

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 10 • N.º 19 • MARÇO 2001

L'HERMENEUTIQUE DU PATIR ET DU SOUFFRIR DANS LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION DE P. RICOEUR

GILBERT VINCENT

Resumo: Este artigo procura analisar os textos tópicos de P. Ricoeur que permitem compreender a integração do sofrimento no âmbito de uma filosofia da acção. Visa-se simultaneamente mostrar como a análise ricoeuriana do sofrimento questiona, de modo frontal, a tradicional oposição entre juízos de facto e juízos de valor. O trabalho ocupa-se de dois textos absolutamente fundamentais: o primeiro tomo da *Philosophie de la Volonté*, intitulado *Le volontaire et l'involontaire*, e a obra mestra *Soi-même comme un autre*. A continuidade entre estas duas obras, separadas no tempo por um período de cerca de 40 anos, é procurada e descoberta na estrutura intersubjectiva do existir, núcleo de voluntário e involuntário, na constituição simbólica e relacional do corpo-próprio, verdadeiro espaço de experiência do sofrer e fundamento autêntico de uma análise antropológica que desemboca na reflexão ética e exige uma indagação sobre o sentido da moral, da justiça e do perdão.

Palavras-chave: Hermenêutica, sofrimento, Paul Ricoeur

I. Introduction: anthropologie, phénoménologie et éthique

Sous le titre de cette étude s'énonce un projet composite dont les motivations principales sont les suivantes:

- a) rappeler certaines analyses de Ricoeur visant à intégrer le souffrir à une philosophie de l'action. Ces analyses prennent un relief tout particulier dans le contexte des représentations et pratiques communes actuelles où, s'il n'est pas nié, le souffrir est cependant considéré à part de l'agir, presque dissocié de lui, cette dissociation favorisant la représentation d'une société duale où seraient réservées, aux uns la grâce de l'initiative, aux autres la disgrâce de l'incapacité à faire plus que subir;

- b) observer, chez Ricoeur même, le travail de pensée dont dépend un concept d'intersubjectivité opposable à la représentation dissociée évoquée à l'instant. A ne considérer que ses expressions les plus distantes chronologiquement, le premier tome de la *Philosophie de la volonté*, intitulé: *Le volontaire et l'involontaire*¹, paru en 1949, et *Soi-même comme un autre*², paru en 1990, on constate que le travail de conceptualisation aboutit à d'incontestables enrichissements descriptifs et réflexifs, mais au prix de certains déplacements, voire d'orientations théoriques dont la nouveauté risque, semble-t-il, de menacer la cohérence intime du projet herméneutique;
- c) souligner, après Ricoeur, les vertus d'une triple tradition d'intelligibilité de l'agir humain: tradition scientifique d'objectivation; tradition philosophique, réflexive; enfin, tradition littéraire, voire religieuse (l'une et l'autre réunies sous l'enseigne du «poétique»), à fonction plus heuristique, accompagnant la prospection de possibilités d'exister plus ou moins inédites. Ces traditions, Ricoeur n'a cessé de le rappeler, coexistent, certes, mais sur un mode plus conflictuel que pacifique, et ce type de coexistence rend possible, sinon inévitable, l'exercice de la critique mutuelle; critique, en particulier alimentée par une généralisation anthropologique des phénomènes de violence et de domination, à l'adresse de l'éthique, assimilée à un angélisme ou à un idéalisme plus velléitaires ou réactifs que véritablement actifs; à l'inverse, critique inspirée de motifs éthiques mettant en cause l'alibi anthropologique d'une généralisation de l'indifférence voire d'une banalisation des stratégies individuelles ou corporatistes de maximisation d'intérêts, banalisation entraînant une moindre acceptation des exigences de solidarité et la raréfaction des ressources, éthiques en premier lieu, favorisant l'action «en commun»;
- d) revenir, avec Ricoeur, sur l'opposition trop convenue entre jugements de fait et jugements de valeur; opposition qui, en justifiant la dissociation an- ou anti-herméneutique de l'anthropologique et de l'éthique, justifie, au mieux, la thèse d'une différence entre visées du vrai et du juste; encourage, au pire, une ostracisation réciproque dont les expressions abondent chez Nietzsche, d'après qui le vrai, non moins que le juste, serviraient de cache-misère destiné à oublier l'arbitraire foncier de toute représentation.

¹ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1949.

² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

Le phénomène de la souffrance n'interroge-t-il pas le bien-fondé de l'opposition mentionnée à l'instant entre jugements de fait et jugements de valeur? La souffrance est, assurément. Mais si elle n'est pas une illusion, elle ne saurait pour autant être tenue pour une réalité brute, face à laquelle la résignation serait la seule attitude éthiquement recommandable. Phénoménologiquement, la souffrance se vit comme l'insupportable; comme ce qui, étant, ne devrait pas être; comme un scandale ontologique donc, en sorte qu'on ne saurait prétendre que la souffrance a un sens, que ce sens lui est immanent. La souffrance est excentrique, exorbitée par rapport au sens: insensée. Pourtant, aussi insensée soit-elle, elle reste tangente au sens, l'exigence de sens étant symboliquement et éthiquement première, tout comme, anthropologiquement, l'agir est premier. Le mal du souffrir, qualitativement différent du mal «ontologique» ou «cosmologique», révèle un défaut de sens dont l'intensité scandaleuse augmente et culmine lorsqu'il s'agit de la souffrance d'une victime, c'est-à-dire lorsque l'un-pour-l'autre, qui définit la condition intersubjective d'une commune humanité, d'une commune appartenance à un monde éthiquement sensé, s'abîme dans un processus décréatif dont le premier pas est l'indifférence de l'un-sans-l'autre, avant le stade de l'un-contre-l'autre. Le souffrir n'équivaut pas (ainsi que ce serait le cas si, avec la souffrance, on avait affaire à un «jugement de fait») à une extinction de cette exigence de sens où tout «jugement de valeur» prend «normalement» sa source: au contraire, il révèle cette exigence, il l'aiguise en tant que principe de toute générosité, de toute présence à l'autre - par rapport à laquelle la présence à soi n'est qu'un corollaire «pratique», inconvertible en la thèse ontologique de la primauté d'Ego.

Les diverses motivations énoncées ci-dessus vont certes guider notre choix et notre interprétation des textes les plus topiques de Ricoeur. Reste pourtant que ces textes - les familiers de l'oeuvre de Ricoeur, comme de toute oeuvre forte, le savent assez - ont une charge signifiante propre et, d'abord, une texture, une architectonique aussi singulière que complexe; c'est pourquoi, aussi désireux soit-on de défendre, en tant que lecteur, sa propre autonomie interprétative, on se trouve d'abord subjugué par eux, forcé de les accompagner patiemment dans leur arpentage de réalités peu ou mal connues, avant de pouvoir soi-même commencer, soit à localiser les points de plus grande résistance du réel, soit à identifier certains embarras discursifs. Toujours est-il que, même lorsque l'appropriation paraît s'effacer au profit de la critique, la lecture, produit, tout à la fois, de la patience et des impatiences du lecteur, dénonce le caractère simpliste de l'alternative de la répétition et du (re)commencement. Disons-le donc d'emblée: notre étude restera largement propédeutique, acheminement vers

une textualité en laquelle nous découvrons les ressources discursives nécessaires non seulement à l'exploration d'un domaine de réalité - l'agir et le souffrir, en l'occurrence - mais encore à une interrogation sur l'organisation catégorielle mise en oeuvre ou sur certaines perspectives méta-catégorielles (telle, on y reviendra, celle qui concerne le lien entre le pâtir et le souffrir),

Comment situer, l'un par rapport à l'autre, les deux ouvrages qui vont retenir notre attention? Rappelons que, de ces deux entreprises, la première d'apparence plus anthropologique, la seconde d'orientation éthique plus marquée, Ricoeur lui-même rappelle, dans *Réflexion faite*³, qu'il s'agit de contributions à une *théorie de l'action*. Mais, est-il précisé, la première paraît plus limitée, puisque centrée avant tout sur le problème de l'intention ou du «projet», tandis que la seconde semble mieux accordée au souci, dont le vocable même d'action témoigne, de l'affirmation et de l'effectuation de la volonté, de son «insertion dans le cours des choses» et de sa «manifestation publique». A cette première différence d'accent, selon Ricoeur encore, s'en ajouterait une autre: «la volonté peut être solitaire (de fait le problème de l'antagonisme avec d'autres volontés n'était aucunement pris en compte dans *Le volontaire et l'involontaire*), non l'action qui implique interaction et insertion dans des institutions et des relations de coopération ou de compétition. En ce sens, action dit plus que volonté»⁴.

Notre objectif n'est pas de proposer à notre tour une explication originale de cette double différence, dont Ricoeur, toujours dans le même texte, affirme qu'elle témoigne d'un double affermissement du projet herméneutique, d'une part grâce à une confrontation positive avec les sciences (la relation fameuse entre comprendre et expliquer étant non d'allergie mais de complémentarité), d'autre part grâce à la prise en considération des recherches en philosophie analytique et, tout d'abord, en analyse du langage ordinaire, où la distinction entre sémantique et pragmatique s'avère décisive et féconde, justifiant l'importance exceptionnelle des actes de discours au sein d'une théorie de l'agir. Dans les prochaines pages, nous nous proposons de revenir sur les différences soulignées par Ricoeur afin d'en examiner les enjeux du point de vue général d'une compréhension de la condition intersubjective de l'exister et du point de vue plus spécifique ou «crucial» du souffrir.

L'hypothèse guidant notre examen pourrait être formulée comme suit: sans sous-estimer le poids des différences relevées par Ricoeur entre ses deux oeuvres majeures, ne pourrait-on pas, plus que leur auteur ne l'a fait

³ P. Ricoeur, *Réflexion faite*, Editions Esprits, 1995.

⁴ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1949, p. 52.

dans le passage déjà cité de *Réflexion faite*, insister sur la continuité de l'une à l'autre, sur leur proximité même, en mettant en relief l'apport ancien du *Volontaire...*, à une réflexion audacieuse sur l'intersubjectivité? Une telle accentuation ne rendrait pas vaine, au contraire, une interrogation sur une différence que nous formulerions ainsi: alors que, dans le premier ouvrage, on a affaire à une réflexion d'allure transcendantale - à partir d'indices empiriques et de leur interprétation anthropologique - sur les conditions intersubjectives d'existence de tout sujet, dans *Soi-même...*, l'intersubjectivité n'ayant plus à être établie, l'attention, plus clairement éthique, peut se porter sur les différentes formes d'attestation subjective de l'irrécusable présence de l'autre, voire de sa préséance morale.

Parler de souffrance, c'est subsumer sous un vocable unique, mais qui reste polysémique - de là que, comme à propos de l'agir (auquel Ricoeur réserve cette expression), on soit tenté de parler d'«unité analogique» -, la multiplicité de ces marques d'altérité et, surtout, d'altération, à travers lesquelles les atteintes à l'intersubjectivité confinent souvent au tragique. Mais parler de souffrance, c'est se référer à un «objet» paradoxal qui représente un réel défi pour la description phénoménologique, qui la force à consentir à une forme inédite de voisinage avec l'éthique. Pourquoi en effet ce voisinage? Le pâtir, ou plus généralement les formes de passivité affectant l'existence, ne met pas radicalement en cause les ressources descriptives de la phénoménologie, incitée par son concept de conscience intentionnelle à prendre le projet pour norme de l'agir et à rejoindre le pâtir comme une forme dégradée, mais non nulle, de l'action - ainsi Sartre, dans sa théorie des émotions: le sujet «se» choisit défaillant -. Pourquoi alors l'éthique? Celle-ci ne saurait rivaliser directement avec la phénoménologie, en se plaçant sur son premier terrain d'élection, l'étude des phénomènes de perception. Elle complète moins la description qu'elle ne la déborde, de la même façon que l'ouïr déborde le voir. Or l'éthique déborde ou supplémente le phénoménologique, non seulement en raison du pâtir, mais encore en raison du souffrir qui, dirions-nous, diffère davantage du premier que Ricoeur ne paraît prêt à l'admettre ou, l'admettant, à en tirer toutes les conséquences. Pour l'heure, contentons-nous, en une formule prudente, de dire que, dans le souffrir, le pâtir menace de submerger le sujet, de l'annihiler. La distinction n'est pourtant pas que de degré, ainsi que l'indique cette autre distinction, de première importance chez Walter Benjamin et reprise dans *Temps et récit*⁵, entre vaincu et victime: le vaincu pâtit, certes; mais, avant d'être vaincu, il a accepté de s'engager dans un espace relationnel agonistique en escomptant quelque victoire; la victime,

⁵ P. Ricoeur, *Temps et Récit*, Tome 3, Seuil, 1985.

elle, ne saurait être considérée comme payant le prix de sa présomption; elle paye, dans sa chair, le prix du mépris manifesté par d'autres, combattants et compétiteurs, à l'égard de la justice; elle acquitte, souvent jusque dans sa mort, le coût de leur indifférence vis-à-vis de la part de responsabilité commune contractée par chacun en raison et en vue de son appartenance à un monde commun sensé.

Ces premières notations nous permettent de mieux préciser notre hypothèse de lecture. Il s'agira pour nous de savoir si, à côté de la continuité entre *le Volontaire...* et *Soi-même...* révélée par la présence, ici comme là, de la topique de l'intersubjectivité, il n'y a pas lieu d'établir une autre forme de continuité tenant à ce que, dans *Soi-même...*, les analyses phénoménologiques du volontaire et de l'involontaire auraient pour effet, lointain mais bien réel, que les voix ou modes de l'éthique (optatif, déploration, interdiction) les plus accordés à l'écoute de la souffrance verraient leur importance quelque peu réduite au moment où la réflexion ontologique entre en scène; au moment où, alors qu'elle cherche à déployer une compréhension éthique fine de l'intersubjectivité, elle aboutit à présenter de celle-ci une version trop courte, en quelque sorte, du fait qu'elle s'efforce de lire en continuité le pâtir et le souffrir, rabattant peut-être trop le second sur le premier et justifiant cette mesure - quasi anthropologique - par le primat instamment reconnu de l'éthique sur la morale. En bref, nous chercherons à savoir si, malgré le souci (constitutif du style de sa pensée) affiché par Ricoeur, de ne pas laisser l'intérêt pour les articulations conceptuelles et les complémentarités théoriques l'emporter sur l'attention aux discontinuités et aux oppositions irréductibles, non médiatisables voire aporétiques, *Soi-même...* n'identifie pas trop vite le pâtir et le souffrir et s'il ne réintègre pas trop tôt la morale dans une théorie globale à laquelle une éthique fortement inspirée d'Aristote et de Spinoza donne un tour très affirmatif. Nous nous demanderons finalement si cette situation de relative subordination de la morale ne résulte pas de l'intention de Ricoeur de lier étroitement éthique philosophique et analyse anthropologique, la phénoménologie faisant fonction d'échangeur entre ces démarches, avec ses analyses spécifiques du «corps-propre» et de l'affectivité; la phénoménologie, pourrait-on encore ajouter, ayant vocation d'assumer une telle fonction tant que l'on écarte l'hypothèque du mal pour permettre une description du vivre et de l'intersubjectivité non grevée de présupposés religieux, en lesquels d'aucuns voient de simples préjugés.

2. Intersubjectivité et affectivité

Comme nous l'avons déjà suggéré, une comparaison entre les deux ouvrages majeurs de Ricoeur, du point de vue de leur apport anthropo-

logique respectif à une théorie de l'action, ne nous semble nullement défavorable au premier. Ainsi la comparaison nous pousserait-elle, non à ratifier, mais à refuser le jugement relativement sévère porté sur lui par Ricoeur. Ce que nous nous proposons donc de souligner ici, dans un premier temps, c'est la qualité de la contribution de la *Philosophie de la Volonté* à une réflexion sur l'intersubjectivité, alors même que certaines formulations, en accord avec une perspective centrée sur le volontaire, pourraient parfois laisser croire que la mention fréquente du seul «sujet», voire d'un «je» typique, traduit une sorte de négligence à l'égard de la structuration intersubjective de l'exister. Que la récurrence du vocable de sujet ne préjuge en rien des conclusions d'une analyse phénoménologique rigoureuse; que l'on doive y voir plus l'expression d'un souci d'économie lexicale que la manifestation d'un engagement conceptuel profond en faveur d'un subjectivisme étroit, de nombreux passages de l'ouvrage permettent de l'établir avec toute la clarté souhaitable.

On se souvient peut-être du contenu de l'Introduction Générale, consacrée aux «questions de méthode». Ricoeur y défend l'intérêt d'une description de type phénoménologique tout en reconnaissant que l'application de la «règle d'or» de la phénoménologie husserlienne - «toute conscience est conscience de...» - aux problèmes du volontaire et, surtout, de l'involontaire s'avère particulièrement délicate. L'application de la méthode phénoménologique, dont Ricoeur souligne qu'elle excelle avant tout dans l'analyse des phénomènes de perception et de représentation, est pourtant possible et féconde, soutient-il, même lorsqu'on a affaire à des phénomènes aussi singuliers que ceux relevant du vouloir. L'engagement du philosophe en faveur de cette nouvelle extension de l'aire d'application de la phénoménologie se marque dans la structuration de l'ouvrage, dont les principales parties correspondent aux différentes articulations du «voulu», considéré comme le corrélat noématique de «l'acte de volonté» de la même façon que le perçu est tenu pour le noème de la noèse qu'est la perception même.

L'analyse distingue ainsi trois structures essentielles:

- a) le voulu, en tant que ce que je projette et décide; non certes à partir de rien, mais à partir de motifs qui se présentent sous deux aspects distincts, le second préfigurant déjà diverses autres formes de porosité entre volontaire et involontaire: aspect de motivation stricto sensu, apparent dans les énoncés introduits par «puisque» («puisque tu me le demandes, je te réponds...») et aspect de causalité («parce que tu m'as frappé, je me défends...»). Redisons que «je», dans des expressions comme: «je projette», «je décide»..., n'indique pas qu'un privilège soit accordé à une conception monologique ou à quelque démarche introspective. «Je», c'est moi et toi; toi au moins

- autant que moi; c'est, plus encore, quiconque est capable de dire «je»; capable, donc, de faire siennes les diverses «figures» symboliques sous lesquelles, dans l'histoire de la culture, l'énigme du sujet s'est présentée et a été travaillée.
- b) le voulu en tant qu'inscription du projet dans le réel, par l'action. Ce moment est celui de la motion volontaire, grâce à des «pouvoirs», des capacités et des compétences, qui en sont les moyens. Parmi ceux-ci, par exemple, l'habitude, elle-même à l'inflexion du volontaire (dont elle est une forme contractée) et de l'involontaire (en tant que facteur d'inertie et, bientôt, de résistance).
 - c) l'acte de consentir, d'assumer les limites du projet et de l'exécution volontaire. Avec le consentement, l'opposition, qu'on aurait pu croire irrémédiable, entre le volontaire et l'involontaire (lorsque celui-ci désigne ces réalités du caractère, de l'inconscient et du corps) ne voue pas le sujet à un déchirement tel qu'aucune conciliation ne serait imaginable. Dans le consentement, ce qui semblait facteur d'opacité, voire source de ténèbres, le corps, apparaît comme ce qui donne chair au sujet, ce qui leste sa présence au monde. A l'aune, encore anthropologique mais déjà éthique, du consentement, dire «mon caractère», «mon inconscient», «mon corps» n'est pas absurde. Au contraire, c'est résister à la tentation de nier l'autre en soi, tentation d'une intime défection du soi.

Ricoeur revient avec insistance sur le titre du premier tome de sa *Philosophie de la volonté* pour prévenir une méprise grave à propos de la clause «conjonctive» - «et» - au centre de la formule du titre: «le volontaire et l'involontaire». Selon lui, tenir la description phénoménologique pour possible dans le domaine de «la fonction pratique du Cogito», c'est refuser de tenir l'involontaire pour inintelligible. L'involontaire représente certes un défi pour l'analyse phénoménologique (pour des analyses de style objectiviste, c'est au contraire le volontaire qui fait difficulté !), mais non une inévitable défaite, comme ce serait le cas s'il désignait et consacrait le règne du tout autre (par défaut) en nous. Relever le défi, toutefois, a un prix: il faut réviser à la baisse les prétentions idéalistes engagées dans la représentation d'un sujet existant par et pour soi, d'un sujet transparent à soi, certain de vouloir et de pouvoir ce qu'il veut. Conséquence, mais fruit aussi d'une telle révision: l'opacité en soi peut être reconnue comme l'effet global produit par les traces nombreuses et ineffaçables de l'insinuation de l'involontaire dans la volonté.

«Et», dans l'expression «le volontaire et l'involontaire» désigne donc le régime d'une existence instable et fragile, où le oui et le non (comme, dans la décision, l'acte d'élire un projet et, simultanément, d'exclure

d'autres possibles), l'actif et le passif, forment une unité paradoxale, source de tensions vives dès «ma» naissance, sinon avant. Fidèles à l'intention annoncée par le titre, toutes les analyses de l'ouvrage plaident en faveur d'un déplacement du foyer de l'intelligibilité: non le volontaire seul - car ce serait vouer l'involontaire au non-sens absolu -, mais bien le couple énigmatique qu'il forme avec l'involontaire. Ricoeur déclare ainsi fermement: «Seul est intelligible le rapport du volontaire et de l'involontaire»⁶. Le corollaire de cette affirmation est double; d'une part, le philosophe doit renoncer à la fiction d'une auto-constitution du sujet, pour lequel objectivité, altérité ou adversité ne seraient que les péripéties d'une odyssée grandiose procédant d'Ego et y reconduisant; d'autre part, le savant ne peut pas se contenter de voir dans son propre anti-idéalisme le gage de la totale pertinence de ses modèles épistémiques d'objectivation; il lui faut encore admettre qu'«il n'y a pas d'intelligibilité du pathologique»; non plus, par exemple, que des prétendus automatismes primitifs.

En affirmant que le rapport du volontaire et de l'involontaire est le premier intelligible - mais ne pourrait-on pas plutôt dire que ce rapport est le paradigme de toute intelligibilité dans le champ du «pratique»? - Ricoeur récuse la visée réductionniste de la perspective naturaliste, laquelle escamote le phénomène de *mienneté* en représentant le corps comme un ensemble de données ou de propriétés empiriques, oubliant de ce fait que le corps est d'abord «mon» corps, c'est-à-dire le mode ou le médium de «ma» présence singulière au monde, aux autres et... à moi-même. Symétriquement, Ricoeur est conduit à dénoncer l'idéalisme inspirant un réductionnisme inversé, qui consiste à voir dans le Cogito la source d'actes purs d'auto-position. Pareille critique n'épargne pas Husserl, à qui Ricoeur reproche expressément ces deux choses: d'une part, «l'atmosphère d'intelligibilité sans mystère» de ses analyses⁷; d'autre part, et le reproche est plus grave, «la fameuse et obscure réduction transcendantale», dont il refuse énergiquement de concéder qu'elle soit la compagne obligée de la «réduction eidétique». A cette dernière, à elle seule, parce qu'il y voit une méthode prometteuse, il accorde le meilleur accueil (tout comme, plus tard, il acceptera la méthode structuraliste mais sans pour autant souscrire à la métaphysique qui, chez Lévi-Strauss par exemple, s'en recommande). Qu'est-ce donc que la «réduction eidétique»? «La mise entre parenthèses du fait et l'affleurement de l'idée, du sens», déclare Ricoeur en un énoncé lapidaire, certes, mais qui, équivoque, pourrait laisser supposer, à tort, que

⁶ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1949, p. 8.

⁷ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1949, p. 17.

la méthode phénoménologique cautionne une profonde indifférence à l'égard des faits alors qu'il s'agit, avec elle, de redécrire les «phénomènes eux-mêmes», rendus à leur propre «eidos», à leur propre domaine ou régime de signifiante; ce, au prix d'une mise entre parenthèses drastique des croyances, représentations et préjugés - y compris de ceux bénéficiant de la meilleure réputation scientifique - conférant à la doxa une valeur d'évidence et assimilant précipitamment les faits à ces évidences.

Ricoeur choisit donc de cheminer avec le Husserl le plus rigoureux, quant à la méthode, et de délaissier le Husserl le plus aventureux, dont la pensée spéculative ne parviendrait pas à rompre avec la tradition de l'idéalisme. Ce choix va de pair avec la décision de prendre appui sur une philosophie stylistiquement différente, celle de Gabriel Marcel, plus attentive au «sens de l'existence incarnée», plus respectueuse des vocables dont nous avons raison d'user lorsque nous parlons de projet, de situation ou de motivation etc, mais qui résistent cependant à nos efforts pour en faire les vecteurs d'une intelligibilité sans reste: l'opacité est non seulement une caractéristique de notre rapport à «notre» corps, mais également une caractéristique du rapport de la pensée au langage commun; y compris à la métaphore, ce précipité de l'intuition; y compris à maintes autres expressions qui, en contrepartie probablement de leur vertu heuristique, excèdent notre capacité à fournir la certification de leur teneur conceptuelle. De ces vocables, nous ne saurions nous passer: ils sont, écrit Ricoeur, «les index d'une expérience vive qui nous baigne, plutôt que les signes de la maîtrise que notre intelligence exercerait sur notre condition d'hommes»⁸. Et l'herméneute en Ricoeur d'ajouter que les notions les plus philosophiquement recommandables adhèrent à un terreau symbolique, à une précompréhension métaphorique dont le sens ne passe pas entièrement dans le discours le plus attaché à la transparence et à la rigueur.

Avec la mention liminaire d'une double paternité, celle de Husserl et celle de Marcel, on n'a pas affaire à cet éclectisme douteux, paresseux ou lâche intellectuellement, contre lequel Ricoeur n'a jamais cessé de protester dans tous ses travaux. L'herméneutique perdrait une grande part de sa validité intellectuelle si, à son école, on n'apprenait pas à respecter la teneur singulière de thèmes et de thèses d'origines diverses, que leur inscription discursive spécifique empêche de rapprocher et, surtout, de confondre précipitamment. Aussi, dans l'aveu de ce qu'il reconnaît comme la double filiation de son projet philosophique, s'agit-il principalement pour lui de corriger un style, un tour de pensée, par un autre; d'adopter, avec

⁸ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1949, p. 20.

Husserl, un style qui «excelle dans les distinctions» et, avec G. Marcel, un style qui excelle dans les enjambements. La synthèse des deux styles étant impossible, la réflexion échoue sur le seuil de la synthèse; elle s'apparaît donc comme brisée, d'une brisure dans laquelle on peut discerner un écho de celle du Cogito pratique, blessé car à jamais incapable d'effacer ou de surmonter toute distance entre le désir et la décision, entre le projet et la motion, entre la nécessité et le consentement etc.

A G. Marcel, à son «sens du mystère» - à sa façon de récuser ou d'interroger les leçons d'un naturalisme avec lequel la mise en problèmes, l'objectivation, équivaut à congédier le sens du mystère -, Ricoeur doit d'avoir su prêter une attention toute particulière au phénomène du «corps propre». Avec Marcel, en effet, on a affaire à un mode de description grâce auquel il devient possible de résister au dualisme cartésien, dans lequel le souci de distinguer triomphe; du coup, on évite de donner une caution philosophique à «la prétention cachée en toute conscience: (...) son vœu d'auto-position, pour accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même»⁹.

La dernière partie de cette citation est remarquable puisque, annonçant des formules apparentées de *Soi-même...*, elle ne dénonce pas la figure du sujet, mais seulement sa figuration spéculaire, quasi tautologique, correspondant à la représentation fantasmatique de la mêmeté ou de l'a-séité. Avec «soi», la compagnie n'est pas forcément infernale; mais, en deçà même de toute qualification, elle n'est possible que parce que, et pour autant que le «soi» est pluriel, que cette pluralité est faite de l'écho en «soi» de la compagnie de divers types d'autres, des proches, certes, mais aussi les autres de ces autres, des lointains «réels», voire imaginés.

Une lecture fine du texte de Ricoeur révèle que la mention de cet «objet» singulier qu'est le corps propre s'accompagne d'une précision, si ce n'est d'une correction terminologique: le concept plutôt phénoménologique de «conscience» cède la place au concept de «sujet», compris à la lumière du concept d'intersubjectivité, lequel désigne le pouvoir instituant d'une structure relationnelle anthropologiquement première. Avec la mise au premier plan du corps-propre et de la subjectivité, n'aurait-on pas déjà affaire à une avancée notable, discrète mais décisive, en direction d'une pensée de l'action échappant à cette focalisation excessive sur la volonté que, dans *Réflexion faite*, Ricoeur disait regretter? C'est bien ce que paraît suggérer et confirmer la remarque suivante, selon laquelle faire droit au «corps propre», c'est refuser de concerver Ego d'une façon peu ou prou

⁹ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1949, p. 17.

monadique, telle que «la conscience de soi» primerait «l'accueil de l'autre». On pourrait toutefois objecter que ce refus paraît aller de pair avec une certaine hésitation à reconnaître pleinement le phénomène de l'intersubjectivité: en réhabilitant le corps propre, en soulignant la mienneté du corps, quelque étrange que soit cette mienneté, est-il tellement certain que, même si l'on ne souscrit pas à une thèse solipsiste, on ne continue pas d'attribuer à Ego un droit de préséance certain, patent dans la forme active de l'accueil, forme sur laquelle, ici même, Ricoeur met l'accent et sur laquelle il insistera plus encore lorsqu'il s'opposera à la thèse lévinassienne d'une primauté absolue de l'autre sur le même? En réalité, l'objection ne tient pas, ainsi qu'on peut le vérifier à la lecture de la description qu'esquissent les premières pages de l'Introduction, qui traduisent l'intention de faire plus, autre chose, qu'aménager, par simple dilatation, le cercle d'une mienneté au centre duquel se retrouverait l'instance privilégiée de la conscience. De façon quelque peu abrupte, en effet, Ricoeur déclare que «le corps propre est le corps de quelqu'un, le corps d'un sujet, mon corps et ton corps»; donc, le corps en quelque sorte anégologique de tout sujet. La suite du propos confirme que dire «sujet» n'est pas une autre façon de continuer à désigner la conscience, que c'est au contraire une manière de reconnaître l'inscription de tout sujet dans une intersubjectivité constituante et continuellement nourricière. Le propos insiste en effet sur la priorité, tant anthropologique qu'épistémique, du «corps en deuxième personne», en lequel «je» découvre, irréductible à l'observation de quelque corps-objet, l'attestation d'une vie autonome, avec ses affects et ses visées: «je lis sur lui (ce corps en deuxième personne) la décision, l'effort et le consentement». Qu'est-ce à dire, sinon peut-être que le vouloir même - longtemps référé à l'intentionnalité pratique d'un Ego expansionniste, voué à étendre le plus possible son pouvoir sur le monde - procède d'autrui, par réflexion; d'autrui, en qui, de façon primordiale, le «je» découvre ce qu'est vouloir - de même, sans doute, que la «possibilité» (au sens de permission) du vouloir; de même, encore, que la difficulté de vouloir et de pouvoir ce qu'on veut?

Le vocable de «conscience» ne disparaît certes pas entièrement de la description de l'intersubjectivité nourricière, prévenante. On ne peut toutefois pas s'y tromper: l'analyse fait droit à un dialogisme foncier (le mot «dialogisme» n'apparaîtra que dans *Soi-même..*) qui excentre le «sujet» du foyer idéal - ou idéalisé - de la conscience et annonce la thèse du primat de l'autre sur le même, de la dilatation cordiale, affective et symbolique, du soi sous l'effet d'une altérité qui est inspiratrice avant d'être menaçante. Ainsi devons-nous lire le remarquable énoncé suivant: par «récurrence» de la conscience d'autrui sur ma conscience, cette dernière «se transforme profondément: je me traite moi-même comme un toi qui, dans son

apparence externe, est expression pour autrui; dès lors, me reconnaître moi-même, c'est anticiper mon expression pour un toi». De toute évidence, ce genre de propos s'inscrit en faux contre le privilège épistémologique de la fameuse introspection. Notons-le cependant, il n'apporte pas pour autant son appui à la démarche d'objectivation naturaliste, suspectée, elle aussi, de faire l'impasse sur l'intersubjectivité en tant que condition première, non seulement de toute existence, mais encore de toute expressivité et de toute intelligibilité: l'objectivation naturaliste n'aboutit-elle pas en effet à assimiler, de façon brutalement réductrice, des expressions «personnelles» à des indices, ceux-ci référés à une entité anonyme, siège de comportements quelconques de mieux en mieux simulables par des modèles aussi puissants que puissamment réducteurs? L'objectivation n'aboutit-elle pas, en particulier, à naturaliser le manque, à le fixer comme besoin mesurable en refusant de prêter attention au travail de symbolisation par lequel le besoin est intersubjectivement identifié et par lequel il devient le «chiffre» d'un désir capable de faire du manque le pré-texte d'une demande adressée à autrui?

Pour mieux marquer la continuité entre ces notations et les analyses savamment orchestrées par *Soi-même...*, il n'est pas nécessaire de solliciter exagérément le propos de Ricoeur. Il suffit de prêter attention à la façon dont, dans l'étude sur la volonté, la conceptualisation gravitant autour du vocable de «conscience» se trouve limitée, presque tenue en échec, par cette autre, dont le concept d'intersubjectivité est la pièce maîtresse, relative au couple conceptuel que forment subjectivité et intersubjectivité. «Presque»: cette réserve vise à signaler que le poids de la phénoménologie suffit à empêcher que le mouvement de désaffection signalé aille jusqu'à la complète disparition du vocable équivoque de «conscience». Les deux conceptualisations diffèrent l'une de l'autre, même s'il arrive qu'elles échangent certains termes. La différence tient, pour l'essentiel, à la découverte de la structure de l'intersubjectivité; c'est celle-ci qui conduit à renoncer à la représentation d'un espace de gravitation dont Ego serait le centre, où tout ramènerait à lui, d'où rien ne sortirait qui ne soit destiné à y faire retour, le comblant alors pourtant que rien ne saurait jamais véritablement lui manquer, sinon les preuves de sa propre surabondance. Le travail de rectification conceptuelle s'opère et se marque, chez Ricoeur, à travers de multiples notations relatives au décentrement de la conscience. «Sujet» ne désigne donc pas la même entité que «conscience», car il en va avec le premier d'un excentrement fondamental ou, si l'on préfère, d'un décentrement anthropologique et symbolique dont l'intersubjectivité est la source. Ce décentrement est la condition de possibilité de tout accueil; il rend possible le désintéressement grâce auquel le sujet participe à ce que Kant appelait «royaume des esprits», où intersubjectivité et institutions,

rapports interpersonnels et rapports de chacun avec tous, témoigneraient de la victoire partagée, pacifique et pacifiante, remportée par l'oubli de soi sur le règne des forces séparatrices et antagoniques logées à l'enseigne d'Ego.

Insister sur le décentrement par lequel prend intersubjectivement naissance le sujet, c'est mettre l'accent, non sur quelque castration première, mais sur la primauté de la relation par et pour l'autre. Parler de primauté à propos de cette double relation, au carrefour de l'anthropologique et de l'éthique, n'implique toutefois pas que le sujet soit un pur effet, ni (pour reprendre de façon un peu détournée le signifiant rendu célèbre par Lévinas) une «trace» de l'autre: la relation institue en effet le sujet comme sujet capable et, tout particulièrement, capable d'initiative. Elle sous-tend donc et, à proportion de son effectivité, instruit la capacité du sujet à répondre de l'autre en tant qu'autre (non en tant qu'identifié à un corps-objet, somme de ces prétendus besoins «naturels» dont la fausse évidence n'a d'égale que la surdité au désir d'autrui); autre que ce «même» auquel je l'identifie, mais «mon» semblable dans la mesure où «moi-même» j'apprends à déchiffrer - sous l'injonction du juste - les signes culturels et éthiques de notre commune condition de «semblable». En bref, disons que la relation qui institue le sujet, au prix d'une répudiation de l'imaginaire d'une «conscience» auto-centrée, renvoie à une intersubjectivité qui ne se limite pas au couple trop étroit du «je» et du «tu» mais s'ouvre - ouverture de la justice ! - sur la relation de semblable à semblable et, plus encore, sur celle du chacun au quiconque, tous vivant sous l'horizon de l'universel, inconfondable avec le règne du «on» ou de l'inauthentique. Plus précisément, plus sobrement aussi, Ricoeur écrit en ce sens: «Ainsi se forment, par contamination mutuelle de la réflexion et de l'intropathie, les concepts de la subjectivité qui valent d'emblée pour l'homme mon semblable et dépassent la sphère de ma subjectivité». Propos remarquable qui, en consonance avec d'autres, plaide indirectement en faveur de l'articulation (avec son double rythme, de distinction et de recouvrement partiel) entre reconnaissance linguistique et herméneutique des ressources du langage commun - sédimentation des formes intersubjectives de compréhension de la vie - et justification critique du bien-fondé de l'anthropologie, la plus fertile de toutes les sciences humaines, en extension comme sans doute en compréhension, dans l'exploration de l'infinie variété des formes de l'expérience humaine.

A la lumière de plusieurs des citations précédentes, il paraît donc clair que Ricoeur défend la thèse d'une constitution intersubjective du corps propre. Céder sur la reconnaissance de cette intersubjectivité première, ne serait-ce pas sacrifier aussi la signifiante du corps-propre en substituant à celui-ci un double épistémique exsangue, le corps-objet? Ce dernier procède d'une objectivation en laquelle se répète une tradition dualiste qui n'a de cesse de faire que le corps ne devienne toujours plus autre, au sens

d'étranger et, à la limite, d'ennemi; ennemi tantôt à vaincre, tantôt à domestiquer ou à assimiler à un corps-machine, artefact servant soit à exorciser le fantôme de la conscience, soit à démontrer les pouvoirs démiurgiques de l'intelligence et de la technique sur et par un corps instrumentalisé, de plus en plus dépouillé de toute spécificité véritablement organique. Par contraste, le corps-propre ne laisse pas d'avoir un statut étrange, qui brouille le jeu des distinctions tranchées auxquelles se complaît l'entendement, telle la célèbre distinction de la nature et de la liberté. Or, s'il refuse le dualisme, non seulement le dualisme cartésien mais encore le dualisme larvé inhérent à la conception kantienne d'un sujet pratique qui, à force d'être voué à la liberté, risque de faire apparaître toute attache au corps comme quelque chose d'incompréhensible, et tout attachement à la nature comme quelque chose de moralement scandaleux, Ricoeur n'entend pas prendre parti pour un nouveau monisme: «il n'y a pas de système de la nature et de la liberté», déclare-t-il fermement. Pas de système, donc, mais une ou des articulations, à discerner d'autant plus méticuleusement qu'il est plus facile et qu'il semble même souvent plus plausible, épistémologiquement, de mettre l'accent sur les disjonctions et les incompatibilités conceptuelles. Chercher à articuler ne procède pas d'une extinction mais au contraire d'une activation du souci des distinctions, témoignages rendu à la multidisciplinité de l'être et de l'exister tant qu'elles ne contreviennent pas aux intuitions communes conférant aux réflexions sur l'agir le sceau du vraisemblable - ou du «raisonnable». Dans le domaine de la «pratique», en effet, dans un contexte où viennent se croiser et se heurter catégories descriptives et catégories évaluatives - jugements de fait et jugements de valeur -, il est remarquable, par exemple, que le schème épistémique du distinct se trouve soumis à mutation sémantique; qu'il entre, pour s'y transformer, dans un régime discursif qui est celui du défi, pulsation de toute pratique; dans un régime discursif qui autorise aussi bien qu'il exige, pour qu'il y ait véritablement pensée de la pratique, de faire place au paradoxe; lequel se vit, éthiquement, sur le mode du «en dépit de...», du «malgré».

Ces expressions comptent de fait parmi les fleurons de l'attestation «pratique» du courage d'exister, de commencer et de recommencer, mais aussi courage de poursuivre et d'endurer. Ces expressions, à la flexion du cognitif et du pratique, indiquent que le sujet n'est un sujet *pratique* que parce qu'il est aussi un sujet *affecté* et que la «nature» qui le leste et qui grève l'intersubjectivité prend sens, non pas toujours, certes, mais souvent, d'advertité. Quoi qu'il en soit, parler, avec Ricoeur, de «cogito pratique et affectif»¹⁰, c'est défendre après lui l'idée que le concept de «pratique» est

¹⁰ P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté: Le volontaire et l'involontaire*, Aubier Montaigne, 1949, p. 22.

tout à la fois anthropologiquement central et éthiquement décisif. Il est vrai que, dans l'expression: «cogito pratique et affectif», «affectif» ne semble pas faire poids égal avec «pratique». Pourtant, à travers ce qui pourrait sembler, à tort, n'être qu'une touche supplémentaire, une qualification de la nature «sensible» ou sensitive de l'exister, l'accent est mis sur une dimension originale de la pratique. Il nous importe d'y insister pour bien marquer que, dès l'époque où il élabore sa *Philosophie de la volonté*, Ricoeur ne réduit aucunement le champ pratique au seul et étroit problème de la volonté.

De l'affectivité, c'est surtout dans les pages 95 et suivantes qu'il est question, lorsque le phénoménologue refuse de dériver le concept de désir de celui de besoin et qu'il souligne que «l'élément le plus important du désir (est) l'anticipation du plaisir qui donne à l'image de l'objet sa nuance affective complète et enrichit de façon nouvelle la pure détresse du besoin». L'affectivité, selon ce passage, ne saurait être confondue avec l'épreuve d'une passivité totale, implacable. Ce genre de confusion procède, en réalité, d'une compréhension simpliste des rapports entre besoin, supposé être suprêmement objectif, et désir, tenu pour la réfraction subjective du premier. Contre toute conception qui ne verrait dans le désir que l'empreinte du besoin, Ricoeur défend une compréhension plus riche du premier, de plus de conséquence pratique, lorsqu'il écrit que «le désir est l'épreuve présente du besoin comme manque et élan, prolongé par la représentation de la chose absente et l'anticipation du plaisir»¹¹. Dans le désir, le manque du besoin deviendrait donc élan. Plus généralement, dans le champ pratique, la réalité du besoin ne s'imposerait pas comme une sorte de prédétermination aveugle; elle s'y découvrirait comme une poussée, certes, mais sans pour autant que les chemins et les buts de la satisfaction soient prédéfinis, indépendamment de tout acte, de toute responsabilité du sujet. C'est de cette réalité en effet qu'il est ouvertement question lorsque Ricoeur précise que le plaisir, ou plutôt l'imagination du plaisir, implique un savoir sur la valeur («cela est bon») et que c'est ce savoir impliqué qui peut devenir l'objet d'un jugement (c'est-à-dire, a minima, d'un arrêt, d'un suspens de l'entraînement imaginatif). Or le jugement ne suspend le mouvement de l'imagination, permettant, entre autres, que de celle-ci à l'illusion l'entraînement ne soit pas fatal, qu'en prenant appui sur une imagination alternative. Ce thème, à peine marqué encore dans le premier ouvrage de Ricoeur, verra son importance toujours mieux reconnue, au fur et à mesure que l'herméneutique fera droit à l'importance de la littérature, avec ses jeux fictionnels sur les possibles, avec sa gamme ouverte de «pro-

¹¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 97.

positions», en matière de modèles actanciels et de cours alternatifs d'action, visant à «l'augmentation iconique» de la compréhension de nos pouvoirs.

Signalons un autre thème encore qui, manifestement, permet de rapprocher la *Philosophie de la volonté* et *Soi-même...*: il s'agit de la critique de tout projet d'arithmétique utilitariste. Fondée sur l'affirmation anthropologique de l'«hétérogénéité profonde du plaisir et de la douleur»¹², cette critique débouche sur le théorème axiologique suivant: «nulle arithmétique affective ne peut me dire si le plaisir qui mettra fin à telle privation vaut la peine que coûtera son obtention». Dans son premier ouvrage, Ricoeur pointe surtout l'absurdité anthropologique du projet d'une telle arithmétique utilitariste. Dans *Soi-même...*, la critique prend un tour éthique nettement plus marqué en mettant en cause le concours que risque d'apporter l'utilitarisme à une perspective sacrificielle, à la justification du malheur de quelques uns, voire d'un seul, au bénéfice de beaucoup¹³.

Dans le même ordre d'idées, Ricoeur souligne la dénivellement axiologique entre le couple du plaisir et de la peine et le couple utile/nuisible, ce dernier ne concernant que la valeur attachée au moyen comme tel: «L'utile est une valeur-diagnostic du plaisir, comme le corps-objet est le diagnostic théorique du corps-propre»¹⁴. Autrement dit, l'utile n'est qu'une approximation cognitive du bien. Lorsqu'elle parvient à se faire oublier comme approximation, elle représente un leurre idéologique à l'efficacité psycho-sociale redoutable. L'utile ne saurait donc être la mesure «objective», incontestable, dernière, de l'agir. Lorsqu'il passe pour l'unité fondamentale de compte de la pratique, l'utile n'est plus que le symptôme d'une réduction brutale de l'agir à l'opérer destinée à évaluer et hiérarchiser moyens et fins du point de vue d'une recherche indéfinie d'efficacité. Or, de même que le primat accordé au critère de l'utile occulte la question de la qualité du vivre, la question de la vie en tant que bonne à vivre, de même une magnification, plus ou moins inspirée de Nietzsche, de la volonté de puissance fait-elle peser une menace d'indistinction grave entre vie volontaire, où «volonté est nolonté», et vie passionnelle; l'indistinction étant totale quand celle-ci est conçue comme capable d'obliger celle-là à lui prêter son concours, conformément à un modèle qui n'est que l'inversion du schéma hégélien de la «ruse de la raison». Mais ce renversement des rapports «traditionnels» entre volonté et passion, s'il est préjudiciable à la reconnaissance du relief du champ pratique, s'avère également préjudiciable à la reconnaissance du problème de la faute. Ce double préjudice est grave, aussi grave d'ailleurs dans le contexte prosaïque de la promotion utilitariste de

¹² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 105.

¹³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, cf p. 268.

¹⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p.106-7.

l'utile que dans le contexte hégélien de l'apologie d'une Raison transcendant l'affairement prosaïque d'une rationalité trop économique pour être vraiment civile et civilisante. Pour ne retenir que ce qui se passe en régime utilitariste ou post-utilitariste, en effet, ou bien on est amené à considérer que la faute est une réalité factice inventée pour pouvoir manipuler autrui grâce au levier de la mauvaise conscience implantée en lui, ou bien on est incité à l'identifier à une faute contre la volonté de puissance elle-même; laquelle, pourtant, saurait finalement se jouer ou se moquer de toute subjectivité comme de toute intersubjectivité et de toute institution.

Il est clair que la réhabilitation des affects et des affections ne débouche, ni de près ni de loin, sur l'apologie d'un quelconque vitalisme, auquel la caution de Nietzsche donnerait plus de lustre. Ainsi Ricoeur déclare-t-il avec toute la netteté désirable: «il n'y a pas de morale purement biologique car la vie tend à l'effusion et à la destruction avec une étonnante indistinction»¹⁵. De cela, poursuit le philosophe, l'histoire porte témoignage en tant qu'histoire du terrible, du tragique, qui fait apparaître, en creux, que «la paix est toujours une conquête éthique sur le vouloir-vivre violent». Ne peut-on dire, en d'autres termes, que la paix, ou ce qui lui ressemble le plus, procède d'un refus de considérer la souffrance et l'injustice comme inévitables; d'un refus de minimiser la réalité de celles-ci en les comptant (moyennant une comptabilité de l'atroce qui emprunte tantôt les traits théologiques d'une théodicée, tantôt ceux, utilitaristes, d'une sociodicée) comme le prix «normal» de l'affirmation de «soi» d'un individu ou d'une collectivité? Au terme d'une telle «normalisation», le scandale de la souffrance ne disparaîtrait que parce que le «révisionnisme» aurait réussi à fournir le modèle d'une représentation enfin an-éthique du monde, représentation «neutre», prétendument «objective», résultat de l'extinction de cette vertu d'indignation sans laquelle aucun sujet ne peut jamais faire son entrée, par la morale, dans le champ éthique.

Nos remarques précédentes sur la faute ne solliciteraient-elles abusivement le discours de Ricoeur? N'en détournerions-nous pas le cours pour l'entraîner dans une direction dans laquelle, provisoirement au moins, l'auteur dit refuser de s'engager lorsque, dans les «Questions de méthode», il évoque le nécessaire relais de la phénoménologie par une herméneutique capable, seule, de se mettre à l'écoute des textes dans lesquels s'énonce, et se forme en s'énonçant, la conscience de faute? Ces remarques peuvent certes s'autoriser de la formule, de tournure négative, citée plus haut: «il n'y a pas de morale purement biologique». Avouons pourtant qu'elles s'écartent sensiblement de la voie suivie par Ricoeur dans sa phénoménologie de l'agir, dans une analyse centrée sur le volontaire et l'involontaire. Compte tenu de «l'abstraction de la faute», il semble que la de-

¹⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 113.

scription phénoménologique ne puisse guère éviter de laisser hors-champ l'analyse spécifique du souffrir. Elle peut certes aller jusqu'à reconnaître le phénomène de l'être-affecté, mais en prêtant avant tout attention à l'expérience du patir, terme subsumant des affects inconfondables avec le souffrir et, surtout, avec la souffrance infligée à ou par un autre. Au contraire, un des principaux traits de l'originalité de *Soi-même...* sera, sans toutefois aller jusqu'à mettre au premier plan la connexion de la faute et du souffrir entrevue au détour de certains passages du *Volontaire...*, de replacer le souffrir dans la sphère de la morale (laquelle peut se définir comme l'ensemble des actes destinés à détecter, prévenir ou corriger les manifestations de l'obscur figure du mal présente en toute souffrance), en le distinguant du patir. Mais, - ce sera l'objet de notre prochain examen - s'il est vrai que cette distinction est faite par Ricoeur, est-elle toujours aussi marquée qu'il faudrait?

Avant de nous mesurer à cette question, faisons une dernière fois le point sur les principaux traits de l'analyse de l'affectivité proposée par *Le volontaire...*; sur ceux de ces traits, du moins, dont l'importance éthique est la plus remarquable. Avec l'affectivité, peut-on dire en bref, le corps acquiert densité existentielle. Eu égard à cette affectivité, l'existence subjective résiste à tout déchiffrement - par soi ou par un autre - en termes de significations distinctes et univoques. C'est pourquoi l'affectivité peut désigner l'emprise exercée sur le vivre par un ensemble hétérogène de valeurs, conformément au sentiment ordinaire de «confusion» affective. Confusion dans un premier temps, du moins, s'il est vrai que le «vouloir-vivre», qui d'emblée témoigne du rapport opaque que le vivant entretient avec des valeurs formant magma, ne se clarifie et ne s'actualise pleinement que par le tranchant de la décision et dans l'engagement dans un projet. La décision, quant à elle, est une attestation plus ou moins inventive de ce qui vaut aux yeux du sujet (et, en amont, au regard d'une intersubjectivité première). La décision peut aller jusqu'au dévouement, jusqu'à l'extrémité du sacrifice: cette éventualité ultime rejaillit sur toute décision et, en donnant à celle-ci une valeur proprement morale, fait apparaître que, à rigoureusement parler, «il n'y a pas d'ordre vital»; pas d'ordre qui déterminerait l'agir humain à un point tel que toute violence, toute injustice et toute souffrance s'en trouveraient excusées, inscrites qu'elles seraient dans un ordre «naturel» fait de relations asymétriques entre des rôles complémentaires, rôles justifiés, en dernier ressort, par la loi aveugle de l'assouvissement du besoin, qui impose l'alternative suivante, terrible sans être pour autant pathétique: manger/être mangé, être prédateur/être une proie.

Aussi précieuses soient-elles, plusieurs de ces notations anciennes relatives à l'affectivité, en tant que marque de l'autre, menace d'altération possible du moi, écartèlement de celui-ci entre des valeurs hétérogènes etc,

peuvent paraître trop extérieures encore, trop étrangères à la question de l'intersubjectivité, et l'on pourrait être tenté de considérer que l'indice le plus net de cet éloignement persistant des thématiques de l'intersubjectivité et de l'affectivité réside dans la façon dont la souffrance prise en compte dans ces mêmes pages semble être surtout celle d'ego. Si c'était bien le cas, ne conviendrait-il pas de se demander si, en dépit de sa critique de l'idéalisme et de l'intellectualisme, Ricoeur ne fait pas ici trop de concessions au préjugé solipsiste qui d'ordinaire les accompagne? La réponse appropriée nous paraît au contraire devoir être énoncée comme suit: si l'on peut prendre prétexte de certains traits d'une analyse centrée, il est vrai, sur l'affectivité plutôt que sur le souffrir - ce centrément étant pleinement reconnu et justifié dès lors que l'on dit avoir choisi de reporter à plus tard la réflexion sur la faute -, le reproche de solipsisme ne tient pas, compte tenu de nombre d'autres propos, d'autant plus remarquables lorsqu'on les lit à la lumière de la question de l'intersubjectivité. C'est ainsi que, lorsqu'il s'oppose à un sociologisme trop prompt à entretenir ou à ratifier une représentation objectiviste de l'autre hors de moi (sous forme du «on», de représentations collectives, de «forces» s'imposant au sujet à son insu etc), Ricoeur ne cherche nullement à défendre l'image d'une conscience souveraine, maîtresse chez soi sinon dans le monde. Certes, est-on tenté de dire, ego peut être compris comme une sorte de «repli»; il pourrait être défini comme la trace d'une distanciation dans l'appartenance aboutissant à l'aménagement d'une niche intime (dont l'intimité serait surtout faite de retranchement). Or cela ne signifie en aucun cas qu'ego soit la pronominalisation d'une entité originairement auto-suffisante: dès qu'il s'oppose - d'abord pour vivre puis pour définir axiologiquement ce qu'est vivre bien -, le sujet ne laisse pas de dépendre, de multiples façons, de ce à quoi il s'oppose.

Pour s'en tenir au domaine le plus éthique, il conviendrait ainsi de rappeler que «la réceptivité du vouloir aux valeurs sociales... est réciproque de la décision souveraine qui invoque les valeurs reçues». Cette affirmation, il vaut la peine de le noter, annonce l'insistant plaidoyer de l'herméneute en faveur d'une corrélation, d'une «réciprocité» est-il dit ici, d'une «dialectique», est-il souvent dit ailleurs, *de l'hétéronomie et de l'autonomie*, dialectique constitutive d'un régime non traditionnaliste de tradition. Mettre l'accent sur la réceptivité, c'est reconnaître l'affectivité de Ego en tant que «socius». Mais la réceptivité ne fait partie de la compétence symbolique d'un sujet à s'assumer que parce que, comme le précise Ricoeur, «contrainte et appel sont la limite inférieure et la limite supérieure des représentations collectives»¹⁶. Loin d'être par principe

¹⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 121.

extérieur à des relations dans lesquelles il pourrait arbitrairement décider ou non d'entrer, Ego est profondément inscrit en elles. Mais s'il est vrai que l'affectivité est faite de la résonance de la multiplicité quasi indécomposable des relations au sein desquelles le sujet se trouve pris et au sein desquelles il se comprend, il n'est pas moins vrai que Ego ne fait pas que subir: dans l'admiration et dans le dévouement, le poids de la contrainte (eu égard à laquelle il apparaît surtout comme «socius») se mue en appel; ce qui n'efface pas, mais au contraire accentue ce trait majeur de la situation éthique: face à l'appel (eu égard auquel il apparaît surtout comme «sujet»), ego se découvre trop lourd, trop attaché à «soi» pour pouvoir s'oublier assez et être à la hauteur de l'exigence du bien.

Avec le thème de l'*appel*, une analyse d'intention principalement anthropologique, mais appuyée fermement sur la méthode phénoménologique, est tout près de déboucher sur une réflexion éthique à même, grâce au renfort de considérations herméneutiques, de faire pleinement droit au décentrement de ego et au primat de l'autre; à même aussi de référer l'exigence de justice à l'irruption de l'autre, autre présent avant tout dans une voix, dans un cri prenant valeur d'appel pour qui, l'entendant, consent à remettre en cause sa volonté d'auto-position. C'est bien en effet une considération éthique qui commande le propos suivant: «En dernière analyse, c'est l'autre qui vaut. Il faut toujours en revenir là. C'est donc bien de l'autre que je manque. Le moi est lacunaire par rapport à l'autre moi. Il me complète comme l'aliment. L'être du sujet n'est pas solipsiste; il est être-en-commun»¹⁷. Notons-le: l'entrée dans la réflexion éthique, celle du moins à laquelle nous invite ce propos, se définit avant tout comme un mouvement vers le haut, à partir de la considération de ce qui «élève» le moi, qui pourrait le «compléter» (pour reprendre un terme quelque peu discutable du point de vue de l'ipséité); vers le haut, non vers le bas - si l'on ose dire -, c'est-à-dire à partir du problème du mal, mal subi par quelqu'un, mal infligé, mal toléré par un autre, dont l'indifférence révèle son refus d'être disponible, sa surdité à l'égard de toute détresse. Du point de vue du souffrir de l'autre, le quant à soi est dérobaie. Ce disant, on ne saurait pour autant objecter à Ricoeur que, en mettant l'accent - éthique - sur l'appel adressé par l'autre à ego, il fait en sorte que la voix d'en-haut, de l'admiration et du dévouement, recouvre ou étouffe la voix d'en-bas, celle de la mauvaise conscience, qui prononce - voix morale - que ce qui importe avant tout c'est, non le manque de l'autre, mais les manquements à son égard; qui dénonce l'irrelation gangrenant toute relation, le non-rapport de la désaffection, ou encore le rapport de complices associés dans un

¹⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 122.

commun refus de tout rapport «droit», dans un même refus de se laisser «toucher» par la souffrance d'autrui; le pire advenant sans doute quand, pour se protéger contre la morsure de cette souffrance méprisée, on s'accorde, avec l'utilitarisme en particulier, le «droit» exorbitant de tenir la souffrance pour négligeable au regard de quelque comptabilité globale. Si l'objection évoquée ne tient pas, c'est, entre autres, qu'elle néglige la suite donnée au premier tome de la *Philosophie de la volonté*, à savoir *Finitude et culpabilité* ainsi que *La symbolique du mal*.

3. Des sujets «agissants et souffrants»: primat de l'éthique ou dialectique de l'éthique et de la morale?

Il est temps, maintenant, d'engager une lecture - hélas, trop cavalière! - du texte de *Soi-même comme un autre*, afin de localiser les points où le projet qui s'y déploie ressemble le plus à celui du *Volontaire...*, ceux où il met en oeuvre des analyses nouvelles par rapport aux précédentes, ceux enfin où les différences sont tellement marquées qu'elles pourraient infirmer l'idée précédemment émise qu'une des intentions majeures et les plus constantes de Ricoeur est d'articuler analyse anthropologique et réflexion éthique. Ce travail de repérage esquissé, nous nous interrogerons, ainsi qu'annoncé dans notre introduction, sur la portée des différences les plus obvie; nous nous demanderons en particulier si l'innovation la plus notable à nos yeux, à savoir l'intégration du souffrir dans la réflexion sur l'agir, trouve toute la place qui lui convient dans le dispositif catégoriel et théorique mis en place par Ricoeur, quelque impressionnant que soit ce dispositif, tant du point de son envergure théorique que de sa richesse descriptive.

Pour nous simplifier la tâche, en particulier pour éviter de procéder à la recension minutieuse des marques de continuité et de discontinuité entre les deux oeuvres de Ricoeur que nous avons choisi de confronter, nous limiterons notre examen aux thèmes les plus directement pertinents du double point de vue d'une théorie de l'intersubjectivité et d'une théorie de la «pratique».

Si, comme on l'a déjà rappelé, «pratique», selon Ricoeur, dit plus qu'agir, à quoi tient ce «plus»? Pour aller au principal, reportons-nous au développement consacré au problème du caractère¹⁸ - déjà traité dans *Le volontaire...*-, développement dans le cadre duquel Ricoeur est amené à souligner certains des traits les plus nouveaux de son analyse. La cinquième

¹⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 143 ss.

étude de *Soi-même...*: «L'identité personnelle et l'identité narrative» nous est ainsi présentée comme fournissant un cadre notionnel plus riche que l'ancien, celui de la *Philosophie de la volonté*; plus riche, car enrichi par les réflexions sur l'idem et l'ipse. Au sein de ce cadre, le caractère cesserait de désigner seulement une entité quasi naturelle - résultat d'un processus entropique, retombée de la dynamique de subjectivation - pour accéder à un statut mixte, celui d'une entité psycho-culturelle. Ricoeur indique que l'effet du déplacement opéré est de «remettre en question le statut d'immutabilité du caractère, tenu pour acquis dans (les) analyses antérieures¹⁹. Dans les termes de la nouvelle conceptualisation de l'identité, on pourrait dire que le caractère n'a pas seulement valeur de mêmeté relative, de schématisation presque caricaturale de l'idem. Si c'était le cas, le caractère plomberait la liberté du sujet, s'y opposerait comme le naturel en nous; en aucun cas il ne saurait manifester une «manière» singulière de la liberté. Or, qu'il faille concevoir le caractère comme un «comment» plutôt que comme un «quoi», cela résulte d'une transformation herméneutique de la phénoménologie, au cours de laquelle sont accueillies plusieurs suggestions en provenance de la Phénoménologie hégélienne. Si on cherche à le situer par rapport à la polarité idem/ipse, le caractère apparaît certes avant tout du côté de l'idem. Mais si cette polarité conceptuelle correspond à une dialectique réelle, existentielle, alors il faut convenir que le caractère n'est pas étranger à l'ipséité et qu'il n'échappe pas à toute forme d'altération positive, par laquelle l'autre - soit un autre concrètement rencontré, soit un autre fictivement appréhensé - révèle au sujet des possibilités inédites d'être, d'agir et, peut-être, de souffrir.

Ricoeur ne cherche aucunement à gommer la quasi naturalisation caractérologique du «moi»: le caractère, va-t-il jusqu'à écrire, «c'est véritablement le «quoi» du «qui»²⁰. Il ne s'agit pas pour autant d'exclure que ce qui a contribué à faire le caractère, à savoir une histoire, et une histoire faite des multiples identifications à des autres de qualité différente, puisse contribuer à le dé-faire pour le faire jouer autrement, en particulier pour modifier et déplacer les «préférences évaluatives» assumées à travers les identifications «à des valeurs, des normes, des idéaux, des héros... dans lesquels la personne, la communauté, se reconnaissent»²¹. Identifications et, par elles, évaluations, «définissent l'aspect éthique du caractère»²².

Cette dernière formule indique en quoi consiste la nouveauté de *Soi-même...*: prolonger et affiner l'examen, depuis longtemps amorcé, des

¹⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 145.

²⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 147.

²¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 146.

²² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 147.

convergences et des complémentarités entre anthropologie et éthique, et non ouvrir un chantier tout différent de celui, anthropologique et phénoménologique, de la *Philosophie de la volonté*. Dans la perspective interdisciplinaire et pluriméthodologique à laquelle il se dit constamment attaché (Ricoeur, on le sait, n'a eu de cesse de plaider en faveur d'une «greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie»), la polarité conceptuelle de l'idem et de l'ipse - en aucun cas une opposition concrète - paraît suggérer que la théorisation anthropologique repose avant tout (quoique non exclusivement) sur des descriptions focalisées sur l'idem (ou ensemble d'invariants de la condition humaine), tandis que la réflexion éthique, elle, se rendrait surtout attentive au jeu de l'ipséité; jeu qui, pour tout sujet éthiquement qualifié, correspond à une compétence à évaluer, à s'identifier et à se mettre à distance de rôles et de modèles susceptibles de préorienter l'agir et faute desquels le jugement normatif, manquant de références symboliques concrètes, ne pourrait pas s'exercer.

Quelque neuve qu'elle soit, la conceptualité idem/ipse paraît annoncée, sinon par des concepts équivalents, du moins par le mouvement «dialectique» d'analyses dont la plus remarquable, dans *Le volontaire...* était probablement celle de l'habitude, que Ricoeur refusait de réduire à un automatisme et à un auto-empêchement. En quoi consiste alors l'apport le plus neuf du grand ouvrage de Ricoeur sur l'éthique? Faisons-en l'hypothèse: dans une avancée décisive en direction d'une exploration, non plus des conditions anthropologiques de possibilité du vouloir, mais des conditions éthiques d'effectivité de l'agir sous le signe du bien et du juste. Cette avancée, rappelons-le, correspond à l'annonce que faisait Ricoeur lorsque, dans la Préface du *Volontaire...*, il déclarait «tenir en suspens» l'examen de ce qui «au coeur même du vouloir, ressortit à l'ordre de la «poétique» du vouloir. Mais si telle est bien la nouveauté, pourquoi insister comme nous nous obstinons à le faire sur les continuités? Et tout d'abord, de quelles continuités s'agit-il?

Reconnaissons qu'un pas remarquable a été franchi, qui entraîne un remaniement terminologique notable, riche d'enjeux théoriques: l'addition de «pratique» à «action». Le premier terme ne remplace certes pas complètement le second, mais il permet d'en étendre et d'en préciser la portée sémantique. A la lumière de l'enrichissement que représente le concept de pratique, la charge sémantique du concept d'action semble correspondre assez étroitement aux «phrases d'action», objet privilégié d'une linguistique de l'énoncé dont les mérites en fait de précision analytique ne devraient toutefois pas faire oublier les limites: celles que l'herméneute, discrètement mais fermement, rappelle lorsqu'il signale que la focalisation sur la phrase conduit à négliger le champ discursif immense du *narratif*, intimement corrélé au domaine de la «pratique». Au miroir des phrases d'action,

l'image de l'agir et du sujet agissant paraît simple, sinon trop simple. Au miroir des récits, au contraire, l'image se complique, se trouble, se transforme... C'est ainsi que le concept d'intrigue, emprunté à Aristote, qui commandait les analyses de *Temps et récit*, continue, dans le contexte de *Soi-même...*, d'offrir d'inappréciables services pour rendre justice à la spécificité symbolique des «pratiques» humaines, de complexité croissante, depuis les interactions courantes jusqu'au choix et à la poursuite de «plans de vie» personnels.

L'analyse du champ pratique, on le sait, se déploie dans l'étude, la sixième, sur «Le soi et l'identité narrative»; principalement dans le chapitre intitulé «Entre décrire et prescrire: raconter». Ce titre exprime bien la place et la fonction de l'herméneutique: faisant sienne la cause du récit, elle remplit une fonction tierce entre les perspectives anthropologique et éthique en permettant d'articuler, de médier les registres du décrire et du prescrire. Or s'agit-il d'une simple entremise de l'herméneutique au sein de l'alliance, déjà nouée dans *Le volontaire...*, de l'anthropologique et de l'éthique? N'est-on pas obligé, pour respecter l'organisation et l'intention propres du discours de *Soi-même...*, de prendre acte du fait que le ternaire «décrire-raconter-prescrire» ne sert pas seulement à baliser le domaine d'intervention de l'herméneutique - à savoir l'analyse de «jeux» de langage comme ceux de la description et de la prescription et, surtout, du récit et de la fonction narrative -, mais sert également de vecteur à une compréhension originale de l'éthique? Ne doit-on pas constater que la défense du récit fait beaucoup plus que consacrer la fonction de médiation symbolique, qu'elle a partie étroitement liée avec une compréhension originale de l'éthique, désormais tenue pour distincte de la morale et, surtout, première par rapport à elle?

Au risque de simplifications abusives, disons que la préséance de l'éthique sur la morale serait homologue à celle de l'affirmation sur la négation. En se prononçant ainsi en faveur de la primauté ontologique de l'éthique, le philosophe donnerait corps - y compris corps argumentatif - à sa conviction que exister, pour un sujet, c'est avant tout exercer des capacités, prendre des initiatives, avoir une certaine prise sur les choses et une certaine maîtrise sur sa vie.... Mais ne pourrait-on faire valoir que, tout autant peut-être que l'éthique, la morale est au service de l'affirmation, même si, il est vrai, son pouvoir de prescrire paraît brider quelque peu l'affirmation de soi? L'objection perd de son poids si l'on admet que, dans la double lecture possible de la Règle d'or, la version interdictive - ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse - , à charge prudentielle marquée, a une certaine priorité par rapport à la version incitative: fais à autrui....

A partir de la remarque précédente, ébauchons une interprétation critique, tout en sachant que la démonstration de la justesse de l'interprétation

et du bien-fondé de la critique exigeraient de plus longs développements. Demandons-nous, en particulier, si la distinction opérée par Ricoeur entre éthique et morale, ou encore entre «désir d'être» et limitation morale de ce désir, ne pèse pas, d'une façon qu'il importera de préciser, sur cette autre nouveauté de *Soi-même...*, sur laquelle on est resté trop discret encore, que représente la mise en relief du «*sujet agissant et souffrant*». La première occurrence de cette expression, qui scande le propos de Ricoeur presque tout au long de son ouvrage, apparaît très tôt, dans la Préface déjà²³. Annonçant l'apport du concept d'identité narrative à une réflexion sur l'ipséité et précisant que le concept de narration impliqué par la théorie aristotélicienne de la *mimesis* a pour référence la praxis, bien plutôt que l'action, Ricoeur est amené à apporter les précisions suivantes quant au déploiement de son programme de recherche: «A la faveur de ce développement nouveau du thème de l'identité narrative, le concept d'action - dont, rappelons-le, le récit est la *mimesis* - recouvrera l'amplitude de sens que pouvait avoir le concept aristotélicien de *praxis*, à l'encontre des délimitations drastiques - mais justifiées par le propos de l'analyse - auxquelles la sémantique de l'action aura soumis l'agir humain (...). En même temps, et corrélativement, le sujet de l'action racontée commencera à s'égaliser au concept le plus large de l'homme *agissant et souffrant* que notre procédure analytico-herméneutique est capable de dégager»²⁴.

Toujours dans la Préface, on trouve une nouvelle mention du couple agir-souffrir au moment où, s'expliquant sur le style fragmentaire de ses «études», Ricoeur le justifie en arguant de la convenance d'un style «attestataire» pour respecter le cœur de l'ipséité du sujet; celui-ci, différant du cogito cartésien en ce que, privé de certitude, il s'appuie seulement sur une créance raisonnable, sur une «confiance» dans le pouvoir de dire, de faire, de se reconnaître dans un personnage de récit et, finalement, de «répondre à l'accusation par l'accusatif: me voici!»²⁵. L'attestation, est-il ajouté, préserve le «qui» contre un soupçon paralysant. Elle peut, écrit Ricoeur, «se définir comme *l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant*»²⁶.

On ne saurait s'en étonner, cette expression réapparaît surtout à partir de la sixième étude, une fois qu'est dépassée une définition trop abstraite, trop limitative aussi de l'action; une fois donc qu'a été dénoncée l'étroitesse du cadre conceptuel offert pas la seule sémantique des phrases

²³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 29.

²⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 29.

²⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 34.

²⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 35.

d'action. Sa première mention - plutôt allusive, il est vrai - dans ce nouveau cadre élargi²⁷, apparaît lorsqu'il est question de «l'enchevêtrement» de l'action de chacun avec celle des autres et de l'insertion de toutes les actions dans des contextes sociaux et des systèmes physiques. Enchevêtrement et inscription physico-sociale sont tels que *l'ascription*, peut-on lire alors, devient largement problématique - on ne sait pas qui fait quoi - et, du coup, virtuellement conflictuelle; occasion, par là-même, d'une nouvelle injustice puisque, au mal subi, risque de s'ajouter le mal moral que représente le déni du premier.

Un autre propos notable concernant notre thème, page 184, reprend et prolonge le problème précédent de l'enchevêtrement des actions. Il y est question de formes directes d'interaction, «échelonnées du conflit à la coopération, en passant par la compétition», mais également de formes indirectes, par exemple quand l'interaction, relayée par des traditions et intériorisée, peut donner lieu, chez les uns, à une compétence renforcée par l'assurance de pouvoir et, chez les autres, à des inhibitions résultant du fait qu'ils ne se sentent pas autorisés ni encouragés par quiconque.

La citation suivante montre que, entre temps, l'analyse éthique s'est grandement enrichie. La précision du propos nous dispense avantageusement d'en faire une lourde paraphrase: «(...) Au plan de l'interaction comme à celui de la compréhension subjective, le non-agir est encore un agir: négliger, omettre de faire, c'est aussi laisser faire par un autre, parfois de façon criminelle; quant à supporter, c'est se tenir soi-même, de gré ou de force, sous la puissance d'agir de l'autre; quelque chose est fait à quelqu'un par quelqu'un; *supporter devient subir, lequel confine à souffrir* (nous soulignons). En ce point, la théorie de l'action s'étend des hommes agissants aux hommes souffrants. Cette adjonction est si essentielle qu'elle commande une grande partie de la réflexion sur le pouvoir, en tant qu'exercé par quelqu'un sur quelqu'un, et sur la violence en tant que destruction par quelqu'un d'autre de la capacité d'agir d'un sujet, et du même coup conduit au seuil de l'idée de justice, en tant que règle visant à égaliser les patients et les agents de l'action. A vrai dire, toute action a ses agents et ses patients».²⁸

«A vrai dire...»: il est probablement juste de mettre l'accent sur cette corrélation eidétique, quasi «logique». Mais le risque n'est-il pas grand de voir alors le couple agent-patient ramener à lui, recoder selon sa grammaire actancielle «normale», cet autre couple de l'agir et du souffrir auquel, pourtant, le second membre devrait suffire à ôter tout caractère de normalité - à supposer, évidemment, qu'on ne revendique aucun des avantages

²⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 130 ss.

²⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 186.

spéculatifs d'une logique peu ou prou hégélienne? N'est-ce pas en effet au nom d'une telle «logique», sous le couvert d'un prétendu «travail du négatif», que l'on peut espérer neutraliser la différence du pâtir et du souffrir? Mais cette mise en équivalence «spéculative», on le sait, n'ajoute rien à la connaissance de soi du sujet intramondain puisqu'edlle revient au seul «Esprit du monde»: c'est du seul point de vue de ce dernier que pourrait être considérée comme insignifiante la distinction, voire la contradiction entre ces deux orientations de l'agir: en vue de la puissance, selon une logique de l'effectivité, ou en vue de la violence, selon une «logique» de la cruauté. Quoi qu'il en soit de ce point (longuement abordé dans le chapitre «Renoncer à Hegel», de *Temps et récit*, observons que la longue et riche citation précédente recélait une certaine oscillation terminologique: celle-ci, nous en faisons maintenant l'hypothèse, pourrait indiquer le poids, dans l'analyse, d'une modélisation de l'agir étroitement liée, et depuis longtemps, à une anthropologie fortement inspirée par une phénoménologie du vouloir; mais influencée aussi, plus peut-être que l'herméneute ne le reconnaît, par l'analyse sémantique des phrases d'action. Si cette observation était fondée, ne serait-il pas plus conforme à l'intention même qui, chez Ricoeur, préside au souci de distinguer les concepts d'action et de pratique, de souligner davantage la différence entre subir et souffrir en la référant à la différence de deux types de relation, de complémentarité entre les rôles d'agents et de patients, d'une part, de contrariété entre agissants et souffrants, de l'autre? Or si la seconde relation, plus scandaleuse qu'énigmatique, est irréductible à la première, malgré toute l'asymétrie que celle-ci comporte déjà, suffit-il d'invoquer, en faveur d'une resymétrisation éthique, l'arbitrage de la justice «en tant que règle visant à égaliser les patients et les agents», arbitrage incombant à l'appareil et aux procédures d'une justice distributive, civile et civilisante? Ne faut-il pas que, en amont de toute justice distributive, indépendante par rapport à elle, se prononce une autre et plus sévère justice, armée du glaive en quelque sorte, capable d'imposer le respect de l'interdit dont l'énoncé princeps, le fameux «tu ne tueras pas», se laisse modaliser en «tu n'humilieras pas», «tu ne traiteras pas l'autre comme un moyen ni ne le pousseras à se traiter comme tel»...?

Au moment de formuler ce genre d'interrogation, on découvre, dans le texte même de Ricoeur, certains indices qui pourraient servir d'encouragement indirect à notre critique. Au nombre de ces indices possibles, retenons, précédant le passage d'où nous avons extrait la dernière citation, ce que l'herméneute écrit à propos du répertoire narratif des rôles chez Claude Brémond: «Il est remarquable que la première grande dichotomie soit celle des patients, affectés par des processus modificateurs ou conservateurs, et par corrélation des agents initiateurs de ces processus.

Ainsi est prise en compte la précompréhension que nous avons que les récits sont au sujet d'agents et de *patients*. Pour ma part, poursuit Ricoeur (notons que cette expression a une valeur indéfinie puisqu'elle peut être, soit un marqueur discursif de continuité, soit la marque d'une énonciation qui prend ses distances par rapport au traitement du thème en question), je n'omets jamais de parler de l'homme agissant et souffrant. Le problème *moral* (nous soulignons), on le dira assez plus loin, se greffe sur la reconnaissance de cette dissymétrie essentielle entre celui qui fait et celui qui subit, culminant dans la violence de l'agent puissant²⁹. Nous avons parlé d'indices: la force probante de ce texte ne saurait échapper, le propos orientant l'attention sur *l'excès de la violence* par rapport à la puissance et, en lien direct avec cet excès, sur la spécificité de la morale par rapport à l'éthique. Toutefois, toute source de perplexité n'est pas écartée pour autant, et la question se pose de savoir si la différence, dont le sens devrait relever surtout d'une réflexion herméneutique, entre païr et souffrir (homologue à la différence entre pouvoir et violence, que l'analyse phénoménologique est peut-être mieux préparée à reconnaître) n'oppose pas une plus grande résistance que Ricoeur ne le suppose au projet - le sien en premier lieu - destiné à ré-articuler, sous la garde d'un concept d'éthique rénové, élargi, deux perspectives, éthique et morale, que la tradition philosophique a souvent été tentée d'opposer.

Qu'est-ce, importe-t-il donc de se demander, que souffrir? Est-ce la même chose qu'«être affecté» par un cours d'événements, être affecté par une action qui peut être «une influence, une amélioration ou une détérioration, une protection ou une frustration»? Ricoeur suggère une réponse négative lorsqu'il insiste sur le fait qu'un rôle ne devient rôle «personnel» qu'à travers la valeur qu'on lui accorde, qui rejaillit sur la qualification de l'agent en tant que méritant ou démeritant. C'est par ce biais, discret mais réel, de l'appréciation portée sur un actant que la narratologie rend possible «une connexion étroite entre théorie de l'action et théorie éthique»³⁰. Pourtant, cette connexion ne fait-elle pas problème quand, sans souci de la question du remembrement de l'éthique, dans son acception la plus large, on donne au jugement moral toute latitude pour s'exercer selon le jeu de ses propres catégories et de ses critères spécifiques? Dans une perspective morale, les prédicats premiers qualifiant l'acteur sont en effet moins peut-être le mérite et le démerite que l'innocence, le bien ou la faute. Dans l'interaction, la souffrance ne révélerait-elle donc pas, plus que l'enchevêtrement des actions entre elles et de celles-ci avec le cours du monde (il

²⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 172.

³⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 173.

s'agirait alors de mal physique ou social), l'espèce de «grandeur négative» dont parlait Kant? La souffrance désignerait alors non pas tant la «réaction» affective de ceux qui subissent (les «patients»), dont les capacités d'action sont devenues insuffisantes - du fait d'autrui - pour changer en mieux la situation qui leur est faite, que l'expression d'un état de choses violent, injuste, dont rien ne saurait justifier la violence et l'injustice; un état de choses scandaleux, vécu, à travers le sentiment de l'intolérable, comme ne devant pas être; tels le viol ou la torture, manifestations extrêmes d'une violence destructrice de tout foyer intersubjectif.

Sur la souffrance morale, sur les implications «morales» de toute souffrance inacceptable (cette formule a tout du pléonisme !), Ricoeur nous fournit une indication précieuse au fil d'un propos d'allure quelque peu paradoxale. Il s'agit, dans le contexte de son commentaire de certains «puzzling cases» relatifs à l'identité personnelle, de l'examen du cas où, par suite de certaines manipulations cérébrales, on réussirait à mettre fin non seulement à une souffrance actuelle, mais jusqu'à la capacité de souffrir. Pareil exemple est instructif. Il présuppose en effet une distinction conceptuelle tranchée entre souffrance-douleur (modalité extrême de l'être-affecté: particulièrement intense, l'affection atteint un degré où l'irradiation est ressentie comme une invasion corporelle aliénante) et souffrance victimaire (laquelle, dans l'exemple retenu, pourrait coïncider avec la suppression de toute souffrance physique). Quel, en ce cas, est le sujet de la souffrance? Il ne s'agit pas du sujet défini en tant que centre psychique (détruit, par hypothèse), mais du sujet en tant que «personne morale», dont le statut, ni empirique - comme une psyché -, ni «fictif», correspond à une exigence normative; dont le statut, d'un point de vue épistémique, n'est garanti par rien - rien d'objectif -, mais repose, seulement, sur un engagement testimonial, sur la capacité d'attestation d'une pluralité de «personnes morales». Face à la souffrance «victimaire», le scandale moral ne doit pas être effacé - toute tentative d'effacement aurait «valeur» de redoublement -; c'est pourquoi un témoin au moins est requis, appelé à témoigner, au nom d'une intersubjectivité morale, contre l'intolérable de relations dégradantes et déshonorantes.

Est-il légitime, compte tenu de l'exemple évoqué à l'instant, où la suppression de toute souffrance est tenue pour acquise, de parler de «souffrance morale»? Oui, si l'on se réfère à certains propos de Ricoeur. Oui, pour autant que la souffrance est celle de l'autre, mon semblable; car, pas plus que je ne puis me concevoir strictement identifié à un corps-objet, pas davantage je ne puis imaginer qu'autrui reste sauf une fois que la possibilité qu'il souffre en son corps est supprimée. D'un point de vue phénoménologique, la solidarité interpersonnelle - entre «semblables» - s'exprime par le «fait» que la souffrance d'autrui induit en ego certains

retentissements affectifs profonds, des sentiments spécifiques qui poussent ego à témoigner pour l'autre - et tout d'abord à être présent pour lui -, sans que la position de témoin qui lui échoit lui permette de conclure à son excellence morale. Au nombre de ces sentiments spécifiques par lesquels nous nous trouvons engagés dans une communauté morale en droit universelle, la pitié, à propos de laquelle Ricoeur écrit: «Bornons-nous à souligner la part que prennent les sentiments - qui sont en dernier ressort des affections - dans la sollicitude. Ce que la souffrance de l'autre, autant que l'injonction morale issue de l'autre, descende dans le soi, ce sont des sentiments spontanément dirigés vers autrui»³¹. «Spontanément» ne serait-il pas de trop? Il y a peut-être là en effet moins de spontanéité qu'on se plaît souvent à croire s'il est vrai, comme Ricoeur le rappelait peu auparavant, que la capacité à partager la peine du souffrir - et, en amont, à reconnaître le souffrir - doit être comme éveillée et instruite par la littérature, la littérature tragique en premier lieu. A trop mettre l'accent sur quelque spontanéité en la matière, on risque d'escamoter le sentiment, propre au témoin, d'être «convoqué», de ne pas pouvoir se dérober sans déchoir, sans se révéler traître à la cause ultime et intimement fragile de l'humain. On risque en particulier, pour reprendre les termes de la précieuse note de la page 224, qui vise précisément à réhabiliter les sentiments de pitié ou de compassion, d'effacer gravement la différence entre «sympathie» et «fusion» ou «confusion affective». L'accent mis sur cette différence implique, nous semble-t-il, que pas plus que la souffrance ne se réduit, en tant que douleur, à un état du corps, pas davantage les sentiments, eux, ne sauraient être assimilés, en tant qu'affects, à des états psychiques directement observables, indépendants de leur façonnement culturel au sein d'agencements symboliques dont l'importance ne se révèle qu'à un regard herméneutique, et non simplement psychologique.

Dans son commentaire des pages aristotéliennes consacrées à l'amitié, Ricoeur nous recommande vivement de faire de celle-ci une lecture résolument éthique³². Or c'est à la fin de cette analyse de l'amitié, forme éthique accomplie de l'être-avec-et-pour-autrui, que le philosophe apporte de nouvelles précisions sur le thème de la «corrélation» de l'agir et du souffrir, dans la perspective de la *sollicitude*. Pourquoi ce nouveau développement? Sollicitude et amitié ne seraient-elles pas tellement intriquées qu'elles en deviendraient indiscernables et que ce qu'on écrit de l'une vaudrait ipso facto pour l'autre? Non, soutient Ricoeur, car l'amitié est action mutuelle sous le signe de l'égalité - ou sur le modèle d'un

³¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 224.

³² P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 213.

donner-recevoir réversible -, alors que la sollicitude présuppose une inégalité et révèle deux formes sensiblement distinctes de dissymétrie: l'une, «morale», au coeur des préoccupations de Lévinas, entre le «soi» convoqué par l'autre, assigné par lui à une responsabilité dont il ne saurait avoir l'initiative³³; l'autre, «éthique», sur laquelle, quant à lui, Ricoeur préfère mettre l'accent premier.

Ricoeur précise que ces pages (décisives pour notre propos) consacrées à la sollicitude face à l'autre souffrant, ont un enjeu théorique majeur: confirmer la thèse (mais l'auteur préfère parler d'«hypothèse»), développée dans les septième et huitième études, du «primat de l'éthique sur la morale»³⁴. Dans la perspective de cette «hypothèse», le vocabulaire lévinassien de l'assignation apparaîtrait trop «moral», trop «hanté par la Guerre, par le Mal». A l'encontre de Lévinas, Ricoeur entend faire plus que tempérer un certain pathos lié à l'affirmation de la «dissymétrie radicale résultant du primat de l'autre dans la situation d'instruction (morale) par le mouvement en retour de la reconnaissance»: il s'agirait de plus, avec la mention de ce «mouvement en retour», que d'une atténuation d'un propos excessif; il en irait de la réparation d'une forme d'injustice commise contre le sujet, calomnié dès lors que sa vocation à l'ipséité - au «soi-même comme un autre» - lui est refusée. La réparation devrait commencer par emprunter les voies d'une anthropologie attentive à la leçon de Spinoza, dont on peut entendre l'écho dans l'affirmation que «la bonté ne saurait être le fait d'un être qui se déteste». La réparation devrait aller jusqu'à la révision de l'importance excessive accordée chez Kant à la vision morale de l'agir et, en son sein, au soupçon dirigé contre le sujet, fautif de ne pas agir «par pur devoir». Arrivé à ce point, ne découvrirait-on pas que, malgré son opposition à Kant, Lévinas partage avec lui une méfiance excessive à l'égard des capacités du sujet? Contre cette méfiance, la seule mesure «pratique», selon Ricoeur, ne serait-elle pas de l'ordre du pari, d'une confiance sans raison mais non irrationnelle, sorte de protestation éthique qu'il conviendrait d'élever, devant un tribunal plus équitable que celui imaginé par Kant, contre une humiliation excessive, protestation symétrique du témoignage pour l'autre dont on a parlé précédemment?

On peut mieux comprendre, du coup, que Ricoeur n'hésite pas à parler de «spontanéité bienveillante» à propos de la sollicitude: il s'agit pour lui, en défendant la primauté de l'éthique, de défendre la cause d'un sujet «capable», par exemple, de promettre, d'engager sa présence ou sa fidélité, même dans une situation où la détresse de l'autre paraît, par contraste,

³³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, cf p. 221.

³⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 222.

accuser l'impuissance du sujet. Il s'agit de défendre ce sujet capable, moins contre la morale elle-même que contre l'anthropologie qui la sous-tend, trop étrangère encore à cette perspective plus mesurée et plus juste à laquelle Kant fera droit dans son *Anthropologie du point de vue pragmatique*. L'accent qu'il met sur l'ipséité et, à travers elle, sur des capacités de désintéressement, paraît à Ricoeur si peu dépendant du contexte immédiat, conjoncturel, d'une controverse philosophique (contre Kant ou Lévinas), que, de la spontanéité face à l'autre souffrant, il déclare: «nous n'avons cessé de marquer la place (de cette spontanéité) en creux dans notre philosophie de l'action»³⁵.

Nul doute que Ricoeur n'ait de bonnes raisons de préciser que «la souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi». Cependant, en définissant la souffrance comme «une destruction de la capacité d'agir», n'est-on pas conduit à rendre difficilement imaginable, voire improbable toute action visant à re-symétriser la relation de deux sujets? Les vocables contraires d'agir et de souffrir n'impliquent-ils pas que la distance des sujets se tenant à l'un ou à l'autre de ces pôles rend leur éloignement quasi irrémédiable? Si on refuse de voir ainsi rompue la relation intersubjective (et il faut ce refus, pour ne pas vouer éthique ou morale à une commune défaite!) comment, en résistant à l'accentuation exagérée, chez Lévinas, du primat moral de l'autre, ne pas se trouver entraîné vers l'excès inverse, celui d'une suraccentuation éthique du rôle d'acteur dans la relation intersubjective? Comment, en particulier, éviter que cette suraccentuation ne participe à la magnification presque obsessionnelle d'Ego, que d'aucuns n'hésitent pas à voir à l'oeuvre dans la dynamique assimilatrice, conquérante de l'Occident? A y bien regarder, la «solution» retenue par Ricoeur paraît tout à fait symétrique de celle défendue par Lévinas: de même que, chez ce dernier, l'autre qui «me» requiert n'est pas le puissant, mais le pauvre, désarmé et potentiellement désarmant, de même, chez Ricoeur, celui qui fait face à l'autre souffrant est moins «ego» - fût-il doté d'une compétence exceptionnelle à s'ouvrir à autrui -, que le «soi» engendré, presque re-né, lors de l'entrée du sujet dans le cycle du donner et du recevoir. Si, en un premier «moment», avec la bienveillance, la relation entre donateur et donataire semble confirmer une radicale asymétrie entre ego et l'autre souffrant, confiné dans un rôle passif puisqu'il ne pourrait que recevoir, en un deuxième «moment», avec la «sympathie», le cours de la pitié s'inverserait en quelque sorte et

³⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 223.

transformerait tellement le sens de la relation que ego s'en trouverait profondément altéré et métamorphosé. «Dans la sympathie vraie, écrit ainsi Ricoeur avec une émotion contenue, le soi, dont la puissance d'agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que l'autre souffrant lui offre en retour. Car il procède de l'autre souffrant un donner qui n'est plus précisément puisé dans sa puissance d'agir et d'exister, mais dans sa faiblesse même. C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent»³⁶. Ce à quoi ce propos pudique cherche à nous rendre attentifs paraît clair: la sollicitude aurait pour caractéristique étonnante (comment ne pas songer, à ce propos, à cette expression théologique ancienne, chère à Calvin entre autres, qui définissait la foi comme un «acte passif»?) d'inverser la flèche de la «préoccupation», en sorte que le sujet, face à l'autre, se découvrirait capable de dé-préoccupation, de disponibilité plus encore peut-être que d'initiative. Dans la sollicitude, le moi serait comme en travail d'enfantement du soi, et l'inversion évoquée plus haut rendrait possible la double conversion, du moi à l'autre et de l'autre au soi. Aux confins de l'aire de la sollicitude, le suspens de l'action activiste se traduit, comme dit Ricoeur, par un murmure, ce peu de voix qui reste quand survient l'heure de la séparation ultime; laquelle est plus, tout autre chose que l'abolition du lien par la distance car, ainsi que le dit aussi Ricoeur, aussi fortement que sobrement, «la séparation me lie éthiquement à l'autre en tant qu'insubstituable, irremplaçable»³⁷. Tel est le plus grand paradoxe de la vie éthique, que tout sujet rencontre comme défi de la mortalité et face auquel il n'est de réponse que dans l'invention continuée d'une fidélité protestataire: la relation d'amitié ne prend pas fin quand l'ami s'en va, sauf si celui qui reste juge insupportable le mystère du «ne...plus» et décide de le rabattre sur la factualité brute du «ne...pas».

Le dernier texte de *Soi-même...* sur lequel nous souhaitons nous arrêter figure dans la huitième étude, dans le chapitre intitulé «la sollicitude et la norme», qui nous invite à découvrir la fonction médiatrice de la sollicitude. Celle-ci s'y trouve en position centrale de connecteur pratique entre la relation de pouvoir (du sujet vers l'autre) et de la relation de devoir (dans laquelle le sujet répond à l'autre). Les analyses de Ricoeur lui confèrent une signification fondamentalement «éthique» alors même qu'elle ouvre

³⁶ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 223.

³⁷ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 225-6.

sur la morale, initie l'agir moral en inspirant, en particulier, la Règle d'or qui, manifestement, dans sa version positive, représente au sein de l'éthique la meilleure approximation de la seconde maxime de l'impératif moral kantien relative au respect des personnes. Aux yeux de Ricoeur, aucun argument, pas même la double valence de la sollicitude, ne saurait donc mettre en cause l'affirmation de la spécificité et de la dépendance de la morale vis-à-vis de l'éthique. Or, pour que cette affirmation résiste à toute contestation, ne faut-il pas que l'on puisse reconnaître quelque «unité analogique» entre les deux versants du «pâtir», pâtir en tant que «patient» et pâtir en tant que «souffrant»? Pour ce, n'est-on pas obligé d'admettre aussi une unité analogique parallèle entre pouvoir d'agir et exercice de la violence, alors qu'on avait cru cette distinction suffisamment établie pour permettre la critique indirectement éthique d'une anthropologie focalisée sur les seuls rapports de force, voire de violence? L'existence d'une telle unité analogique entre pouvoir d'agir et pouvoir violent est pourtant infirmée par le «fait» du mal, mal³⁸ commis et mal subi, sans commune mesure avec la peine infligée ou le dommage subi. Compte tenu de ces remarques, ne devrait-on pas découpler les deux thèses que Ricoeur s'attache tant à unir, celle de l'articulation de l'éthique et de la morale et celle d'une priorité de la première sur la seconde? Ne pourrait-on pas retenir la première et refuser de souscrire à la seconde?

On ne saurait reprocher à Ricoeur d'avoir escamoté le problème du mal. Le problème, comme on pouvait s'y attendre, est abordé dans les pages où est examinée la morale kantienne. Le problème est pris au sérieux, en particulier du point de vue de son incidence sur la compréhension de la nature du «noeud» entre éthique et morale; tellement pris au sérieux que Ricoeur n'hésite pas à proposer cette reformulation étonnante, virtuellement gênante pour sa seconde thèse, de l'esprit des maximes kantiennes: «agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps que ne soit pas ce qui ne devrait pas être, à savoir le mal». Or n'est-ce pas là une façon de reconnaître que la morale n'est pas une simple complication de l'éthique (pas plus que la violence n'est une complication de la puissance), mais qu'elle a un caractère d'originalité prononcé, tout comme l'impératif au regard de l'optatif? A la lumière de la reformulation de la maxime kantienne, tout comme dans la perspective de cet autre propos: «n'est-ce pas du mal... que découle la *nécessité* pour l'éthique d'assumer les traits de la morale?», force serait d'admettre qu'à l'éthique - attention portée sur le pouvoir d'agir, expressif de l'affirmation désirante du Soi - s'ajoute, plus qu'un correctif ou qu'un «criblage» de

³⁸ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p.255.

l'intention éthique destiné à vérifier la compatibilité des fins du sujet avec celles de l'autre, la morale en tant que procédant de l'interdit catégorique du meurtre.

Une réflexion sur les rapports entre éthique et morale nous semble pouvoir tirer parti de l'examen du rapport entre un énoncé de type «tu peux...» - adressé à un soi autorisé à agir par et au sein d'une intersubjectivité d'égaux ou de possibles égaux, de coopérateurs, voire de compétiteurs actuels ou virtuels - et un énoncé du genre «tu ne dois pas...» qui, lui, présuppose non seulement que tous ne sont pas en position de compétiteurs, mais encore que la dynamique compétitive doit être limitée pour que le monde reste vivable. Dans la vie ordinaire, la différence entre «tu ne peux pas...» et «tu dois...» paraît faible, donc négligeable. Mais est-elle réellement insignifiante, à portée seulement «rhétorique»? «Tu ne peux pas...» serait-il seulement la version civile, policée, d'une intimation tranchante, trop brutale pour être morale ou éthique, comme on voudra dire? A souligner la différence de charge rhétorique entre «tu ne peux pas...» et «tu dois...», on ne découvre rien qui oblige à réviser la thèse de Ricoeur concernant le primat de l'éthique. Conformément à l'usage courant, en effet, il semble que, de proche en proche, on puisse apparenter (en voyant dans le premier l'ancrage des autres) les différents énoncés suivants: tu peux - tu ne peux pas - tu dois - tu ne dois pas. La question se pose pourtant - elle est déjà posée par Ricoeur - de savoir si, derrière la progression sémantique de la série, on n'a pas affaire à une discontinuité conceptuelle; laquelle demanderait à être référée à l'hétérogénéité «phénoménologique» du pâtir et du souffrir, ou encore à l'hétérogénéité «ontologique» de ces deux formes de mal très tôt distinguées par Ricoeur à l'occasion de sa relecture du travail augustinien de défense du «dogme» du péché lors de la controverse avec les manichéens, d'une part, et avec Pélage, de l'autre: le mal comme diminution d'être, d'un côté; le mal comme «grandeur négative», de l'autre; autrement dit encore, pour tenir compte du contexte et des termes de la présente discussion: le mal comme diminution des capacités d'agir - du soi et de l'autre - et le mal comme négation ou destruction du foyer intersubjectif de l'agir en commun, (au cœur duquel l'idéal de la coopération et la régulation affective de la sollicitude). Face à la seconde des deux formes de mal, la pensée - qu'elle aille ou non jusqu'à l'évocation du diabolique -, paraît devoir mettre l'accent, sans transiger, sur la déchirure intestine de l'intersubjectivité et sur l'annihilation du soi. Avec ce mal, il ne s'agit pas simplement d'une manifestation de la *fragilité* du sujet et des relations intersubjectives, mais d'une sorte de révélation de la *vulnérabilité* de chacun - soit à titre de victime, soit à titre de complice - aux différentes formes de mal, du mal infligé au mal subi, du mal d'indifférence, au mal d'injustice..., dont le viol, la torture et le

génocide représentent les plus terribles expressions. Au regard de l'expérience du mal, de la mise en échec de la visée de la vie bonne par la sourde complaisance ou, pire, par la complicité et l'active participation d'ego, ne faudrait-il donc pas, avec Ricoeur et peut-être aussi contre lui, soumettre à révision la thèse du primat de l'éthique?

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricoeur n'a nullement méconnu ni cherché à atténuer le *tragique* de l'action, cette forme de malheur que même l'accès à la vie morale la plus haute ne suffit pas à écarter puisque le sujet peut encore se trouver écartelé entre des normes inconciliables, telles celles au nom desquelles Antigone et Créon en viennent à s'opposer à mort. Mais faut-il «seulement» faire place au tragique ou bien, dans la foulée des notations de *Temps et récit* sur ces événements qu'on ne doit pas oublier, ne doit-on pas évoquer l'horrible, ce qui, du point de vue moral apparaît comme monstrueux? Si oui, ne faut-il pas redéfinir, autrement que Ricoeur, en résistant à sa propre manière de résister à l'éthique lévinassienne (celle-ci excessive, convenons-en, dans sa condamnation des initiatives éthiques du sujet), les liens de l'éthique et de la morale, c'est-à-dire, avant tout, du pouvoir faire et du devoir de ne pas faire?

Suggérons brièvement ici que, à l'encontre de la thèse unilatérale de la priorité de l'éthique, un plaidoyer pourrait être développé en faveur d'une conception qui «dialectiserait» davantage la double perspective de l'éthique et de la morale; qui, conformément à l'acception du «dialectique» chez Ricoeur, toujours plus kantien que hégélien sur ce point, soulignerait le conflit de ces deux perspectives et, partant (on retrouverait alors quelque équivalent du concept de tragique, au plan, cette fois, d'une réflexion méta-éthique), mettrait l'accent moins sur la primauté de la morale (ce ne serait qu'un renversement non dialectique de la thèse de Ricoeur) que sur l'impossibilité dernière d'établir quelque priorité que ce soit.

A la lumière du paradoxe moderne que représente l'exception banalisée (pour reprendre le terme de H. Arendt) de l'horrible, la morale devrait, à son tour, se voir reconnue comme première, moyennant un certain infléchissement éthique de ses énoncés; infléchissement notable, par exemple, dans l'expression: «il est permis de...», dont la force et le sens présupposent l'institutionnalisation de la justice et la reconnaissance partagée du juste. Faute de se laisser tant soit peu fléchir par l'éthique, la morale devient moralisme, ce dernier risquant de se confondre avec un terrorisme de la vertu décourageant le sujet d'agir en l'enfermant dans un soupçon implacable. Si l'on pouvait concevoir une morale dont le premier énoncé, portant la trace de quelque inspiration éthique, serait: «il est permis de...», alors «je peux», et l'éthique avec lui, n'apparaîtrait plus comme absolument originaire. Pour respecter autant que possible les motifs incitant Ricoeur à accentuer la perspective éthique, il faudrait dire que «je peux» doit être

doublément préservé contre la dé-mesure où s'annonce le mal: d'une part, préparé, voire instruit par une intersubjectivité prévenante (celle souvent soulignée par Ricoeur lorsqu'il rappelle la fonction éthique de la culture, avec ses «modèles axiologiquement marqués d'identification narrative») dont, pragmatiquement, la manifestation linguistique correspondrait étroitement à l'énoncé d'une sorte d'invitation: «tu peux»; d'autre part, instruit voire encadré par des règles institutionnelles pré-définissant l'espace du permis à l'intérieur duquel l'autorisation, sous forme de «tu peux...», reste inconfondable avec l'encouragement à quelque irresponsable laisser-faire. Modèles culturels et règles institutionnelles, les premiers plus sur un versant éthico-symbolique, les secondes plus sur un versant politico-moral, permettent, à la fois, de prévenir le risque de l'impérialisme du moi et, à l'inverse, celui de l'apraxie consécutive à une foncière désorientation.

L'affirmation de la primauté de la perspective morale, la définition du devoir en particulier, devrait donc être «travaillée» par une préoccupation spécifiquement éthique, en sorte que non seulement on réassume le propos énigmatique de Kant à propos du lien du devoir et du pouvoir («tu peux parce que tu dois!»), mais qu'on se réapproprie également maintes suggestions semblables de Ricoeur, ailleurs encore que dans *Soi-même....* Repiquer (métaphore de culture et de couture !) l'éthique sur la morale pourrait alors conduire à souligner, en position symétrique par rapport à la sollicitude, le rôle de *l'audace* en tant que remède à la peur qui, trop souvent, bloque toute transition de l'intention bonne à l'agir et condamne l'indignation, face à ce qui ne devrait pas être, à rester velléitaire. Ricoeur nous rend attentifs, fort opportunément, à la double formulation, négative et positive, de la Règle d'or. On peut, du coup, se sentir invité à considérer que la formule négative traduit une morale qui, à force de précautions, pourrait se faire abstentionniste (faire le moins possible pour minimiser le risque du mal). La formule positive, elle, aurait pour mérite de recueillir l'inspiration éthique au coeur de l'agir moralement orienté. Dans un sens assez voisin - proche, en tout cas, de l'intention présidant à la reformulation par Ricoeur des maximes kantiennees - nous plaiderions également en faveur d'une conception composite, hybride, où serait prise en compte l'ambivalence de la générosité, présente certes dans la sollicitude (cet extraordinaire fleuron de l'éthique, Ricoeur a raison de le souligner) mais également dans le courage; courage lui-même double: courage d'agir contre ce qui ne doit pas être (la souffrance de l'autre), mais encore contre ce qui «fait» (des règles injustes, des traditions immorales, une opinion publique trop lâche etc) que ce qui ne doit pas être arrive pourtant et, pire, perdure. Ainsi, répondant à la série modale construite à partir du repiquage de la morale sur l'éthique (il est permis de... tu peux... tu peux dire en première personne: «je»...), on aurait affaire à cette autre série, fruit du repiquage

de l'éthique sur la morale: tu peux oser (aller à l'encontre de ce que la peur inspire, en fait de lâcheté)... tu dois (pouvoir travailler, pour prévenir le mal, à des institutions justes, évaluer et corriger les limites du permis...)... tu dois - catégoriquement - t'abstenir d'être cause ou complice de la souffrance de l'autre. Pouvoir dire oui: générosité, sous le signe de l'éthique. Pouvoir dire non, résister: courage, sous le signe de la morale. Pourtant, il n'y a pas de solution de continuité entre générosité et courage. Pourquoi faudrait-il alors en imaginer une entre pouvoir d'agir - placé sous le signe de l'éthique - et devoir de faire - placé sous le signe de la morale - ?

Les suggestions qu'on vient de faire ne visent, au bout du compte, qu'à symétriser davantage éthique et morale en faisant se croiser «l'itinéraire de la sollicitude à l'interdiction du meurtre»³⁹ et un autre itinéraire qui irait du courage au devoir de s'interposer et de s'opposer aux formes maléfiques d'interaction ainsi qu'à leurs conditions institutionnelles de possibilité (dont parle précisément Ricoeur lorsqu'il évoque le déploiement de «la violence à travers les figures de la non-réciprocité dans l'interaction».

Le temps ou la place nous manquent pour ré-examiner la dernière étude - «Vers quelle ontologie?» - en fonction de notre topique et à la lumière de nos suggestions critiques. Limitons-nous, en guise de conclusion, à souligner une fois encore que si l'on ne peut reprocher à Ricoeur d'avoir cherché à établir le primat de l'éthique en minimisant le phénomène de la violence (la citation précédente prouve assez que le reproche ne tient pas), on peut néanmoins se demander si, considéré sur l'arrière-fond du «mal radical», le problème est d'abord celui, éthique, de la non-réciprocité dans l'interaction, de la domination etc, ou s'il n'est pas avant tout celui, moral, du déni d'existence, de l'intolérable de la souffrance provoquée par les «actions» horribles du meurtre, du viol, de la torture et de l'extermination génocidaire; le comble étant certainement atteint quand coïncident l'horrible et la souffrance qu'on inflige à l'autre, lorsqu'on le contraint à se faire l'agent de sa propre déchéance, de son propre déni d'exister. Mais Ricoeur n'indique-t-il pas lui-même le point où - il s'agit de la fin du passage que nous allons citer - son propos suscite des réserves proches de celles que nous avons été amené à formuler, lorsqu'il écrit: «(...) l'absence de symétrie a sa projection grammaticale dans l'opposition entre la forme active du faire et la forme passive du être fait, donc du subir. Or le passage de la sollicitude à la norme est étroitement solidaire de cette dissymétrie de base, dans la mesure où c'est sur cette dernière que se greffent toutes les dérives maléfiques de l'interaction, commençant avec l'influence et s'achevant dans le meurtre. Au terme extrême de cette dérive, *la norme*

³⁹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 256.

de réciprocité paraît se détacher de l'élan de la sollicitude (nous soulignons) pour se concentrer dans l'interdiction du meurtre»⁴⁰. «Paraît se détacher...»: l'expression est remarquable, on l'aura noté, puisqu'on y observe à la fois l'expression d'une hésitation à conclure et le maintien de la décision de conclure en faveur du primat de l'éthique.

Malgré les limites, clairement soulignées par Ricoeur, de l'apport d'une sémantique de l'action, n'est-il pas permis, en conclusion, d'estimer que la réflexion du philosophe sur le primat de l'éthique continue d'enregistrer les effets du choix d'un modèle d'action trop étroitement calqué sur une grammaire qui, tout en aménageant la place du «patient» (au pôle du passif), ne permet évidemment pas de faire droit à l'irréductibilité du souffrir? D'ordinaire, Ricoeur refuse de majorer le poids et la valeur ontologiques d'indices tirés des formes, grammaticales ou autres, du langage ordinaire: l'herméneutique ne perdrait-elle pas sa raison d'être, et donc sa raison de rester distincte de la philosophie analytique, si l'on pouvait conclure directement de la présence d'un jeu de langage spécifique à l'existence d'une forme de vie déterminée? C'est parce qu'on ne le peut pas que la phénoménologie garde toute son importance, en amont de l'analyse du langage, et que, en aval, l'herméneutique s'est orientée vers la compréhension des structures narratives de l'expérience. Ceci dit, une de nos questions initiales mérite peut-être une dernière fois notre attention: la phénoménologie de l'agir, alors même que, dans *Soi-même...*, elle s'accompagne de la plus vive attention au «pâtir», ne témoignerait-elle pas d'une dépendance à l'égard des analyses anthropologiques de la *Philosophie de la volonté* plus grande que, dans *Réflexion faite*, Ricoeur ne semblait prêt à l'admettre? Le problème, on l'a suggéré, ne viendrait pas de ce que le premier ouvrage magistral de Ricoeur néglige l'intersubjectivité, tandis que celle-ci serait devenue centrale dans *Soi-même...* Il consisterait plutôt en ce que l'intersubjectivité dont il est alors question est déjà, comme elle le sera dans *Soi-même...*, comprise d'un point de vue «éthique» ou téléologique, la thèse de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire annonçant la thèse de la réciprocité du sujet agissant et du sujet patient. De l'une à l'autre de ces thèses, la question du mal, dont le premier ouvrage déclarait qu'elle devait être reportée, a-t-elle trouvé toute sa place dans la réflexion de *Soi-même...*?

Nous n'avons cessé, quant à nous, de tourner autour de cette interrogation: peut-on dans un unique cadre phénoménologique, faire se côtoyer, ainsi que deux expériences proches, le pâtir et le souffrir? Le souffrir, pour

⁴⁰ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 255-6.

apparaître dans son irréductibilité, ne doit-il pas se déchiffrer dans le contexte de l'interdiction, sur fond de l'imprescriptible du mal? Si, encore une fois, la question du pâtir appelle, en amont, une interrogation sur la capacité anthropologique de pâtir, voire, en aval, sur la capacité éthique à consentir, la question du souffrir, elle, exclut catégoriquement qu'on puisse en atténuer le scandale par la prise en considération de quelque capacité d'endurance face à la souffrance (considération qui est et ne saurait être que le fait du bourreau, et qui présuppose qu'on peut identifier la souffrance à la douleur!). Face au souffrir, face au mal qui s'annonce et parfois explose en lui, toute leçon de résignation est déplacée, «irrélevante». Or ce n'est pas le cas face au subir, puisque la résignation peut être une forme de tactique du faible face au puissant, pour éviter de lui opposer la résistance susceptible de relancer son appétit de dominer. La résignation ne saurait devenir une tactique dans le cas du mal quand, dans la souffrance infligée, s'annonce la volonté d'annihiler l'autre, de le traiter en surnuméraire, indigne d'exister. Il est vrai, Ricoeur l'a souvent répété, que le mal - donc aussi la souffrance - est moins objet d'une phénoménologie que d'une herméneutique. Faudrait-il alors conclure que *Soi-même...*, à travers la décision de lire en continuité le pâtir et le souffrir, de même qu'à travers l'hypothèse du primat de l'éthique sur la morale, et malgré l'importance reconnue au tragique, reste trop phénoménologique (d'une phénoménologie à juste titre soucieuse de sa pertinence anthropologique) tout en n'étant pas assez herméneutique, en dépit de la place centrale du concept herméneutique d'identité narrative et de l'importance reconnue au récit en tant que mémoire des victimes?

4. «L'énigme du pardon»

Au moment de mettre un point final à cette étude, pouvait-on ne rien dire de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*⁴¹, le dernier ouvrage de Ricoeur tout récemment paru? Notre étude avait trop étroitement pris le tour d'une lecture interne de l'oeuvre de Ricoeur pour qu'on pût passer à côté de son plus jeune surgeon. La remarque faite par l'herméneute à propos du lien entre ses différents livres («C'est (...) souvent dans les restes du sujet précédent que j'ai vu l'urgence d'un autre thème»⁴² ne pouvait pas ne pas valoir comme une mise en garde contre toute conclusion précipitée de notre part, qui n'aurait fait droit aux rapports dynamiques entre le *Volontaire...* et *Soi-*

⁴¹ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.

⁴² P. Ricoeur, *la critique et la conviction*, Clamann-Lévy, 1995, p. 119.

même... que pour négliger d'autant ce genre de «restes», résidus ou... apories à partir desquels, défi majeur pour une pensée responsable, devait prendre forme le projet de l'ouvrage le plus récent.

Comme il n'est pas question d'ajouter à cette étude déjà longue un chapitre supplémentaire, on nous excusera de noter, de façon presque sténographique, d'une part, les développements de *La mémoire*... qui nous semblent contribuer le plus à l'enrichissement de la thématique abordée précédemment (à savoir l'éthique et la morale au regard du mal) ainsi qu'à l'affinement de nos réflexions méthodologiques (sur les rapports entre anthropologie, phénoménologie et herméneutique, tout particulièrement); d'autre part, les éléments argumentatifs les plus décisifs dans la perspective soit d'une confirmation soit d'une infirmation de nos propres remarques critiques.

Il n'est pas d'emblée évident que l'on doive compter le dernier ouvrage de Ricoeur comme une contribution toute nouvelle, susceptible d'entraîner des modifications majeures en ce qui concerne les questions précédemment soulevées: le titre de l'ouvrage n'incline-t-il pas à supposer que l'on a affaire à une suite de *Temps et récit*? Pourtant, ce qui semblait d'abord évident laisse place au doute dès qu'on songe à l'importance des questions récurrentes traitées à la fois dans *Temps et récit* et dans *Soi-même*... (mais il faudrait ajouter: dans *Le juste*, de même que dans *Penser la Bible*), telles l'identité narrative et l'ipséité ou, nous y avons fait allusion, la vocation éthique que les récits assument en faisant mémoire des victimes.

À la lecture de l'ouvrage, et de son Epilogue surtout, ce qui semblait évident ne tient plus. Contrairement à la définition lexicologique admise, le volumineux «Epilogue» est bien plus qu'une conclusion. C'est une ouverture, en un sens fonctionnel comme en un sens symbolique ou, pour reprendre le mot de Ricoeur, «eschatologique». L'objet de cet épilogue est désigné comme «le pardon difficile». À propos du mode du discours, la référence à l'eschatologique fournit certes une indication. Toutefois, le sens de cette indication ne se livre pas d'emblée: elle requiert, de la part du lecteur, un minimum de préparation herméneutique, ne serait-ce que pour lui éviter de confondre eschatologique et apocalyptique. Écarté de l'espace de gravitation de doctrines plus ou moins ésotériques, l'eschatologie peut avoir droit de cité dans le discours philosophique, surtout quand celui-ci, de bonne facture herméneutique, peut - c'est clairement le cas ici - s'autoriser de l'herméneutique kantienne, attentive plus que toute autre aux «chiffres» de l'espérance: chiffres scripturaires, dont Kant entend l'interprétation dans *La religion dans les limites de la simple raison* (à propos de cette interprétation, il nous importerait de savoir si elle peut nous amener à réviser nos remarques sur les rapports de l'éthique et de la morale); chiffres existentiels aussi, tels que «la restauration de la volonté

bonne» - pour reprendre le vocabulaire kantien - ou le pardon - pour reprendre, avec Ricoeur, un vocable plus traditionnel.

Comme il s'agit d'espérance, on peut s'étonner de ne pas voir mentionné G. Marcel parmi tous les auteurs cités dans l'Épilogue. Il nous semble que cet oubli est surtout nominal, car le style de la réflexion de Ricoeur paraît celui recommandé par Marcel pour respecter «le mystère» - «l'énigme», préfère dire Ricoeur en précisant qu'il s'agit de «l'énigme du pardon»; du pardon en tant qu'acte que, du point de vue de sa modalité, on ne peut qualifier qu'indirectement, par une double négation: «ni facile, ni impossible». A l'énigme du pardon, pourrait-on dire pour se faire rencontrer G. Marcel et Kant, il n'est pas de solution, s'il est vrai que seul un problème peut en recevoir une. A l'énigme, seule s'accorde une voix des lointains, voix d'une espérance inconnaissante, voix de textes bibliques anciens, à peine audibles à nos oreilles de modernes. Voix indirecte, de toute façon, à laquelle s'accorde le tour du propos suivant: «Le pardon, s'il a un sens et s'il existe, constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile...»⁴³.

L'énigme du pardon, que signale l'inadéquation de toute relation d'échange (y compris de la relation de don) pour en rendre compte, correspond à l'énigme de la faute ou, plus précisément, à «l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet homme «capable» que nous sommes». Quant au pardon, Ricoeur en respecte tellement l'énigme qu'il use de maintes précautions pour ne pas laisser supposer qu'il s'agirait d'une donnée d'expérience dont la description phénoménologique pourrait se saisir facilement. De l'eidos du pardon, plus que de toute expérience, on ne s'approche que très indirectement, asymptotiquement seulement. Les phénomènes qui s'en approchent le plus ne sont jamais que l'ombre du pardon. Plus que des illusions, certes, mais guère plus que des «apparences bien fondées». Toutefois, bien qu'à distance du pardon, ces phénomènes l'annoncent, à la manière de prémices. Comme on se trouve dans l'ordre de l'agir et de ce qui le passe (en deçà, avec le mal, au-delà, avec le pardon), Ricoeur a raison de parler de «gestes», en particulier de ceux par lesquels on témoigne de «la considération due à tout homme, singulièrement au coupable»⁴⁴. Est-il permis de voir dans cette «considération» le symétrique de la sollicitude? Dans celle-ci, ainsi que nous l'avons dit après Ricoeur, la spontanéité du sujet éthique - du sujet «capable» - se limite en s'orientant vers l'autre; elle se moralise en quelque sorte. Dans la

⁴³ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 593.

⁴⁴ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 594.

«considération», la morale, à son tour, se limite. Plus exactement, c'est le jugement moral qui se limite en refusant d'aggraver tellement la rigueur de l'imputation que le sujet coupable se verrait imputer non seulement l'acte délictueux ou immoral dont on peut et doit le tenir pour responsable, mais encore, en amont, une identité rigoureusement calquée sur cet acte, comme s'il n'avait jamais pu être capable d'autre chose, comme s'il devait être tenu pour incapable, à jamais, de se soustraire à une fatalité mauvaise. Dans le cas d'actes éminemment immoraux, le sujet, au terme d'un jugement concluant implacablement de la qualité de l'acte à celle de l'agent, deviendrait lui-même monstrueux ou démoniaque.

Dans la considération due au coupable lui-même, la morale s'auto-limiterait donc. S'annoncerait ainsi un au-delà de la morale, avec ses procédures et ses dispositions légales. Mais cet au-delà n'est que signifié: la considération n'est que «l'incognito» du pardon parmi nous. Dire, avec Ricoeur, «incognito» n'est cependant pas dire «inconnu», car l'incognito s'annonce dans la brèche de la loi du talion ou dans l'arrêt imposé à l'illimitation du jugement, quand celui-ci croit devoir conclure de l'inhumanité de l'acte à l'inhumanité de l'agent, bestialité justifiant les mesures les plus cruelles d'excommunication. Ricoeur le rappelle à plusieurs reprises: c'est chez Kant, le champion de la morale, que le jugement moral est expressément limité, en particulier quand le philosophe, dans son interprétation du texte biblique racontant le péché d'Adam, refuse de faire du mal une réalité «originale». L'écart, herméneutiquement justifié, entre mal originare et mal radical, nous dit Ricoeur, permet de sauver la différence, de grande portée anthropologique, entre sujet de l'acte et substance du sujet: le jugement moral concerne tout ce qui, dans l'acte, incrimine le sujet et tout ce qui, du sujet, permet de comprendre, et parfois d'excuser, la gravité de l'acte. En prétendant dire plus, par exemple sur la substance ou sur l'identité profonde du sujet, le jugement deviendrait «dogmatique», il dirait plus qu'il ne peut dire; plus, en tout cas, que l'institution de la justice ne l'autorise à dire. Au total, mais cette lecture ne fait qu'accentuer une interprétation déjà présente dans *Soi-même...*, Ricoeur prend Kant à témoin de ce que devrait être, résolument, le centre de gravité de toute anthropologie: la réflexion sur «l'homme capable».

L'affirmation que le pardon n'est pas impossible est appelée par l'éthique; «appelée»: on ne saurait dire plus, sous peine de faire fi de la réserve eschatologique de toute énonciation espérante. Quant à l'insistance mise sur la difficulté du pardon (c'est l'objet de plusieurs pages consacrées à l'amnistie, aux procès de criminels nazis, au travail de la Commission «Vérité et réconciliation» mise en place par Nelson Mandela), elle est en rapport direct avec l'indignation *morale* face à l'horrible; lequel, dans la même perspective morale, ne peut qu'être imprescriptible; mais peut aussi

(de quelle possibilité s'agit-il alors? toute la question est là) n'être pas «impardnable». Prise dans ce mouvement de pesée et de contrepesée où, tour à tour, l'éthique et la morale semblent prendre l'avantage, la réflexion ne saurait trouver le repos d'une solution. Il ne serait donc pas faux de prétendre que, dans ces pages de son Epilogue, Ricoeur reconnaît le caractère foncièrement dialectique des perspectives éthique et morale: non seulement aucune n'a raison de l'autre - telle est la signification banale de la dialectique -, mais encore chacune appelle l'autre, tout comme, chez Kant encore, les affirmations opposées des troisième et quatrième antinomies, qui concernent au plus haut point la pratique. L'éthique ne peut aller à l'encontre de la morale. Celle-ci ne peut décliner l'appel de la sollicitude, sous peine de devenir inhumaine. La situation ainsi retracée par Ricoeur paraît donc celle-là même que nos remarques critiques tentaient de cerner. On ne saurait cependant en rester à ce constat sans s'exposer au ridicule de l'élève fier de constater que le maître a pensé comme lui!

Force nous est donc de noter que Ricoeur nous invite, non à dépasser l'aporie sur laquelle nous ne cessons de buter dans l'examen des rapports entre éthique et morale (deux perspectives qu'on ne peut pas ne pas chercher à accorder mais que l'on ne parvient pas à concilier), mais à examiner l'aporie à la lumière du pardon. «A la lumière», c'est-à-dire sans qu'il soit besoin de trancher entre option dogmatique (l'affirmation que le pardon est possible, même s'il est rare) et option sceptique (le pardon serait impossible sinon - c'est là l'analyse de Derrida, dont Ricoeur rappelle la force argumentative - il faudrait imaginer l'inimaginable, à savoir un pardon accordé inconditionnellement, sans donc qu'il y ait eu demande ni repentir; ou encore un pardon qui, pour être reçu, supposerait une sorte de conversion préalable du méchant, qui rendrait alors le pardon inutile !). La lumière du pardon est donc la lumière de l'Idée, au sens kantien. C'est la lumière d'un «symbole», quoique le symbole soit ici suprêmement déroutant; car si un symbole a normalement pour fonction de relier, s'il «performe» le lien (ainsi le don, selon les célèbres analyses de Marcel Mauss, très présent dans l'analyse de Ricoeur), on aurait plutôt affaire là à un symbole de dé-liaison, le pardon ayant pour fin de «sauver» en quelque manière le sujet en le délivrant de cette chaîne qui lie un agent à ses actes, et qui le lie même doublement: en tant qu'agent capable (version éthique, qui raisonne de l'agent à l'acte) et agent responsable (version morale, qui raisonne de l'acte à l'agent). L'évocation d'une puissance de délier se heurte non seulement à nos intuitions éthiques et morales, mais encore à nos représentations anthropologiques et cosmologiques communes, par rapport auxquelles le pardon paraît un scandale rationnel, ne serait-ce que parce qu'il semble impliquer un arrêt ou un rebroussement du cours irréversible des choses. Il implique plus, en réalité: que le mouvement

de la rétrospection, dans l'imputation, soit comme doublé ou neutralisé par un autre mouvement, celui d'une sorte de rétrospection à finalité récréatrice, mouvement auquel nous donnons le nom d'amour et que certaines de nos traditions nous invitent à comprendre comme la source du pardon.

La référence à l'amour ne prépare pourtant pas à admettre que le pardon puisse suspendre les arrêts rigoureux prononcés par la morale et recréer, chez le coupable, des capacités que tout pousse à croire abolies. Pour servir de renfort à la thèse de la possibilité que, dans le pardon, l'éthique surmonte la morale, l'amour devrait être rabattu sur l'amitié, dont on sait, Ricoeur a insisté là-dessus dans *Soi-même...*, qu'elle est une disposition éthique fondamentale. L'amour étant au-delà de l'amitié, le pardon intimement associé au premier (puisque l'amour est l'au-delà de tout calcul, donc de toute justice distributive) ne peut être conçu comme un acte homologue à ceux qui constituent le meilleur de la vie éthique, comme la générosité et le don, au coeur de l'amitié... L'énigme du pardon demeure donc, nullement atténuée par la référence à l'amour.

Face à cette énigme intraitable, quelle ultime possibilité reste-t-il pour penser le pardon? Conformément au tour kantien - il s'agit, on l'a dit, du Kant de *La religion dans les limites de la simple raison* et de la *Critique du jugement* - de nombre de ses réflexions dans l'Épilogue, Ricoeur suit prudemment la voie ouverte à la pensée par les Idées régulatrices, Idées de l'espérance (génitif objectif et subjectif) avant tout. En ce sens - de l'espérance -, guidée par l'Idée de pardon, la pensée peut aller aussi loin que cette affirmation: «il y a le pardon»⁴⁵. Aussi loin, mais pas plus loin; pas, en tout cas, en direction d'une explication psychologique ou religieuse. Ricoeur précise quelque peu: «il y a le pardon» est une affirmation sensée dans la mesure où elle est impliquée, entre autres, par la limitation métacritique, chez Kant même, de la morale et de ce qui constitue en quelque sorte sa cause, à savoir la reconnaissance de la force du penchant au mal. «Il y a»: autrement dit, le pardon n'est pas impossible, et cet autrement dire est congruent avec l'énoncé pénultième de la morale kantienne: le mal n'est pas originaire (énoncé qu'il faut oser prononcer si l'on ne veut pas que la morale favorise secrètement l'immoralisme ni quelque terrible dé-moralisation confirmant la puissance de l'horrible).

Toutefois, et Ricoeur y revient souvent, l'écart subsiste entre dire «il y a...» et dire «il y a du pardon pour nous». Si, avec le pardon, on est au-delà de tout compte, on ne saurait compter sur le pardon comme sur un événement ordinaire, inséré ou insérable dans la trame de nos vies et de nos morts. S'il y a le pardon, pardonner reste donc un événement improb-

⁴⁵ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 604.

able, indisponible autant qu'intellectuellement déroutant: «De ce paradoxe, il faut renoncer à parler sur le mode spéculatif ou transcendantal. De nature irréductiblement pratique, il ne se laisse énoncer que dans la grammaire de l'optatif»⁴⁶. «Optatif», ou «invocation» (vocable cher à G. Marcel), ou «prière»? Le choix résolu de Ricoeur en faveur du discours philosophique le plus sobre lui fait préférer le premier vocable, conformément à son engagement herméneutique aux côtés de Kant. C'est un tel engagement qui l'amène, sur les confins de l'anthropologie, là où l'anthropologie est muette, à lire les textes bibliques à travers lesquels nous vient l'Idée de pardon; à les lire pour y trouver des réserves de sens nous permettant de reculer, autant que possible, les évidences pratiques et cognitives en matière de possible et d'impossible. Jamais, toutefois, ce recul (sous la pression de l'idée de transcendance et sous l'horizon d'une intersubjectivité extra-ordinaire, où l'autre ne serait présent que selon la dimension d'une Hauteur peu concevable) ne débouchera sur l'annulation de cette distinction cardinale, qui continue de valoir, atténuée seulement, dans l'affirmation que le pardon n'est pas impossible. Mais si l'idée du pardon nous invite ainsi à suspendre (écho herméneutique de l'époché phénoménologique?) nos jugements quant au possible et à l'impossible, ne nous pousse-t-elle pas aussi à laisser ouverte, indécidable, la question de savoir laquelle, de l'éthique ou de la morale, est première? Possible, le pardon - lorsqu'on le pense conformément à sa plus grande force - pré-suppose l'impardonnable, lequel confirme à la fois l'imprescriptible et la morale elle-même. Mais l'impardonnable n'implique-t-il pas que le pardon soit impossible? En ce point, l'éthique proteste. Mais c'est une éthique sans caution anthropologique, une éthique qui, forte de l'attention herméneutique à des textes nous entretenant de l'intempestif, du contretemps et de l'incognito, découvre que le courage de la vie bonne jaillit de l'espérance et que la voix de l'originaire nous adresse à la bonté en avant de nous, non à quelque bonté primitive, mais à une bonté eschatologique: «L'écart (que raconte le mythe d'Adam) par rapport au statut créaturel tient en réserve la possibilité d'une autre histoire inaugurée chaque fois par l'acte de repentance et scandée par toutes les irruptions de bonté et d'innocence au cours du temps»⁴⁷.

⁴⁶ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 642.

⁴⁷ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 604.