouvoir de l'attestation unissant l'agent et l'action est valorisé. Le soi s'atteste comme être capable et souffrant à travers des actions qui rendent témoignage à cette puissance d'agir. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur utilise l'affirmation de Nicolai Hartmann. Le professeur de Gadamer met en évidence que l'être-coupable de l'action mauvaise est inséparable du coupable [\[39\]](#). Ricœur se voit obligé de rappeler que « la faute est par essence impardonnable non seulement de fait, mais de droit ». Si la faute trahit l'inadéquation du soi, qu'en est-il précisément de la connexion entre l'agent et son action ? Peut-on dissocier les deux ou sont-ils irrévocablement inséparables ? Comme le dit Derrida avec lequel discute Ricœur, pardonner à quelqu'un qui se repent, c'est déjà pardonner à quelqu'un de meilleur que celui qui a commis la faute.

Avant de montrer la possibilité d'une levée de la dette, Ricœur insiste sur le caractère impardonnable de l'action mauvaise. Il

s'attache au pôle de l'action avant de le reporter sur le sujet [\[40\]](#). Une dissociation subsiste, car le pardon s'adresse à l'auteur de l'action, mais l'action ne peut pas être oblitérée. La parole du pardon dit au coupable qu'il vaut mieux que ses actions. En amont de l'axe pardon-faute, la surabondance fait appel aux ressources de bonté qui ne sont pas épuisées par l'action mauvaise. En aval, l'action de mal agir est indissociable de la « passion d'être affecté par sa propre action ». Ricœur se tourne vers *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant. La disposition au bien est originaire, même si le penchant au mal est radical.

L'insistance sur le caractère asymétrique de la faute face au pardon permet également à Ricœur de préciser la non-équation horizontale entre le valable et le non-valable. Un excès du mal existe. La faute ne fait pas qu'affecter la causalité de l'agent, même si l'affectation constitue un point de départ de la reconnaissance de celle-ci. L'illimitation du mal renvoie à l'illimitation du tort fait à autrui. L'impuissance dont il est question concerne dès lors l'incapacité de correspondre à un quelconque modèle de dignité [\[41\]](#).

La profondeur de la faute permet *a contrario* de révéler la hauteur du pardon. Ce deuxième point de l'asymétrie mérite d'être examiné. Comme ses prédécesseurs, Ricœur se réfère à l'héritage théologique. Hannah Arendt cite le Nouveau Testament pour analyser la pertinence du pardon dans le domaine de l'action. Jacques Derrida relève le caractère inconditionnel de celui-ci dans les traditions abrahamiques. À Arendt, Ricœur oppose la verticalité ; à Derrida, l'horizontalité.

Dans la *Condition de l'homme moderne*, Arendt établit un parallélisme entre la faculté de promettre et celle de pardonner. Son analyse s'inscrit dans les développements sur la temporalité et la continuation de l'action. La promesse permet de pallier l'imprédictibilité de l'action. Quant au pardon, il s'adresse au passé et répond à l'irréversibilité de l'action. Contrairement à tout présumé, les versets du Nouveau Testament ne

conduisent pas l'auteur à appuyer le caractère transcendant du pardon, mais sa faculté humaine. La fameuse prière du « Notre Père » nourrit son argumentation. Dans la phrase « Père, pardonne-nous comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensé », la nécessité de pardonner à son frère est mentionnée comme condition *sine qua non* afin d'être pardonné par Dieu. Même dans le Nouveau Testament, la capacité humaine précéderait la considération théologique.

Ricœur avalise l'analogie avec la promesse et il garde d'Arendt la notion de « déliement » d'un auteur et de son action [\[42\]](#), mais il accentue la hauteur du pardon, et par conséquent son caractère asymétrique. Il parle d'une parole qui vient d'en haut. « Il y a le pardon, dit la voix. » [\[43\]](#) Contrairement à *Soi-même comme un autre* où l'amour d'amitié est uniquement traité à partir d'Aristote et de Levinas, dans l'article de Ricœur consacré à l'amour et à la justice, la tradition biblique sert aussi de référence pour analyser le langage de l'amour. La louange et la hauteur de l'amour sont alors commentées à la lumière de l'hymne à la charité de saint Paul, des psaumes et des béatitudes. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il n'est pas surprenant de retrouver le même contexte sémantique et textuel, puisque l'auteur apparente précisément le pardon à l'amour, en se servant de la poésie sapientiale célébrant l'amour, la joie, la sagesse, le pardon.

Nul n'ignore que Ricœur soutient la séparation méthodologique de sa démarche philosophique et de son allégeance chrétienne. Quoi qu'il en soit de la validité d'une telle méthode ou de son effectivité, elle conduit Ricœur à affirmer la transcendance sans la nommer. Le pardon est annoncé d'une hauteur, même si cette dernière ne doit pas être « assignée à quelqu'un qui en serait le sujet absolu » [\[44\]](#). La possibilité de la grâce et d'une coopération surnaturelle est également subrepticement évoquée [\[45\]](#).

Cette dissymétrie présente au sein même de l'axe vertical entre l'altitude du pardon et la profondeur de la faute permet à Ricœur d'entendre les revendications de Derrida qui se méfie de toute

contamination utilitaire à l'œuvre dans les scènes publiques de repentance. Ce dernier dénonce la confusion du pardon avec des thèmes apparentés tels que l'excuse, le regret, l'amnistie, la prescription ^[46]. Il va très loin, puisqu'en voulant insister sur la pureté du pardon et sa difficulté, il arrive à l'équation suivante : « Le pardon pardonne seulement l'impardonnable. On ne peut ou ne devrait pardonner, il n'y a de pardon, s'il y en a, que là où il y a de l'impardonnable. » ^[47] Derrida rappelle le caractère historique de la tradition abrahamique et son influence universelle. Contrairement à Arendt, il ne s'attarde pas à la capacité humaine de pardonner, précédant la possibilité d'un pardon divin. Il évoque une injonction « double et contradictoire » qui se réfère cette fois à l'inconditionnalité du pardon « gracieux, infini, anéconomique » et à la conditionnalité du pardon adressé à quelqu'un reconnaissant sa faute, avouant, se repentant.

De Derrida, Ricœur garde le paradoxe. Il remarque l'« incommensurabilité apparente entre l'inconditionnalité du pardon et la conditionnalité de la demande de pardon » ^[48]. La dissymétrie concerne cette fois le rapport entre les deux axes du pardon, le vertical et l'horizontal. Ricœur est cependant davantage attentif à rendre compte du cri de Jankélévitch dans le contexte de l'après-guerre, insistant sur l'impossibilité de pardonner à ceux qui ne reconnaissent pas leurs fautes ^[49]. Pour inscrire « un intervalle ouvert » entre le pardon impossible et la faute impardonnable, Ricœur maintient l'asymétrie tout en analysant l'axe horizontal de la relation entre celui qui pardonne et celui qui demande pardon. Une fois de plus, Ricœur entend unir les positions extrêmes.

L'horizontalité à la lumière du don

L'aspect horizontal de l'équation du pardon se comprend lui aussi à la lumière de son interprétation de la règle d'or et de la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre*. Ricœur, nous

l'avons évoqué, entend maintenir le caractère surabondant du commandement d'aimer ses ennemis. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il lie le pardon à cette injonction ultime. « L'ennemi n'a pas demandé pardon : il faut l'aimer tel qu'il est. » ^[50] Pourtant, il note aussi la perversité possible d'une telle dissymétrie. La réciprocité de la règle d'or est à nouveau invoquée. Au « Ne fais pas à autrui ce que *vous* ne voulez pas qu'il vous fasse » risque de sourdre le « Ne faites pas à autrui ce qu'*il* ne voudrait pas que vous lui fassiez ». Le don risque d'obliger le bénéficiaire au point de l'écraser « sous le poids d'une dette insolvable », car paradoxalement il ne tient pas assez compte d'autrui.

L'asymétrie ne doit pas rendre impossible l'échange entre les individus ni l'affirmation de leur dignité respective. L'estime de soi, développée dans *Soi-même comme un autre*, devient une clé de lecture de cette mutualité, même si Ricœur n'y fait pas directement référence. De la même façon que le soi doit s'estimer lui-même, l'autre est estimé comme un soi-même. Attendre que l'autre reconnaisse sa faute ne signifie pas d'abord qu'on refuse l'inconditionnalité du pardon dont Ricœur affirme le caractère sans équivoque. Continuer de souhaiter l'aveu conduit à respecter la dignité du coupable. Au soi condescendant s'oppose un soi qui tient en considération l'apport de l'autre. Parallèlement, demander pardon implique le risque que le pardon ne soit pas octroyé. Le « non, je ne peux pas pardonner » trahit la deuxième dimension de l'échange ^[51], mais aussi son incommensurabilité. Ricœur peut donc approuver la revendication de Jankélévitch attendant la reconnaissance des fautes. Il rappelle néanmoins que l'aveu et l'octroi du pardon n'appartiennent pas au registre de la transaction. La critique de l'utilitarisme que nous avons rencontrée dans notre section sur la règle d'or est réaffirmée avec force. En souhaitant la possibilité d'une relation dialogique, Ricœur n'entend cependant pas faire de la réciprocité une prémisses de l'esprit du pardon, ni la réduire à une transaction marchande.

L'inconditionnalité du pardon mise en exergue par Derrida peut être avalisée, mais le pardon doit pouvoir être effectif si on ne veut pas le limiter à un idéal parfait et inaccessible. Oui, il est plus facile de pardonner à quelqu'un qui reconnaît sa faute, de la même façon qu'il est plus facile de s'ouvrir à quelqu'un capable de nous accueillir. Le pardon et l'amour se situent dans le même cadre d'analyse. L'amour désintéressé n'est pas le contradictoire de la réciprocité dans l'amitié, puisqu'il en est le constitutif même. Horizontalité et verticalité se conjoignent. La mutualité demeure fondamentale. Elle n'appartient pas au registre du calcul intéressé qui dissout l'amitié. Parallèlement, Ricœur affirme l'inconditionnalité du pardon, tout en insistant sur les conditions concrètes qui peuvent le faire advenir, telles que l'aveu, la repentance, voire la réparation. Comme l'esprit de gratuité est à cultiver continuellement au sein de la sollicitude, la verticalité reste toujours à reconquérir dans la relation horizontale de l'échange du pardon [\[52\]](#). Dans l'analyse de la règle d'or, la gratuité et la bienveillance désintéressée sont le trait caractéristique non seulement de la surabondance, mais aussi de la mutualité. Dans l'équation du pardon, la profondeur de la faute et la hauteur du pardon sont la condition de possibilité de l'échange entre le pardon demandé et le pardon reçu.

Ricœur, on l'a vu, entend rejeter la métaphysique de la substance. L'acte de foi remplace l'induction de la substance. À la suite de Kant, la philosophie de la religion succède à la morale et la complète. Ricœur exprime cette conjonction en recourant à la notion de « greffe ». C'est finalement le commandement religieux d'aimer ses ennemis qui permet à Ricœur de maintenir l'économie du don et l'éthique de la mutualité et de la justice. De la même façon, la possibilité de « croire » en la bonté originaire permet de ne pas réduire la puissance d'agir à l'action mauvaise. Ricœur, refusant la métaphysique de la substance, ne peut pas soutenir que l'acte d'être précède la puissance ou que les facultés sont induites sans qu'elles se limitent à leur actualisation.

Le point sur lequel nous voudrions insister pour conclure cette

analyse de la gratuité, de la réciprocité et de l'asymétrie dans l'œuvre de Ricœur, concerne la thématique de l'attente de l'autre, évoquée à plusieurs reprises. Que ce soit dans les commentaires sur la règle d'or ou dans l'essai sur le pardon, une tension entre sollicitude et justice se décèle. Nous avons signalé les difficultés attenantes à l'utilisation de la règle d'or dans la théorisation de la justice. Ricœur vise à thématiser une règle de coopération entre individus, qui ne soit pas uniquement utilitaire, mais qui devienne une source structurante pour la communauté, même si cette dernière sera toujours un lieu de conflits. La coopération au niveau politique n'est pas une fusion affective, mais elle invite à une certaine réciprocité, à un endettement mutuel.

Ricœur consacre une longue réflexion à l'« odyssée » du pardon à travers les institutions. Cette épopée rassemble ses diverses préoccupations sur la thématique du juste dans ses écrits antérieurs. Le pardon ne peut mener à l'impunité, car ce serait une grande injustice. Si, au niveau institutionnel, justice et pardon ne peuvent s'embrasser, un « incognito » du pardon, selon l'expression de Kodalle, demeure possible et souhaitable. Ricœur cite en exemple l'orientation de la punition « vers l'amendement plutôt que vers l'expiation » [\[53\]](#). Manifester de l'attention au coupable, c'est déjà croire qu'il vaut mieux que ses actes ou du moins qu'un respect à son égard doit subsister. Aux antipodes de l'esprit de vengeance, la présomption d'innocence, le droit d'être jugé avant d'être condamné, le droit d'être écouté durant le déroulement du procès sont parmi d'autres des signes de cet incognito du pardon sur le plan institutionnel. Ricœur, sans crainte d'antinomie, plaide pour une attention plus universelle et plus singulière. « Comme l'amour, le pardon aide la justice à être toujours plus juste, ce qui veut dire plus universelle, plus égale, plus attentive à la singularité de chaque cas », nous dit-il [\[54\]](#). Son intérêt pour la justice réparatrice trahit aussi un double mouvement, une considération des détenus et le souci des victimes.

Que ce soit dans l'analyse de la règle d'or ou dans son étude sur

le pardon, Ricœur n'a de cesse de souligner l'attente vis-à-vis d'autrui, la norme de réciprocité ou la pertinence d'une horizontalité, en dépit de la prédominance de la verticalité. S'agissant du pardon, il note qu'on attend précisément la conversion de l'ennemi en ami. Or c'est bien ce registre de l'espérance qui permet de comprendre la tension ricœurienne entre amour unilatéral et justice bilatérale, entre le don de l'amour, sa réception et la réponse en retour. L'amour gratuit prédomine, il motive l'action. L'espérance d'une réciprocité demeure, une espérance qui n'est pas une condition *sine qua non*, mais une visée ultime. Comme nous l'avons évoqué, cette espérance signifie une attente éthique, non une attente utilitaire. Sans craindre de réduire le rôle de la religion à un but restreint, Ricœur évoque son rôle pour libérer le fond de bonté de l'homme. Si le pardon semble pourtant parfois impossible ou « (presque) impossible », c'est également à cause de notre incapacité à aimer absolument. L'éthique et la logique de la surabondance s'énoncent une fois encore grâce à un mode optatif ou à la lisière d'une ouverture vers la religion et la grâce.

Notes du chapitre

[1] ↑ Voir P. Ricœur, « Responsabilité et fragilité (1992) », *Revue Autre temps*, n° 76-77, 2003, p. 127-141.

[2] ↑ Sur le problème de la dissymétrie entre le moi et l'autre, obstacle à la réciprocité et à la mutualité chez Husserl et Levinas, cf. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 373-375. Pour une critique de la lecture levinassienne de Ricœur, on se référera à l'article de Richard A. Cohen, « Moral Selfhood. A Levinasian response to Ricœur on Levinas », in *Ricœur as Another. The Ethics of Subjectivity*, éd. Richard A. Cohen et James L. Marsh, New York, State University of New York Press, 2002, p. 127-160.

[3] ↑ Marcel Hénaff mentionne que « l'exigence de réciprocité est comprise comme résumant tous les autres commandements ». C. Théobald parle de « la structure décisive de réciprocité ». Voir Marcel Hénaff, « Remarques sur la Règle d'Or. Ricœur et la question de la réciprocité », in *L'Herne. Paul Ricœur*, Paris, Éd. de l'Herne, 2004, p. 326 ; Christoph Théobald, « La règle d'or chez P. Ricœur », *Recherches de science religieuse*, 1995, n° 83/1, p. 44.

[4] ↑ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* [désormais abrégé SA], Paris, Le Seuil, 1990, p. 255.

- [5] ↑ P. Ricœur, « Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule », in Paul Ricœur, *Figuring the Sacred Religion. Religion, Narrative, and Imagination*, trad. David Pellauer, éd. Mark I. Wallace, Minneapolis, Fortress Press, 1995, p. 294.
- [6] ↑ Voir P. Ricœur, *SA*, *op. cit.*, p. 255 ; P. Ricœur, « Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule », *op. cit.*, p. 294.
- [7] ↑ C. Theobald a souligné que cette capacité présente dans la règle d'or était à comprendre à la lumière du Nouveau Testament dont elle était extraite. Le Christ s'est mis à la place d'autrui « pour provoquer la capacité "toujours plus grande" de se mettre soi-même à la place d'autrui ». Voir C. Theobald, « La règle d'or chez P. Ricœur », *op. cit.*, p. 56. Avant de souligner l'éthique de la surabondance qui irrigue la compréhension ricœurienne de la règle d'or, cet aspect d'« échange de place » nous semble devoir être mis en lumière à un premier niveau d'analyse philosophique.
- [8] ↑ P. Ricœur, « Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule », *op. cit.*, p. 295.
- [9] ↑ P. Ricœur, *SA*, *op. cit.*, p. 262.
- [10] ↑ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, *op. cit.*, p. 225.
- [11] ↑ P. Ricœur, « Étranger moi-même », in *L'immigration : défis et richesse. Semaines sociales de France*, Paris, Bayard Éd., 1998, p. 102 : « [...] Ce qui doit pouvoir équilibrer le sentiment de la différence, c'est le sentiment de la similitude humaine, de l'autre mon semblable. C'est le fameux "comme" du Lévitique. "Tu aimeras ton prochain comme toi-même." On risque de perdre le "comme" dans l'idéologie de la différence. »
- [12] ↑ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, *op. cit.*, p. 373 : « Quelle méconnaissance ? Celle de la dissymétrie que n'abolit pas la réciprocité en tant que mutualité. Dissymétrie qui voudrait se faire oublier dans le bonheur du "l'un l'autre". Jusque dans la festivité de l'échange des dons, l'autre reste inaccessible dans son altérité en tant que telle. »
- [13] ↑ Voir Alan Kirk, « "Love your enemies", The golden rule, and ancient reciprocity (Luke, 6, 27-35) », *Journal of Biblical Literature*, n° 122/4, 2003, p. 667-686.
- [14] ↑ John Stuart Mill, *Utilitarianism. On Liberty*, éd. Mary Warnock, Oxford, Blackwell, 2003, p. 194.
- [15] ↑ P. Ricœur, « Love and justice », in *Radical Pluralism and Truth. David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, éd. Werner G. Jeanrond et Jennifer L. Rilke, New York, Crossroad, 1991, p. 199. Cité par Ricœur : Albrecht Dihle, *Die Goldene Regel*, Heidelberg, C. Winter, 1989 ; P. Ricœur, « The Golden Rule. Exegetical and Theological Perplexities », *New Testament Studies*, n° 36, 1990, p. 392-397.
- [16] ↑ Voir P. Ricœur, « La justice, vertu et institution », in *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, sous la dir. de Jeffrey Andrew Barash et de Mireille Delbraccio, Amiens, Centre national de documentation pédagogique - Centre régional de documentation pédagogique de l'académie d'Amiens, 1998, p. 16.
- [17] ↑ P. Ricœur, « Une obéissance aimante », in Paul Ricœur, André Lacocque, *Penser la Bible*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 173-174.
- [18] ↑ Sur le jeu de l'idée de parts justes entre l'infini « endettement mutuel » et le mutuel désintérêt pour les intérêts les uns des autres, voir *SA*, *op. cit.*, p. 236.
- [19] ↑ P. Ricœur, *SA*, *op. cit.*, p. 213.
- [20] ↑ P. Ricœur, « Entre philosophie et théologie I : la règle d'or en question (1989) », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 279.
- [21] ↑ Voir P. Ricœur, « Love and justice », in *Radical Pluralism and Truth. David Tracy*

and the Hermeneutics of Religion, éd. Werner G. Jeanrond et Jennifer L. Rilke, New York, Crossroad, 1991, p. 196.

[22] ↑ Voir P. Ricœur, « Une obéissance aimante », in Paul Ricœur, André Lacocque, *Penser la Bible*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 157-189.

[23] ↑ P. Ricœur, « Ethical and theological considerations on the golden rule », *op. cit.*, p. 299.

[24] ↑ P. Ricœur cite *Exode*, 20, 11 ; *Jean*, 10, 18.

[25] ↑ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, *op. cit.*, p. 320.

[26] ↑ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, *op. cit.*, p. 342 : « J'ajouterai qu'on peut tenir la relation de mutualité pour une reconnaissance qui ne se reconnaît pas elle-même, tant elle est investie dans le geste plus que dans les mots, et ne le fait qu'en se symbolisant dans le cadeau. »

[27] ↑ P. Ricœur, « Étranger moi-même », in *L'immigration : défis et richesse. Semaines sociales de France*, Paris, Bayard Éd., 1998, p. 110.

[28] ↑ Marcel Hénaff, « Remarques sur la règle d'or. Ricœur et la question de la réciprocité », in *L'Herne. Paul Ricœur*, Paris, Éd. de l'Herne, 2004, p. 335.

[29] ↑ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, *op. cit.*, p. 338 ; p. 376 : « Ce qui est en jeu, c'est le sens du "entre" sur lequel nous avons tant insisté au cours du débat qui nous a conduit à distinguer la mutualité au plan des relations "entre" protagonistes de l'échange de la réciprocité conçue comme une forme transcendante de circulation de biens ou de valeurs dont les acteurs singuliers ne seraient que des vecteurs. »

[30] ↑ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, *op. cit.*, p. 363.

[31] ↑ Voir *Jean*, 18, 23 : « Jésus lui répondit : "Si j'ai mal parlé, témoigne de ce qui est mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?" » (trad. de la Bible de Jérusalem).

[32] ↑ Martin Luther King, « Loving your enemies », in Martin Luther King, *A Knock at Midnight*, New York, A Time Warner Company New York, 1998, p. 41-60.

[33] ↑ P. Ricœur, « Une obéissance aimante », in Paul Ricœur, André Lacocque, *Penser la Bible*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 176.

[34] ↑ P. Ricœur, « Entre philosophie et théologie I : la règle d'or en question (1989) », *op. cit.*, p. 279.

[35] ↑ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* [désormais abrégé *MHO*], Paris, Le Seuil, 2000, p. 600.

[36] ↑ *Ibid.*, p. 597 : « La forme spécifique que prend l'attribution à soi de la faute est l'aveu, cet acte de langage par lequel un sujet prend sur soi, assume l'accusation. »

[37] ↑ Voir G. Fiasse, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain, Peeters, 2006, p. 73-90.

[38] ↑ P. Ricœur, *MHO*, *op. cit.*, p. 593.

[39] ↑ *Ibid.*, p. 604. Ricœur doit cette citation à Klaus K. Kodalle. Voir Nicolai Hartmann, *Ethics*, vol. III : *Moral Freedom*, trad. Stanton Coit, London-New York G. Allen & Unwin Ltd - The MacMillan Company, 1926, p. 272-273.

[40] ↑ P. Ricœur, *MHO*, *op. cit.*, p. 600-601 : « Il est remarquable que ce soit d'abord par le côté des actions que la notion du mal entre dans le champ de la réflexion sur l'injustifiable avant de se reporter sur le sujet. »

[41] ↑ *Ibid.*, p. 601.

[42] ↑ Nous avons traité cette question dans l'article suivant : G. Fiasse, « Paul Ricœur et

le pardon comme au-delà de l'action », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n° 2, 2007, p. 363-376.

[43] ↑ P. Ricœur, *MHO*, *op. cit.*, p. 594.

[44] ↑ *Ibid.*, p. 604.

[45] ↑ *Ibid.*, p. 639 : « On sait à cet égard combien de pensées dogmatiques se sont laissé enfermer dans des logiques alternatives : la grâce d'abord, voire la grâce seule, ou l'initiative humaine en premier. » Voir également *MHO*, p. 641, n. 47.

[46] ↑ Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », in *Le Monde des débats*, décembre 1999, p. 10.

[47] ↑ *Ibid.*, p. 11.

[48] ↑ P. Ricœur, *MHO*, *op. cit.*, p. 630.

[49] ↑ Dans son livre paru en 1967, intitulé *Le pardon*, Vladimir Jankélévitch caractérise le pardon comme un don gratuit. Toutefois, dans son essai *Pardonner ?*, édité sous le titre *L'imprescriptible*, le philosophe revendique la demande de pardon, la détresse et la déréliction du coupable.

[50] ↑ P. Ricœur, *MHO*, *op. cit.*, p. 624.

[51] ↑ *Ibid.*, p. 626 : « Demander pardon, en effet, c'est aussi se tenir prêt à recevoir une réponse négative. »

[52] ↑ P. Ricœur, *MHO*, *op. cit.*, p. 595.

[53] ↑ P. Ricœur, « Équivalence et surabondance. Les deux logiques », *Esprit*, mars-avril 2006, p. 173.

[54] ↑ P. Ricœur, « The difficulty to forgive », in *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*, Münster, Lit, 2004, p. 14-15.

Vers une herméneutique de la traduction

Richard Kearney

Cet article essaiera de montrer comment Ricœur nous offre une herméneutique à la fois « de » la traduction et « sur » la traduction. J'analyserai comment pour Ricœur la traduction sert de paradigme linguistique et ontologique de l'existence humaine. L'article explorera aussi les implications éthiques et politiques de cette herméneutique comprise comme « entrecroisement » des mémoires, récits et pardons.

Le paradigme linguistique

Si la langue est une, les langages sont plusieurs. C'est au cœur de cette distinction que se trouve l'exigence primordiale de traduire. Toutes les langues partagent la capacité de faire le pont entre un être parlant et le monde des sens (actuels ou virtuels) dont il parle. Qu'elles le fassent représente le caractère unifiant du langage. Mais le fait qu'il existe néanmoins une pluralité de langues (à la fois vivantes et mortes) nous met face à un double devoir de traduction – à savoir, interne et externe. Ricœur démontre comment la traduction est à la fois *intralinguistique* (à l'intérieur d'une langue particulière) et *interlinguistique* (entre une langue et une autre).

La façon dont Ricœur comprend le développement historique de la philosophie de la traduction jette une nouvelle lumière sur ce sujet. Parmi ses premières réflexions sur les énigmes de la

traduction dans l'histoire occidentale, se trouve la réponse aux rencontres majeures entre les cultures. À l'époque classique, par exemple, on peut citer les échanges entre les langues grecques et latines. On peut également citer les fameuses traductions bibliques de l'hébreu et de l'araméen en grec et en latin, de la version de la Septante jusqu'à la célèbre version de saint Jérôme, auteur de la Vulgate, ou plus tard celles de Luther en allemand ou des auteurs de la King James Version en anglais. Ce sont des jalons décisifs dans l'histoire de la traduction interlinguistique.

Un des premiers termes pour traducteur en grec était *hermeneus* et en latin *interpres*. Les deux termes comportent le sens d'un intermédiaire naviguant entre deux langues distinctes. Le terme « traducteur » vient du verbe latin *transfero*, *transfere*, *translatum*, qui est devenu *translatare*, *translater* dans les langues romanes au Moyen Âge (d'où le terme anglais *translate*). Au xv^e siècle, l'humaniste italien Leonardo Bruni est le premier penseur moderne à dédier un traité scientifique entier, intitulé *De Interpretatione Recta* (1420), à la traduction. Ici Ricoeur situe la première apparition du terme *traducere* se référant à un concept unitaire de traduction, et donnant lieu au xvi^e siècle au terme français *traducteur*, employé par l'humaniste Étienne Dolet. Le xx^e siècle a vu apparaître des théoriciens de la traduction importants, de Croce et Rosenzweig à Benjamin (*La tâche du traducteur*) et Steiner (*Après Babel*). La récente étude de Ricoeur sur la traduction suit la trace de ces prédécesseurs intellectuels [\[1\]](#). Ce que Ricoeur ajoute est une perspective singulièrement herméneutique comme je vais essayer de le montrer.

Ricoeur souligne la façon dont quelques-unes des grandes traductions de la Bible et de la littérature classique ont joué un rôle formateur dans le développement des identités à la fois nationales et culturelles. Il est tout à fait conscient de l'influence profonde exercée par la traduction allemande de la Bible par Luther, par la traduction tchèque des Frères moraves, ou par la Bible de Genève de Jean Calvin (1560) ; il mentionne le rôle

décisif joué par la traduction de textes classiques au début de la Renaissance, de l'époque des Lumières ou du Romantisme. Dans ces traductions interlinguistiques, la transmigration d'un trésor linguistique spécifique dans un autre nourrit des idées modernes d'émancipation et de changement. La rencontre avec l'Autre hors de la nation ou du monde européen en général, avec la découverte d'autres continents et d'autres civilisations à partir du xv^e siècle, nous rappelle combien la traduction est nécessaire, voire inévitable. Sous cet angle, la traduction a toujours été « une épreuve de l'étranger » (selon l'expression d'Antoine Berman souvent citée par Ricœur) [\[2\]](#) .

Le paradigme ontologique

Ricœur comprend la traduction dans un sens à la fois spécifique et général. Dans le sens spécifique, commenté plus haut, il s'agit d'un échange *interlinguistique* entre une langue et une autre. Mais, dans un sens plus générique, il s'agit plutôt d'un acte *intralinguistique*. Ici la traduction indique l'acte ontologique de parler comme une façon non seulement de se traduire à soi-même (de l'intérieur vers l'extérieur, du privé au public, de l'inconscient au conscient), mais aussi et plus explicitement de se traduire soi-même pour les autres. Comme le dit Dominico Jervolino, grand commentateur de Ricœur : « Parler est déjà traduire (même quand on parle dans sa propre langue ou quand on se parle à soi-même) : et, qui plus est, on doit prendre en compte la pluralité des langues, ce qui exige une rencontre plus complexe avec l'Autre. On est tenté de dire qu'il y a une pluralité de langues parce que nous existons originellement au pluriel. La rencontre avec l'Autre ne peut être évitée. Si on accepte la nature nécessaire de la rencontre, le pluralisme linguistique ne semble plus une malédiction, comme l'interprétation reçue du mythe de Babel le présente, mais plutôt une condition qui demande qu'on abandonne le rêve totalisant d'une langue parfaite (et d'une

traduction globale, pour ainsi dire, sans résidus). » Jervolino conclut ainsi que « la particularité et la finitude des langages individuels est alors vue non comme un obstacle insurmontable mais comme la condition même pour la communication entre individus » [\[3\]](#).

Le modèle ontologique de la traduction est, je crois, une des idées les plus conséquentes de Ricœur. Il démontre pourquoi la traduction *importe*, comment elle se trouve à la base de nos positions éthiques et politiques. Ricœur compare le travail du traducteur à celui du passeur entre deux « maîtres », entre un auteur et un lecteur, un soi et un autre. Il souligne le mot « travail », mettant l'accent sur l'importance du *travail de la mémoire* et le *travail du deuil*. En tant que tel, Ricœur emprunte largement à la fameuse notion freudienne de « perlaboration » (*Durcharbeitung*).

L'emphase sur cette fonction de travail de la traduction fait référence à l'expérience commune de la tension et de la souffrance que le traducteur ressent quand il/elle résiste à la tendance de réduire l'altérité de l'autre, et ainsi assimile des sens étrangers dans le schéma personnel. Le travail de la traduction pourrait alors être vu comme comprenant un devoir à double face : s'exproprier soi-même tout en se rapprochant de l'autre. En d'autres termes, nous sommes appelés à mettre des vêtements étrangers sur notre langue tout en invitant l'étranger à intégrer la trame de notre langue. Une traduction est bonne quand une langue se redécouvre dans une autre et comme une autre.

Ricœur maintient que les bonnes traductions requièrent une ouverture radicale à l'autre. En effet, il recommande que nous soyons préparés à abandonner la prétention d'autosuffisance de notre langue natale – qui peut parfois mener à un nationalisme ou un chauvinisme extrêmes – afin d'accueillir (*host/qua hospes*) l'étranger (*qua hostis*). Comme le remarque le linguiste Émile Benveniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, les deux termes *hospes* et *hostis* sont étymologiquement parents [\[4\]](#). S'appuyant sur Benveniste, Ricœur

écrit : « En dépit de l'agonistique qui dramatise la tâche du traducteur, celui-ci peut trouver son bonheur dans ce que j'aimerais appeler *l'hospitalité langagière*. Son régime est donc bien celui d'une correspondance sans adéquation. Fragile condition, qui n'admet pour vérification que ce travail de retraduction que j'évoquais tout à l'heure, comme une sorte d'exercice de doublage par bilinguisme minimum du travail du traducteur : retraduire après le traducteur. » Et il ajoute : « De même que dans l'acte de raconter, on peut traduire autrement, sans espoir de combler l'écart entre équivalence et adéquation totale. Hospitalité langagière donc, où le plaisir d'habiter la langue de l'autre est compensé par le plaisir de recevoir chez soi, dans sa propre demeure d'accueil, la parole de l'étranger. » ^[5]

L'hospitalité linguistique nous appelle à résister au leurre de l'omnipotence : l'illusion d'une traduction totale qui fournirait une copie parfaite de l'original. Elle nous demande plutôt de respecter le fait que les domaines sémantique et syntaxique des deux langues ne sont pas les mêmes, ni exactement réductibles les uns aux autres. Les connotations, les caractéristiques et les contextes culturels dépasseront toujours les correspondances exactes. Faute d'une sorte de logique symbolique abstraite – ou d'une pseudo-langue comme l'espéranto –, il n'y a pas de langage universel. La traduction, comme nous le rappelle George Steiner, est toujours « après Babel » ^[6]. Elle est perpétuellement obligée de reconnaître les limites de la parole, la multiplicité des langues différentes. Ainsi, pour fonctionner d'une façon authentique, le traducteur doit renoncer au rêve d'un retour à un *logos* adamique de correspondances pures. La tentative de retrouver un paradis artificiel de la parole d'avant la chute est futile. L'idéal du siècle des Lumières d'un langage universel parfait s'est heurté aux résistances véritables des différences culturelles reposant sur les disparités linguistiques. En effet, la plupart des tentatives d'instaurer un langage un et absolu s'est trouvé être, *de facto*, un stratagème impérialiste à peine déguisé visant à privilégier une langue particulière (le français, l'anglais,

l'espagnol...) par rapport à celles de pays ou régions subordonnés. Ici l'engagement profondément éthique de Ricœur vis-à-vis de la justice sociale et de l'égalité vient à l'esprit. Nous y retournerons plus tard.

La traduction comme modèle herméneutique

Dès qu'il y a langage, il y a interprétation, ce qui veut dire traduction. *In principio fuit interpretes*. Les mots existent dans le temps et dans l'espace, et donc possèdent une histoire de leur sens qui change et évolue. Toutes les traductions invitent à une espèce de dialogue entre soi et l'étranger. Le mot « dialogue » signifie justement cela, *dia-legein*, « accueillir la différence ». C'est pour cette raison que, dans son essai « Le paradigme de la traduction », Ricœur propose la traduction comme modèle herméneutique. Dans son rôle habituel de transfert de sens d'une langue à une autre et dans son rôle plus spécifique de transfert de compréhension entre différents membres d'une même communauté, la traduction nous expose à l'étranger. Nous avons affaire à la fois à une altérité qui réside *en dehors* du chez-soi et à une altérité qui réside *à l'intérieur*. « L'écart entre une langue parfaite hypothétique », dit Ricœur, « et le concret d'une langue vivante se sent régulièrement dans les échanges linguistiques : c'est toujours possible de dire la même chose d'une autre manière. Maintenant, dire quelque chose d'une façon différente, la dire dans d'autres termes, c'est exactement ce que le traducteur fait d'une langue dans une autre. Les inclusions à chaque bout, les deux moitiés du problème, pour ainsi dire, se clarifient les unes les autres et présentent de nouveau l'énigme et la richesse de la relation à l'Autre » [\[7\]](#).

On pourrait noter que la théorie de Ricœur sur la traduction suit un chemin parallèle à sa théorie du *texte* comme modèle de

l'interprétation. Dans les deux cas, Ricœur souligne la « distanciation » du sens. Dans le cas du texte écrit, cette distanciation permet au sens de gagner une autonomie *a)* par rapport à l'intention de l'*auteur* (d'Homère, par exemple) ; *b)* vis-à-vis du *monde* des circonstances autour de la production du texte ou dont le texte parle (de la Grèce au temps d'Homère, par exemple) ; et *c)* par rapport aux premiers *lecteurs* du texte quand celui-ci a tout d'abord été produit (de la communauté grecque qui a lu l'*Odyssée* d'Homère).

Un autre aspect de cette distanciation se produit pendant la traduction même où l'étrangeté du sens précède et même provoque l'acte subséquent de lecture comme réappropriation renouvelée du sens originel. Ou, selon l'heureuse formule de Ricœur, la route la plus courte de soi à soi passe par l'autre. Ainsi, pendant que Schleiermacher et les herméneutes romantiques favorisaient un modèle plutôt platonicien de dialogue comme retour à l'origine du sens (*anamnesis/Aneignung*), Ricœur préconisait un modèle plus aristotélicien qui reconnaît la pluralité des sens ainsi que les aspects « poétique » et « rhétorique » contenus dans l'interprétation linguistique du sens. (D'où, comme nous l'avons mentionné, l'importance de l'appel de Ricœur, à l'encontre de Gadamer et de Heidegger, à une relation critique rigoureuse avec les sciences humaines – la linguistique comprise – et à un dépassement des vieilles dichotomies entre « compréhension » et « explication ». Bien qu'il faille dire que l'écart entre Ricœur et Gadamer soit devenu plus mince vers la fin.)

Se traduire soi-même comme un autre

Pour Ricœur, la chose est claire : il n'y a pas d'auto-compréhension possible sans le travail médiateur des signes,

symboles, narratifs et textes. Le sujet idéaliste romantique – maître souverain de lui-même et de tout ce qu’il surveille – est remplacé par un soi engagé qui se trouve seulement *après* avoir traversé le champ de l’étranger et retourne à lui-même, changé et enrichi. Le *moi* fait place au *soi* – ou, plus précisément, au *soi-même comme un autre*. L’arc de la traduction représente ce voyage même du soi à travers l’autre, nous rappelant la finitude et la contingence irréductibles de tout langage. Et ici, bien sûr, nous trouvons des échos des premiers écrits de Ricoeur sur la finitude et la faillibilité, de *Le volontaire et l’involontaire* à *L’homme faillible*.

Dans cette démarche herméneutique, Ricoeur interroge la philosophie radicale de l’altérité. Celle-ci, préconisée par des collègues tels que Derrida et Levinas, résiste à l’idée d’une traduction réciproque entre soi et l’autre. Pour Levinas, toute traduction de cette sorte est une trahison ^[8]. Sa principale critique de la philosophie occidentale, du *Parménide* de Platon jusqu’à Husserl et Heidegger, est qu’elle exclut la possibilité de se rapporter à l’autre en tant qu’autre (*kath’auto*, pour citer le terme platonicien utilisé par Levinas). Dans la plupart des philosophies, selon eux, l’autre est réduit à l’horizon de conscience de l’ego. Cela est amplement démontré dans l’analyse décisive qu’Husserl fait de l’altérité dans la cinquième de ses *Méditations cartésiennes* où l’autre est toujours un *alter ego* analogiquement « apprésenté » ou « aperçu » comme *autre que moi*. En tant que tel, l’Autre n’est jamais donné en lui-même ou directement (*in direkter Weise zugänglich*) mais seulement par une médiation (*Mittelbarkeit*), c’est-à-dire par un reflet en miroir ou une modification de mon ego. Pour Levinas, ce pas phénoménologique vers l’idéalisme transcendantal est symptomatique de la tendance de toute métaphysique occidentale à voir en l’Autre une simple duplication du même. Seule, une complète *inversion* de cette intentionnalité de la « connaissance objectivante » peut, répond Levinas, préserver l’irréductible altérité de l’Autre.

Mais, comme l'a remarqué Ricœur, il ne saurait y avoir de rapport à l'autre qui, de quelque façon, ne transforme l'autre absolu en autre relatif, qui ne transforme un autre en un autre soi (*pros heteros*). L'idée d'une manifestation absolue de l'autre comme absolue (*Kath auto*) est impossible. L'autre ne peut parvenir à entrer dans le cercle herméneutique sans entrer dans la toile de la figuration, fût-elle « passive » ou préconsciente.

Ricœur en conclut que l'une des meilleures façons de désaliéner l'autre consiste à reconnaître *a)* soi-même comme un autre et *b)* l'autre (en partie) comme un autre soi. Car, si l'éthique me demande à juste titre de respecter la singularité de l'autre personne, elle requiert également que je reconnaisse l'autre comme un autre soi porteur de droits et de responsabilités universels ; c'est-à-dire comme quelqu'un qui puisse me reconnaître en retour comme un soi capable de reconnaissance et d'estime. Bref, comme quelqu'un qui peut traduire et qui peut être traduit. Déclarer avec les prophètes de l'altérité que l'autre est si absolument autre qu'il défie tout acte de traduction, toute tentative narrative de remémoration ou d'anticipation, ce n'est pas seulement compromettre la pratique fondamentale qui consiste à tenir ses promesses, c'est aussi mettre en danger la pratique tout aussi éthique du témoignage (si cher à Levinas et à Derrida). Ricœur soulève ce point en réponse à Levinas : « Avec la justice, ne peut-on espérer le retour de la mémoire, au-delà de la condamnation du mémorable ? Sinon, comment Levinas a-t-il pu écrire ce sobre exergue : “À la mémoire des êtres les plus proches” ? » [\[9\]](#)

La mémoire narrative cherche à traduire les traces de ces autres – en particulier les victimes de l'histoire – qui, si on les oubliait, succomberaient à l'injustice de la non-existence. Cette tâche éthique de traduction narrative est parfaitement en accord avec l'exhortation biblique au « souvenir » – *zakhor* ! – mais, en même temps, elle refuse l'idée que l'autre perdu pourrait être rétabli sous la forme de quelque « présence » fantasmatique. Le témoignage est une voix qui rappelle, pas un reliquaire. C'est

pourquoi Ricœur, avec Gadamer, propose un modèle herméneutique de la mémoire qui conçoit l'altérité moins en opposition à l'identité du soi que comme un partenaire engagé dans la constitution de son sens intrinsèque. N'est-ce pas en effet cette idée de l'autre comme (en partie) étranger en moi-même qui remplit la fonction cruciale de « conscience » (*Gewissen*) morale ? Et n'est-il pas possible de l'admettre sans se débarrasser de la conscience morale, comme Freudiens et Lacaniens le font parfois en expliquant qu'elle n'est que l'« effet » de processus inconscients, refoulement ou sublimation ?

Ricœur nous rappelle à ce sujet l'expérience phénoménologique de la « passivité » ou réceptivité originaire avant l'appel de la conscience : c'est l'autre en nous qui nous interpelle pour que nous agissions pour l'autre extérieur à nous. Si l'on empêche l'autre d'entrer et de sortir du soi dans un processus de traduction ouverte, si l'on condamne ainsi le sujet à la claustration, à un moi autiste et intraduisible, alors l'autre devient autre au point de rester totalement aliénant, d'une altérité absolument séparée qui tourmente, persécute et, en fin de compte, paralyse. Selon ce scénario levinassien, le soi ne peut devenir éthique que *contre* sa propre nature et contre sa propre volonté ; on se trouve alors victime d'une attaque radicale, mis à nu et privé de ses interprétations, à découvert devant un Autre absolu qui demande expiation.

Résistant à cette voie qui met le soi à mal, Ricœur – par sa phénoménologie complexe de la dyade soi-autre – nous invite à faire nôtre un pluralisme herméneutique de l'altérité, une sorte de « polysémie de l'altérité » basée sur des traductions sans fin, qui va de nos expériences de la conscience et du corps à celles d'autres personnes, vivantes ou mortes (nos ancêtres), ou jusqu'à un autre divin vivant ou absent.

Selon ce modèle de traductibilité, il n'y a pas d'altérité qui soit à ce point extérieure ou inconsciente, qu'elle ne puisse être interprétée, même modestement, par un soi, et interprétée selon différents modes, même si aucun d'eux n'est absolu, adéquat, ou

exhaustif ; l'autre ne me dépaysera jamais au point de me prendre en otage. Il ne sera jamais si abject et si misérable qu'il fasse de moi un maître absolu. Dans la relation éthique, je ne suis ni maître ni esclave ; je suis un soi devant un autre soi – frère, sœur, cousin, citoyen, étranger, veuf, orphelin : un autre soi qui cherche à être aimé comme il s'aime lui-même. Pour Ricœur, cela n'implique pas de régression vers une dialectique hégélienne du dédoublement de soi ni vers un modèle husserlien d'« présentation » qui réduit l'autre à un *alter ego* (c'est-à-dire « moi là-bas »). C'est une simple affaire de traduction herméneutique où le soi se découvre soi-même comme un autre. La traduction soi/autre résiste à *l'égoïsme à deux* des cercles où se pratique l'admiration mutuelle. Au lieu de cela, elle met en évidence une pratique de la « conscience » éthique qui inscrit l'autre en moi en tant qu'appel venant *d'au-delà* de moi et que je ne peux contenir. C'est précisément cette sommation de la conscience qui rompt le cercle clos de *l'ego-cogito* et qui nous rappelle notre dette envers les autres. C'est là que l'ipséité du moi s'exprime, de manière paradoxale et merveilleuse, comme ouverture à l'altérité, hospitalité vraie.

En refusant de considérer l'autre comme extérieur ou étranger au point qu'il en devient irrémédiablement étranger, la lecture herméneutique de Ricœur non seulement transforme le moi en soi-comme-un-autre, mais elle garantit que l'autre, quant à lui, préserve une certaine fluidité et équivocité. L'autre n'est ni trop près ni trop loin, ni trop familier ni trop étranger pour échapper à mon attention. En s'assurant ainsi que l'autre ne sombre pas dans la mêmeté ni ne s'exile dans quelque altérité inaccessible, l'herméneutique *reste au contact* de l'autre. C'est bien grâce à cette traduction éthique qui s'efforce toujours de faire en sorte que l'autre soit un-tout-petit-peu-moins-étranger, que nous pouvons offrir (fût-ce à titre provisoire) différentes interprétations de tel ou tel autre. De plus, ce n'est qu'en phase avec l'exercice du discernement herméneutique que nous pouvons nous essayer à formuler des jugements quant aux

genres d'autres que nous avons devant nous.

Pour Ricœur, donc, la tâche de la traduction *externe* trouve une correspondance dans le travail de la traduction *interne*. En effet, le problème même de l'identité humaine, comme Ricœur le montre dans *Soi-même comme un autre*, implique la découverte d'un autre dans la profondeur du soi. Cet « autre à l'intérieur » est lui-même pluriel, ce qui veut dire tour à tour l'inconscient, le corps, l'appel de la conscience, les traces de nos relations aux autres êtres humains ou le signe de la transcendance inscrite dans les replis du cœur humain. Cela signifie que la question de l'identité – ou, plus exactement, la réponse à la question « Qui suis-je ? » contient toujours une traduction entre le soi et les autres aussi bien à l'intérieur du soi qu'à l'extérieur du soi. Chaque sujet, comme le dit Ricœur, est un tissu d'histoires reçues et racontées. Et cela fait de chacun de nous une identité narrative qui opère comme auteur *et* lecteur de notre propre vie. Ce qui revient à dire *traducteur* de notre vie.

Nos histoires et notre histoire font toujours partie d'un récit plus vaste que celui dans lequel nous nous trouvons empêtrés. C'est ainsi que le paradigme de la traduction comme transfert d'ici à là révèle sa force quotidienne. « Penser, parler, c'est toujours traduire, même quand nous nous parlons à nous-mêmes, quand nous découvrons les traces de l'Autre en nous-mêmes. Après tout, la langue, comprise comme un attribut singulièrement humain, est toujours associée à une langue spécifique et particulière et à une variété et pluralité de langues. » [\[10\]](#)

La traduction comme modèle politique

Ricœur va jusqu'à suggérer que l'éthos futur de la politique européenne, voire de la politique mondiale, se fonde sur un échange de mémoires et de narrations entre nations différentes.

Car c'est seulement quand nous traduisons, par exemple, nos propres blessures dans la langue de l'autre et que nous traduisons les blessures des étrangers dans notre propre langage, que la cicatrisation et la réconciliation peut commencer [\[11\]](#).

Cela amène Ricœur à son dernier souhait qu'une éthique de la traduction implique un processus d'hospitalité interlinguistique. Le monde est composé d'une pluralité d'êtres humains, de cultures, de langues. L'humanité au pluriel. Ce qui signifie qu'une forme d'universalité qui se veut légitime devrait toujours – si le modèle herméneutique de la traduction est bien suivi – trouver une pluralité équivalente. La tension créatrice entre l'universel et le pluriel garantit que la tâche de la traduction est sans fin. Le dernier mot du dernier grand livre publié de Ricœur, *Mémoire, histoire et oubli*, est « inachèvement » [\[12\]](#). Et cela est révélateur. Car c'est reconnaître que la traduction, comprise comme un travail perpétuel, est un signe non pas d'échec mais d'espoir. L'« homme faillible » trouve une nouvelle vocation comme « homme capable ».

Je voudrais conclure, maintenant, avec des remarques sur l'évaluation des implications *éthiques* de la traduction comme modèle herméneutique de l'existence. Dans « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », Ricœur distingue cinq fonctions éthiques de la traduction [\[13\]](#).

a) Une herméneutique de la traduction fournit, en premier lieu, une base pour une *éthique de l'hospitalité linguistique*. Cela requiert, dit Ricœur, d'« assumer, en imagination et en sympathie, l'histoire de l'autre à travers les récits de vie le concernant » [\[14\]](#). On peut découvrir, dans l'échange de témoignages et de mémoires entre des gens de traditions culturelles différentes, un transfert salutaire qui nous permet d'accueillir l'histoire de l'autre, de l'étranger, de la victime, de l'oublié.

b) Deuxièmement, une telle herméneutique appelle une *éthique de la traduction flexible*. C'est un défi pour les cultures de constamment résister à la menace de la réification lorsqu'un

événement fondateur historique ou mythique est promu en dogme fixe. Nous pouvons y résister en montrant comment chaque événement peut être raconté de façons différentes par des générations différentes ou des narrateurs différents. Non que tout devienne alors relatif et arbitraire. Au contraire, les luttes et les souffrances dans tout acte fondateur, par exemple, appellent à la compassion et à la justice ; et le meilleur moyen d'y arriver est souvent de solliciter l'empathie avec l'étranger et l'adversaire en permettant une pluralité de perspectives narratives. Les recoupements qui résultent peuvent nous mener alors à ce que Gadamer appelle une « fusion d'horizons » où divers horizons de conscience peuvent enfin trouver un terrain partagé ^[15] – à savoir, un transfert réciproque entre des esprits opposés.

« L'identité d'un groupe, d'une culture, d'un peuple, d'une nation n'est pas celle d'une substance immuable, ni celle d'une structure fixe, mais bien celle d'une histoire racontée. Or les implications contemporaines de ce principe de l'identité narrative sont loin d'être aperçues ; une conception figée, arrogante, de l'identité culturelle empêche d'apercevoir les corollaires évoqués plus haut de ce principe, à savoir la possibilité de réviser toute histoire transmise, et celle de faire place à plusieurs histoires portant sur le même passé. » ^[16]

Ce mode d'attention aux histoires autres que les nôtres – favorisé par une traductibilité interculturelle – s'allie bien à la vertu du détachement vis-à-vis de nos propres attachements obsessifs à ce qui est « mien » et « nôtre ».

c) Cela nous mène à un troisième principe éthique de la traduction, celle de la *pluralité narrative*. Le pluralisme ici ne veut pas dire manque de respect pour la singularité et le caractère unique d'un événement particulier (historique, culturel, religieux). On pourrait même dire qu'il apporte à notre conscience une telle singularité, surtout si la provenance culturelle, géographique ou historique nous est étrangère.

« *Raconter autrement* n'est pas contraire à une certaine piété historique, dans la mesure où la richesse inexhaustible de l'événement est honorée par la variété des récits qui en sont faits, et par la compétition que cette variété suscite. » ^[17] Des perspectives multiples ne trahissent pas la spécificité d'un événement historique. Au contraire, elles témoignent d'une façon éloquente de son inexhaustible richesse. Ce témoignage fidèle peut en fait s'approfondir quand nous élargissons le cercle des références pour inclure d'autres perspectives. Ricoeur précise : « Cette capacité à raconter les événements fondateurs de notre histoire nationale trouve un renfort dans l'échange des mémoires culturelles. Cette capacité d'échange a pour pierre de touche la volonté de partager symboliquement et respectueusement la commémoration des événements fondateurs des autres cultures nationales ainsi que ceux de leurs minorités ethniques ou de leurs confessions religieuses minoritaires. » ^[18] Ce point concerne, il faut le signaler, autant les événements de la douleur et du trauma que les événements de la fierté et de la célébration.

d) Une quatrième fonction éthique de la traduction est la *transfiguration du passé*. Il s'agit, ici, d'une reprise créatrice des promesses non tenues du passé. Elle nous permet, par exemple, de réagir face à nos « dettes envers les morts », de nous efforcer de leur donner une parole. L'idée derrière les témoignages de tolérance est, alors, d'essayer de donner un *futur au passé* en s'en souvenant d'une façon plus attentive, sur les plans éthique et poétique. Un aspect central de la traduction des traditions est la tâche de discerner les promesses du passé qui *n'ont pas encore* été honorées. Car « le passé, en effet, n'est pas seulement le révolu, ce qui a eu lieu et ne peut plus être changé ; il est vivant dans la mémoire grâce aux flèches de futurité qui n'ont pas été tirées ou dont la trajectoire a été interrompue » ^[19]. En d'autres termes, les traductions du passé peuvent actuellement donner un futur non réalisé au passé. Car, comme Ricoeur nous le rappelle, l'émancipation du « futur inaccompli du passé est le bénéfice

majeur qu'on peut attendre du croisement des mémoires et de l'échange des récits » [\[20\]](#) . C'est surtout les événements fondateurs d'une communauté particulière, nationale, politique ou religieuse – qu'ils soient traumatiques ou émancipatoires – qui exigent d'être relus d'une manière critique. Et, ce faisant, il se peut que nous libérions les possibles et les attentes que le déroulement subséquent de l'histoire a oubliés ou trahis. Le fondamentalisme et le dogmatisme idéologiques sont d'autres termes pour une telle trahison. C'est pourquoi la tolérance herméneutique appelle une écoute spéciale, une pratique particulière de l'imagination accordée aussi bien aux moments décisifs de la souffrance ou de l'espoir qu'à la variété et à la complexité des témoignages et des réponses textuelles à ces événements, qui ont souvent été oubliés dans l'Histoire officielle. « Le passé est un cimetière de promesses non tenues, qu'il s'agit de ressusciter à la façon des ossements de la vallée de Josapha dans la prophétie d'Ézéchiél. » [\[21\]](#)

e) Un cinquième et dernier moment dans l'herméneutique de la traduction est le *pardon*. Si l'empathie et l'hospitalité envers les autres est un pas essentiel dans une éthique de la non-violence, il y a quelque chose de plus – quelque chose qui demande qu'on aille au-delà de l'imagination narrative dans la direction du pardon. En bref, la traduction mutuelle des mémoires de la souffrance demande plus que de la sympathie (bien que celle-ci soit essentielle pour qu'il y ait justice). Et ce quelque chose d'« extra » implique le pardon dans la mesure où le pardon veut dire effacer la dette. Ici l'ordre de la justice et de la réciprocité peut être suppléé, mais non remplacé, par celui de la charité et du don. Un tel pardon demande une grande patience, une pratique, mise à l'épreuve par le travail de deuil et de détachement (*Durcharbeitung*). Mais ce n'est pas un pardon oublieux ou négligent. L'amnistie ne peut jamais être fondée sur l'amnésie. Elle se souvient de nos dettes envers les morts tout en introduisant quelque chose d'autre, quelque chose de difficile au point d'être impossible, mais quelque chose d'autant plus

important pour cette raison même. On peut penser, avec Ricoeur, à Willy Brandt agenouillé à Varsovie, à la demande d'être pardonné prononcée par Havel parlant aux Allemands des Sudètes, à la visite de Sadate à Jérusalem, et aussi au refus d'Hillesum de haïr ses persécuteurs, au dialogue de David Hume avec Gerry Adams et l'IRA. Ou à certains survivants du 11 septembre qui ayant été témoins de ce qu'ils ont vu, ou qui ayant perdu des proches, ont malgré tout refusé d'appeler à la vengeance.

De tels moments d'échanges imprévus entre adversaires sont des jalons dans l'herméneutique de la traduction où une *éthique de la justice* est touchée par une *poétique du pardon*. L'une ne peut et ne doit pas remplacer l'autre. La justice et le pardon sont d'une importance capitale dans notre réponse à la souffrance. Tous deux sont nécessaires. Et, comme nous le rappelle Ricoeur, si la charité dépasse par moments la justice, « on doit se garder de la substituer à la justice ». La charité reste un surplus ; et c'est « ce surplus de compassion et de tendresse qui est susceptible de donner à l'échange des mémoires sa motivation profonde, son audace et son élan » [22]. Le surplus, mis en évidence dans le pardon, demande sans cesse encore plus de traduction. Il est ce qui rend l'impossibilité du pardon possible. C'est pourquoi, comme l'observe Julia Kristeva, « pardonner est tout autant infini que c'est répétitif » [23].

Dans l'acte difficile du pardon, l'empathie de la traduction entre le soi et l'autre doit toujours rester attentive à la demande de justice. Le pardon ne peut pas oublier la contestation, pas plus que l'amour ne peut oublier l'action.

Notes du chapitre

[1] ↑ Paul Ricoeur, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 21 et s. ; trad. Eileen Brennan, *On Translation*, London - New York, Routledge, 2006, p. 11 et s.

[2] ↑ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984.

[3] ↑ Dominico Jervolino, « The hermeneutics of the self and the paradigm of translation », conférence présentée au Colloque international sur la traduction à Rome,

avril 2004, p. 6. Je dois beaucoup à mon collègue Jervolino pour plusieurs références qui suivent ; voir aussi son introduction à *La traduzione : una sfida etica*, Brescia, Morcelliana, 2001, et Paul Zumthor, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Le Seuil, 1997.

[4] ↑ Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.

[5] ↑ P. Ricœur, *Sur la traduction*, *op. cit.*, p. 19-20.

[6] ↑ George Steiner, *After Babel : Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975. Pour une analyse excellente de l'aspect ontologique de la traduction, voir John Sallis, *On Translation*, Bloomington (Indiana), Indiana University Press, 2002.

[7] ↑ D. Jervolino, « The hermeneutics of self and the paradigm of translation », *op. cit.*, p. 8 ; voir aussi D. Jervolino, « Translation as paradigm for hermeneutics and its implications for an ethics of hospitality », *Ars Interpretandi*, n° 5, 2000, Munster, Lit Verlag, p. 57-69.

[8] ↑ Les huit paragraphes de la section qui suivent ont été traduits de l'anglais par Patrick DiMascio.

[9] ↑ Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris, PUF, 1997, p. 9. Voir également dans ce texte (p. 12-14, 38-39) les autres remarques que Ricœur a faites au sujet de la critique levinassienne de la mémoire narrative et historique.

[10] ↑ D. Jervolino, « The hermeneutics of self and the paradigm of translation », *op. cit.*, p. 9, et « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur : le paradigme de la traduction », *Archives de philosophie*, n° 4, 2004, p. 659-668.

[11] ↑ Paul Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », in *Imaginer l'Europe*, éd. Peter Koslowski, Paris, Le Cerf, 1992, p. 109-116 ; « Reflections on a new ethos for Europe », in *Paul Ricœur : The Hermeneutics of Action*, éd. Richard Kearney, London, Sage, 1996, p. 4-5.

[12] ↑ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 657 ; trad. David Pellauer, *Memory, History and Forgetting*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

[13] ↑ Paul Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe », *op. cit.*, p. 107 et s.

[14] ↑ *Ibid.*, p. 110 ; une autre tentative pour trouver une sagesse pratique comme alternative à la réponse paniquée contre la terreur voir Corey Robin, « Reason to panic », in « Fear itself », un numéro spécial de *The Hedgehog Review*, n° 5/3 (Fall), 2003, p. 62-80.

[15] ↑ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London, Sheed & Ward, 1975, p. 273 et s.

[16] ↑ P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », *op. cit.*, p. 111.

[17] ↑ *Ibid.*

[18] ↑ *Ibid.*

[19] ↑ P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », *op. cit.*, p. 112. Voir aussi P. Ricœur, « Memory and forgetting » et « Imagination, testimony and trust », in *Questioning Ethics*, éd. Mark Dooley and Richard Kearney, London - New York, Routledge, 2004, p. 5-11. Voir aussi, au sujet de la remémoration critique et empathique, R. Kearney, « Nattive and the ethics of remembrance », in *Questioning Ethics*, *op. cit.*, p. 18-30.

[20] ↑ P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », *op. cit.*, p. 112. Voir aussi

Frank Clooney, *Hindu God, Christian God*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 26-27.

[21] ↑ P. Ricœur, « *Quel éthos nouveau pour l'Europe ?* », *op. cit.*, p. 112.

[22] ↑ *Ibid.*, p. 115.

[23] ↑ Julia Kristeva, « Forgiveness », *PMLA*, n° 117/2, 2002, p. 282, cité par Kelly Oliver dans « Forgiveness and Subjectivity », *Philosophy Today*, n° 47/3, p. 280.