

La créativité normative chez Paul Ricœur

*Alain Loute*¹

Université catholique de Louvain
FNRS/CPDR

Le thème de la créativité humaine est très présent dans l'œuvre de Paul Ricœur. Nombre de ses travaux peuvent se comprendre comme une tentative de cerner la compétence humaine à créer. C'est à travers une reprise de l'imagination créatrice kantienne que Ricœur thématise une telle compétence. Son originalité est d'introduire l'imagination créatrice dans le champ du langage. Le travail de l'imagination se traduit en un certain usage du langage qui produit une innovation sémantique. Cette reprise de l'imagination créatrice ne doit pas nous méprendre quant à la puissance de ce phénomène d'innovation. Ricœur n'en limite pas la portée au seul domaine langagier. Les phénomènes d'innovation que représentent une métaphore vive et un récit mis en intrigue ne se résument pas à l'élargissement de l'espace polysémique d'un mot et à l'enrichissement d'une tradition narrative. Ils peuvent être l'occasion d'une véritable redescription de notre monde, d'une refiguration de l'action, qui nous transforme dans notre agir et notre pàtir.

Dans cet article, nous voudrions montrer combien le thème de la créativité est solidaire de la réflexion éthique de Ricœur. Notre thèse est que, pour lui, la créativité n'est pas simplement une capacité humaine possible, mais une capacité dont l'exercice est *exigé*. Autrement dit, pour pouvoir « agir avec et pour autrui dans des institutions justes », les acteurs *doivent* continuellement créer les normes du bien vivre-ensemble. Mais Ricœur ne se limite pas à relever l'injonction à la création sociale des normes. Il tente – telle est en tout cas notre thèse – de comprendre, d'une part, comment des

¹ Les recherches de Alain Loute s'inscrivent dans le cadre d'un projet de recherche (PAI VI/06) financé par le « Programme Pôles d'attraction interuniversitaires – État belge – Politique scientifique fédérale ».

individus singuliers peuvent se disposer à devenir les vecteurs d'une telle créativité et, d'autre part, comment il est possible aussi qu'une société puisse se rendre attentive collectivement à de tels actes. Prises ensemble, ces deux dimensions permettraient d'identifier les conditions qu'une société doit remplir pour se « capaciter » à la création sociales des normes. Cette réflexion sur les conditions de l'« auto-capacitation » des acteurs à la créativité sociale revêt à nos yeux une importance capitale. Elle évite de présupposer que les acteurs ont une propension à créer les normes du bien vivre-ensemble. Nous avons en effet appris de Ricœur que l'acteur peut « mal-faire ». Il peut refuser de se plier à la norme ou respecter la norme dans l'esprit d'une « conscience scrupuleuse » qui a perdu de vue l'injonction à la créativité normative. L'exercice de création sociale des normes n'a donc rien de spontané. Pour autant, la philosophie de Ricœur ne s'achève pas sur la conscience malheureuse d'un acteur qui se sait « puissance de péché »². Nous tenterons de montrer que l'anthropologie ricœurienne de l'homme capable permet de penser la manière dont l'acteur, par delà sa faillibilité, peut *révéler* et *transformer* son pouvoir-faire en un pouvoir-faire créateur.

Dans un premier temps, nous traverserons ce que Ricœur appelle sa « petite éthique » qui tente de déterminer, au plan de l'engagement concret des acteurs, *pourquoi* et *comment* il faut agir. Nous y relèverons l'injonction à la création sociale des normes. Dans un second temps, nous rendrons compte de la faillibilité de l'acteur. Si les acteurs sont appelés à une telle créativité, ils peuvent se rendre indisponible à cet appel. Nous terminerons en abordant la réplique à cette faillibilité que constitue l'« auto-capacitation » des acteurs à la création des normes du bien-vivre-ensemble.

La « petite éthique » et l'injonction à la créativité normative

La « petite éthique » de Ricœur, condensée en trois études de *Soi-même comme un autre*, se déploie en trois temps : la visée éthique, la norme morale et la sagesse pratique. L'unité de ces trois moments rapporte l'articulation d'une visée téléologique et d'un moment déontologique à travers l'engagement en situation des acteurs. Commençons sans plus tarder par présenter la visée éthique.

² P. Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 317-335, p. 329.

La visée éthique

Par visée éthique, il faut entendre « la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes »³. Avec la visée éthique, l'entrée dans la petite éthique de Ricœur ne se fait pas sous la modalité du « devoir-être » mais sous celle du « désir-d'être ». La visée éthique s'exprime sur un mode optatif, plutôt que sur un mode impératif. Elle est avant tout « souhait » de la vie bonne, ou, faudrait-il dire, triple souhait ou souci : « souci de soi, souci de l'autre, souci de l'institution »⁴. D'emblée, Ricœur relie la visée éthique au travail de l'imagination créatrice. Celle-ci est en effet ce qui nous permet de faire retour sur notre vie, d'en rassembler les événements disparates et de formuler notre souhait d'une vie bonne. Se raconter sa vie, c'est faire le même exercice que l'opération de configuration d'un texte. Quand on configure un récit, on rassemble des éléments aussi hétérogènes que des buts, des motifs, des causes, etc. sous une même totalité de sens. On subsume des événements, autrefois simples occurrences singulières, sous une histoire prise comme un tout. Se raconter sa vie, c'est, de manière similaire, tenter de rassembler les « pratiques » que nous exerçons quotidiennement et leur inscription dans des « plans de vie » sous ce que Ricœur appelle, à la suite de MacIntyre, l'« unité narrative d'une vie »⁵. Un processus de co-détermination s'opère alors entre cette unité et les unités praxiques plus simples que sont nos pratiques et nos plans de vie :

entre notre visée de la "vie bonne" et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va-et-vient entre l'idée de "vie bonne" et les décisions les plus marquantes de notre existence (carrière, amours, loisirs, etc.). Il en est ainsi comme d'un *texte* dans lequel le tout et la partie se comprennent l'un par l'autre⁶.

En devenant lecteur de notre propre vie, nous ne nous contentons pas d'en reproduire par imagination les épisodes successifs. Nous produisons quelque chose. Nous donnons sens à ce que l'expérience vive, immédiate,

³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202.

⁴ P. Ricœur, « Éthique et morale (1990) », in *Lecture 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 256-267, p. 257.

⁵ A titre d'exemples de pratiques, Ricœur évoque les métiers, les arts et les jeux. Il s'agit d'actions complexes sous lesquelles se subordonnent, suivant des règles constitutives, des actions simples. Par plan de vie, il faut entendre des « vastes unités pratiques que nous désignons comme vie professionnelle, vie de famille, vie de loisir, etc. » (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 186). Enfin, pour Ricœur, l'unité narrative d'une vie désigne le sommet de la hiérarchie d'unités praxiques qu'organise l'activité de narration d'une vie.

⁶ *Ibid.*, p. 210.

laisse hétérogène et discordant. Nous transformons le hasard en destin. La visée d'une vie bonne est donc toute à la fois quelque chose que la mise en intrigue de notre vie *révèle et transforme, découvre et invente*.

Si Ricœur insiste effectivement sur les implications éthiques de l'imagination narrative, il n'identifie pas complètement éthique et narrativité. La raison en est que l'imagination ne connaît pas de censure ; elle joue librement avec des possibles. Si nous ne voulons pas nous limiter à simplement imaginer un projet de vie bonne mais agir éthiquement, il faut imposer un arrêt au travail de l'imagination, poser un acte d'engagement, similaire à un acte de promesse, afin de faire sien un des projets de vie pensés. Sans un tel engagement, nous resterions soumis au libre jeu de l'imagination :

Entre l'imagination qui dit : « Je peux tout essayer », et la voix qui dit : « Tout est possible, mais tout n'est pas bénéfique [entendons : à autrui et à toi-même] », une source de discorde s'installe. C'est cette discorde que l'acte de promesse transforme en concorde fragile : « Je peux tout essayer », certes, mais : « Ici je me tiens ! »⁷.

Nous retrouvons ici la problématique développée dans *Temps et récit*, du passage de la *mimèsis* II – stade de la configuration du récit – à la *mimèsis* III – stade de la refiguration de la vie par le récit. Le passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III n'est pas commandé par le seul monde du texte, mais également par la volonté d'appropriation de cette proposition de monde par le lecteur⁸. Sans une telle volonté, la lecture que nous faisons de notre propre vie risque de nous laisser au stade de la *mimèsis* II ; « la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause »⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 198.

⁸ Il ne faut donc pas croire que l'opération de refiguration du monde de l'action est le fait du seul récit, un peu comme si ce dernier trouvait par lui-même la force de se projeter au-delà de ses limites pour rencontrer le monde. Ricœur reconnaît qu'une telle interprétation est rendue possible par ce qu'il a pu dire de la *redescription* dans *La métaphore vive* : « dans ce précédent ouvrage, (...) j'avais attribué au poème lui-même le pouvoir de transformer la vie, à la faveur d'une sorte de court-circuit opéré entre le *voir-comme...*, caractéristique de l'énoncé métaphorique, de l'*être-comme...*, corrélat ontologique de ce dernier. (...) On pourrait penser dès lors que la seule médiation requise entre la pré-signification de *mimèsis* I et la sur-signification de *mimèsis* III est celle qu'opère elle-même la configuration narrative en vertu de son seul dynamisme interne » (P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, pp. 230-231). S'il est possible de céder à une telle croyance dans *La métaphore vive*, ce ne l'est plus dans *Temps et récit*, où Ricœur insiste sur la médiation que constitue l'acte de lecture dans la transition entre le monde du texte et le monde du lecteur.

⁹ *Ibid.*, p. 262. Soulignons au passage que cette problématique de la refiguration de la vie par le récit a pour effet d'éloigner Ricœur de MacIntyre à qui, pourtant, il emprunte la notion d'« unité narrative d'une vie ». MacIntyre, selon Ricœur, « a principalement en vue les

Lorsque l'on pose un tel acte d'engagement dans un projet de vie bonne, on se rend digne d'estime de soi. Ricœur désigne par cette capacité l'aspect réflexif de la visée éthique. Nous nous apprécions nous-même en appréciant nos actions. S'estimer, c'est s'approprier le pouvoir-faire que la mise en intrigue de notre vie révèle et transforme. Nous nous reconnaissons une capacité d'intervenir dans le monde, d'initier un changement dans le cours des choses. Mais s'estimer ce n'est pas simplement, à travers l'interprétation du texte de sa vie, s'interpréter soi comme l'auteur de ses actions. En plus de la capacité d'*initiative*, s'estimer, c'est se reconnaître « capable d'évaluer ses actions, de formuler des préférences liées au sens des prédicats bon et mauvais, donc d'introduire une hiérarchie de valeurs quand il s'agit de choisir entre des actions possibles »¹⁰.

Nous voudrions insister dès à présent sur le fait qu'agir pour la vie bonne requiert l'exercice d'une forme de créativité. Si la vie bonne, à travers l'engagement de l'acteur, devient un bien immanent à la pratique, une téléologie interne de l'action, elle est également une fin supérieure, en excès par rapport à tout ce que l'action permet d'atteindre¹¹. A nouveau, il en va de la vie bonne comme il en va d'un texte dont on chercherait à déterminer le sens. L'herméneutique nous apprend que la configuration d'un texte est une opération qu'aucune interprétation ne peut clore. La simple expérience de relecture nous fait prendre conscience que la configuration d'un texte est une opération qu'il est toujours possible de reprendre. Il en va de même pour la détermination de la vie bonne. En relisant ma vie, je peux porter attention à d'autres pratiques et inscrire celles-ci sous de nouveaux idéaux. De plus, ma vie est comme un texte qui continue à s'écrire, ce qui implique d'en lire les nouveaux chapitres et de relire les événements passés de ma vie à leur lumière. La visée éthique exige donc de continuellement re-déterminer ce que l'on définit comme vie bonne. De même, l'estime de soi n'est pas quelque chose que l'on acquiert une fois pour toutes. Elle demande à être ré-actualisée à travers une continuelle reprise du travail interprétatif et le

histoires rencontrées au vif de l'action quotidienne et n'attache pas une importance décisive, du moins pour l'investigation éthique dans laquelle il est engagé, à l'écart entre les fictions littéraires et les histoires qu'il dit mises en acte (*enacted*). Or dans mon propre traitement de la fonction *mimétique* du récit, la rupture opérée par l'entrée du récit dans le champ de la fiction est prise si au sérieux que cela devient un problème fort épineux de faire se rejoindre à nouveau la littérature et la vie par le *truchement* de la lecture. Pour MacIntyre, les difficultés liées à l'idée d'une refiguration de la vie par la fiction ne se posent pas » (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 188).

¹⁰ P. Ricœur, « Morale, éthique et politique », in *Pouvoirs*, 65 (1993), pp. 5-17, p. 7.

¹¹ Le bien de la vie bonne n'est « contenu dans aucun bien particulier. Il est plutôt ce qui manque à tous les biens. Toute l'éthique suppose cet usage non saturable du prédicat "bon" » (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 203).

renouvellement de l'acte d'engagement. En écho au bien de la vie bonne toujours en excès par rapport aux biens immanents aux actions, l'estime de soi renvoie à une puissance qu'aucun acte ne parvient à exprimer pleinement.

S'il fallait en rester à cette présentation de l'estime de soi, nous serions forcé d'en conclure au caractère résolument égologique de la petite éthique de Ricœur. Bien entendu, en défendant l'idée qu'il n'est d'estime de soi que médiatisée par une continuelle mise en intrigue de sa vie, Ricœur se démarque des philosophies du *Cogito* qui partent de la pure auto-position de l'*ego*. Malgré le détour du récit, l'estime de soi ne risque-t-elle pas de se muer en repli sur soi ? Une réponse serait de souligner la capacité que possède le soi de s'imaginer ce que vit l'autre. Cette réplique est loin d'être satisfaisante. Richard Kearney nous rappelle que ce mouvement de l'imagination « est toujours dirigé du dedans vers le dehors, du soi vers l'autre. (...) Dans ce scénario, le soi commande toujours, même s'il est disposé à s'imaginer dans les chaussures d'un autre »¹².

Une telle version solipsiste de l'éthique est combattue par Ricœur. Rappelons-nous sa définition de la visée éthique : « la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes ». Est constitutive de la visée éthique, la relation à autrui et à des institutions justes. Pour Ricœur, ce double rapport, loin de constituer un correctif exogène à l'estime de soi, est ce qui permet à cette capacité de s'effectuer. Pas d'actualisation de la capacité d'estime de soi sans rapport à autrui et à des institutions justes.

Penchons-nous d'abord sur le rôle que joue autrui. Ricœur mobilise ici la pensée de Levinas, pour soutenir qu'il n'est « pas de soi sans un autre qui le convoque à la responsabilité »¹³. En quelque sorte, il me rend, par ses attentes, capable de tenir mes promesses. « Si un autre ne comptait sur moi, serais-je capable de tenir ma parole, de me maintenir ? »¹⁴. Ricœur voit dans cette convocation de l'autre ce qui me rend responsable. « Ainsi la parole de l'autre vient-elle se placer à l'origine de la parole par laquelle je m'impute à moi-même l'origine de mes actes »¹⁵. Pour Ricœur, une telle initiative de l'autre a pour effet de libérer une spontanéité bienveillante pour autrui, qu'il appelle sollicitude, sans laquelle le soi ne pourrait répondre à l'initiative d'autrui. Un rapport dialectique s'instaure entre le soi et l'autre. D'une part, l'autre rend le soi responsable. Il semble en effet que, pour Ricœur, si autrui

¹² R. Kearney, « L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique », in *Philosophie*, 16 (1995), pp. 283-304, p. 302.

¹³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 219.

¹⁴ *Ibid.*, p. 393.

¹⁵ *Ibid.*, p. 388.

ne comptait pas sur moi, je ne pourrais tenir ma promesse d'agir pour la vie bonne. D'autre part, si le soi ne s'estimait pas, comment pourrait-il estimer autrui¹⁶ ? Il faut donc affirmer, en même temps qu'il n'est « pas de soi sans un autre qui le convoque à la responsabilité », que « seul un soi peut avoir un autre que soi »¹⁷.

Tout comme le souci de soi, le souci de l'autre est indissociable d'une exigence de créativité. La raison en est qu'autrui déborde de toutes les représentations que je pourrais m'en faire. En mobilisant la figure Levinasienne du visage d'autrui, Ricœur ne signifie pas autre chose que le caractère irreprésentable d'autrui¹⁸. L'estime de soi de l'autre est une puissance qu'aucun des actes d'autrui n'épuise¹⁹. Si l'imagination permet au soi de se laisser affecter et de se rapporter à autrui, l'excès de la figure d'autrui, révélant son *insubstituabilité* et son *irremplaçabilité*²⁰, impose au soi de continuellement recréer l'image qu'il se fait de l'autre.

Poursuivons jusqu'à son terme la définition de la visée éthique : « la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes ». A nouveau, le cadre des institutions justes est présenté par Ricœur comme ce qui permet à la capacité d'estime de soi de s'effectuer et non comme un complément annexable et révocable de la visée de la vie bonne. Pour Ricœur, les actions pour la vie bonne se déploient dans un « espace public d'apparition » – terme qu'il emprunte à Hannah Arendt – qui, loin de se limiter à des relations interpersonnelles, comprend des tiers et est structuré par des institutions. Ce « milieu d'accomplissement du souhait de la vie bonne »²¹ donne durée et stabilité à l'action pour la vie bonne.

¹⁶ Ricœur écrit : « le thème de l'extériorité n'atteint le terme de sa trajectoire, à savoir l'éveil d'une réponse responsable à l'appel de l'autre, qu'en présupposant une capacité d'accueil, de discrimination et de reconnaissance, qui relève à mon sens d'une autre philosophie du Même que celle à laquelle réplique la philosophie de l'Autre. Si, en effet, l'intériorité n'était déterminée que par la seule volonté de repli et de clôture, comment entendrait-elle jamais une parole qui lui serait si étrangère qu'elle serait comme rien pour une existence insulaire ? » (*Ibid.*, p. 391).

¹⁷ *Ibid.*, p. 219.

¹⁸ Ricœur nous rappelle que, pour Levinas, c'est « sous un régime de pensée non gnoseologique que l'autre s'atteste. Ce régime est fondamentalement celui de l'éthique » (*ibid.*, p. 388).

¹⁹ Ricœur définit la souffrance en relation avec l'estime de soi : « La souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même 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 » (*ibid.*, p. 223). A sa manière, la souffrance de l'autre dit également son excès par rapport à toutes les représentations que je pourrais m'en faire. Elle atteste de la disproportion entre ce que l'autre souffrant est et ce qu'il pourrait être.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 225-226.

²¹ P. Ricœur, « Morale, éthique et politique », op. cit., p. 10.

Ricœur caractérise cette troisième dimension de la visée éthique par la notion de « sens de la justice ». La justice, comprise ici comme constitutive de la visée éthique, définit la manière dont les institutions distribuent des avantages, des désavantages, des rôles, etc. Au niveau de la visée éthique, Ricœur n'entend pas simplement l'idée de distribution juste comme ce qui donnerait à chacun sa part, ce qui lui est dû, mais comme ce qui fait de la société une entreprise de coopération, ce qui permet à chacun de prendre part à la société. Le « sens de la justice » doit donc s'entendre comme le souci de prendre part à un système de distribution qui permette à chacun le plein épanouissement de ses capacités. Plus précisément, Ricœur traduit ce souci de vivre ensemble dans des institutions justes par une exigence d'égalité, non au sens d'une égalité arithmétique mais au sens d'une égalité proportionnelle. Ce souci d'égalité partage avec les autres composantes de la visée éthique le fait de n'être jamais pleinement satisfait, « car la justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne »²². Plutôt que de « sens de la justice », il serait plus adéquat, de l'aveu même de Ricœur, de parler de « sens de l'injuste », non pas que le souci de l'institution ne s'exprimerait que sous la modalité de la plainte, mais parce que « les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière de les organiser »²³. Nous déduisons de ces remarques que le sens de la justice est indissociable d'une exigence de créativité, la règle de distribution demandant à être continuellement révisée pour établir une égalité qui reste un défi face à la permanence de l'inégalité.

La norme morale

Nous venons de présenter le moment téléologique de la petite éthique, tout en insistant sur l'injonction à la créativité qui le traverse. A la visée éthique, Ricœur articule le moment de l'obligation morale que nous allons maintenant passer en revue. C'est à partir de la philosophie morale de Kant que Ricœur rend compte du moment déontologique de sa petite éthique. Il y trouve les éléments d'une morale de l'obligation qui se distingue de l'éthique du désir d'être. Néanmoins, dès les premières pages de l'étude de *Soi-même comme un autre* consacrée à la norme morale, Ricœur souligne que le lien n'est pas rompu entre l'obligation morale et la visée de la vie bonne. La raison en est qu'il appréhende la morale comme la problématisation et la mise à l'épreuve du bon. Pour Ricœur, la réflexion

²² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 231.

²³ *Ibid.*

morale doit s'entendre comme « une patiente mise à l'épreuve des candidats au titre de bon sans restriction »²⁴.

Ricœur part du concept kantien de « bonne volonté » : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction [*ohne Einschränkung*] être tenu pour bon, si ce n'est une *bonne volonté* »²⁵. Nul bien ne peut, par lui-même, être tenu pour bon sans restriction. Il peut toujours en être fait mauvais usage. Ce n'est donc pas dans le bien visé par le vouloir qu'il faut chercher le bon sans restriction, mais dans le vouloir lui-même. Mais la volonté bonne n'est pas n'importe quelle volonté. C'est avant tout une volonté qui ne se laisse pas déterminer par des inclinations sensibles, puisqu'un but empirique ne peut être tenu pour bon sans restriction. Pour mettre « hors circuit » l'inclination, nous dit Ricœur, il faut soumettre les maximes de l'action à une « règle d'universalisation »²⁶ : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »²⁷. Cette règle d'universalisation est purement formelle ; elle ne dit pas ce qu'il faut faire, mais « à quels critères il faut soumettre les maximes de l'action : à savoir, précisément, que la maxime soit universalisable, valable pour tout homme, en toutes circonstances, et sans tenir compte des conséquences »²⁸. En soumettant les maximes de l'action à cette règle d'universalisation, la volonté n'est plus déterminée par des inclinations sensibles, mais par la pure forme de la loi.

Cette règle est un impératif catégorique. Si elle revêt une forme impérative, c'est parce que si la volonté est bien cette faculté d'agir d'après la représentation des lois, elle est aussi, de par sa constitution finie, déterminée par des inclinations sensibles. « Une volonté bonne sans restriction est à titre initial une volonté constitutionnellement soumise à des limitations. Pour celle-ci, le bon sans restriction revêt la forme du devoir, de l'impératif, de la contrainte morale »²⁹.

Le moment de l'obligation morale ne se limite pas à la mise à l'épreuve de la visée de la vie bonne. Il intervient également au niveau des relations intersubjectives. A la sollicitude, deuxième moment de la visée éthique, succède, au plan de l'obligation morale, une norme de réciprocité. Si

²⁴ *Ibid.*, p. 241.

²⁵ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 250 (cité par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 239).

²⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 242.

²⁷ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 285.

²⁸ P. Ricœur, « Ethique et morale (1990) », op. cit., p. 261.

²⁹ *Ibid.*

l'exigence de réciprocité doit prendre la forme d'un impératif et non plus seulement d'un souhait, c'est parce que l'action pour la vie bonne avec et pour autrui – et à vrai dire toute action – crée une dissymétrie radicale entre les protagonistes de l'action. Toute action est interaction. Le pouvoir-faire est indissociablement un « pouvoir-sur » autrui. « Il est difficile d'imaginer des situations d'interaction où l'un n'exerce pas un pouvoir sur l'autre du fait même qu'il agit »³⁰. Ricœur voit dans l'exercice de ce pouvoir-sur l'occasion de la violence.

Le devoir de réciprocité, Ricœur en trouve la formulation dans le deuxième impératif kantien : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »³¹. L'idée d'humanité – « déploiement plural du principe même d'autonomie »³² – établit la réciprocité là où règne la dissymétrie entre agent et patient.

Le sens du juste, enfin, doit se plier au crible de la norme. S'il en est ainsi, c'est en raison du caractère « paradoxal » du politique. D'une part, Ricœur définit le politique par cette image spatiale d'un « espace public d'apparition » qui permet à nos pratiques de s'effectuer dans l'horizon de la paix publique. En ce sens, « le politique s'inscrit sur le trajet de l'effectuation de l'humain en tant que tel ; il n'est donc pas extrinsèque à l'humanité de l'homme »³³. D'autre part, Ricœur souligne le fait que le pouvoir politique est l'occasion de l'exercice de la domination entre gouvernants et gouvernés et d'une violence sans pareille. « Pas de politique en effet qui ne soit en son fond brigue du pouvoir, c'est-à-dire volonté de disposer de la violence étatique »³⁴. Parce que le politique reste marqué par la violence, le bien-vivre ensemble doit se soumettre au crible de règles déontologiques de justice.

C'est à partir de la conception procédurale de la justice de John Rawls que Ricœur identifie les traits de l'exigence normative telle qu'elle se pose au plan institutionnel. Cette conception déontologique de la justice se pose comme une critique de l'approche téléologique de l'utilitarisme et sa logique sacrificielle. Rawls imagine une situation fictive où des individus libres et rationnels auraient à choisir, dans l'ignorance de leur situation réelle dans la société et des conceptions du bien auxquelles ils peuvent être attachés, les principes qui définissent la justice des institutions. Deux principes s'en

³⁰ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 256.

³¹ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, op. cit., p. 295.

³² P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 259.

³³ P. Ricœur, « Langage politique et rhétorique (1990) », in *Lectures I*, op. cit., pp. 161-175, p. 164.

³⁴ P. Ricœur, « Éthique et politique (1959) », in *Lectures I*, op. cit., pp. 233-238, p. 233.

dégagent : un principe d'égale liberté et un principe de différence qui règle le partage des biens. Le respect du premier principe étant prioritaire, nul sacrifice de liberté ne peut être justifié.

Bien qu'irréductibles l'un à l'autre, les deux premiers moments de la « petite éthique » de Ricœur – la visée éthique et l'obligation morale – ne se conçoivent pas l'un sans l'autre. La visée éthique, pour commencer par elle, doit passer par le crible de la norme. Celle-ci est ce qui permet à l'acteur cherchant à bien vivre de mettre à l'épreuve ses désirs et de s'assurer qu'il ne se trompe pas. Ricœur dit ainsi que la règle d'universalisation « n'est sans doute qu'un critère de contrôle permettant à un agent de mettre à l'épreuve sa bonne foi, lorsqu'il prétend "être objectif" dans les maximes de son action »³⁵.

La norme morale, c'est aussi ce qui réplique à l'exercice de la violence et de la domination que rend possible toute action, y compris l'action pour la vie bonne. Elle permet à l'acteur de s'assurer que son sens de la justice ne le pousse pas à commettre des injustices ; « c'est sous la condition de l'impartialité que l'indignation peut s'affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice elle-même »³⁶.

Si l'obligation morale est indispensable, elle ne se suffit pas pour autant à elle-même. Si Ricœur ne conçoit pas la morale sans la visée éthique, c'est parce que la règle d'universalisation est une règle purement formelle. Son rôle n'est pas de dire ce qu'il faut faire, mais de mettre à l'épreuve les propositions d'action. Pour Ricœur, le contenu des maximes de nos actions, « nous l'apprenons par la pratique de la vie, par l'expérience éthique prise dans toutes ses dimensions »³⁷. C'est dans la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes que prennent sens les propositions d'action. Mais la question du contenu de nos maximes n'est pas le seul argument en faveur de la non autosuffisance de la morale. La « question de la motivation »³⁸ en est un autre. La norme, elle-même, ne peut donner à

³⁵ P. Ricœur, « La raison pratique », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 237-259, p. 250. « La fonction de l'interdiction est de mettre des valeurs à l'abri de l'arbitraire de chacun. De mon vouloir arbitraire, je fais une volonté sensée, raisonnable » (P. Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », in *Encyclopaedia Universalis. Supplément II. Les enjeux*, Paris, 1985, pp. 42-45, p. 45).

³⁶ P. Ricœur, « Avant-propos », in *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, pp. 7-27, p. 19.

³⁷ P. Ricœur, « Avant la loi morale : l'éthique », op. cit., p. 45.

³⁸ P. Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », in *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001, pp. 55-68, p. 59. Ricœur trouve chez Kant lui-même, dans les pages qu'il consacre au respect, ce sentiment inclinant à faire une maxime de la loi elle-même, un argument en faveur du refus de l'autosuffisance de l'autonomie : « la question de la motivation reste intacte, comme en témoigne, chez Kant lui-même, le grand chapitre consacré dans la *Critique de la raison pratique* à la question du respect, sous le titre général des mobiles rationnels » (*ibid.*).

l'acteur la motivation de reconnaître sa normativité. Ce que Ricœur rejette, c'est « l'idée que la raison soit par elle-même pratique, c'est-à-dire commande en tant que raison sans égard pour le désir »³⁹. Pas de normativité de l'agir, s'il n'est pas fait place au désir. Pour lui, c'est la visée éthique qui motive la soumission à l'obligation morale ; « comment pourrions-nous jamais intérioriser un impératif étranger si, finalement, nous n'étions pas capables d'y reconnaître le chemin de notre liberté ? »⁴⁰. Cette question de la motivation, du sentiment d'être obligé, se pose également aux deux autres niveaux de l'obligation morale. Ainsi, la sollicitude est ce qui motive l'interdiction du traitement d'autrui comme un simple moyen. Elle constitue ce que Ricœur appelle « l'âme cachée de l'interdiction »⁴¹. Enfin, le sens de la justice reste présupposé dans la conception non utilitariste de la justice de Rawls. Ricœur montre que, loin d'être indépendante de toute perspective téléologique, cette conception de la justice repose sur une précompréhension du juste et de l'injuste⁴².

Une complémentarité se donne ainsi à voir entre les perspectives téléologique et déontologique. D'une part, la visée éthique doit s'effectuer en passant par le crible de la norme ; d'autre part, pas de normativité de la norme sans le présupposé d'une visée éthique. C'est principalement à l'occasion de conflits liés à l'application des normes que cette relation réciproque entre visée éthique et norme morale se manifeste. Intervient alors un troisième moment que Ricœur appelle la sagesse pratique.

La sagesse pratique

Afin d'éviter les malentendus, précisons d'emblée que Ricœur ne voit pas dans la sagesse pratique une instance supérieure à l'éthique et à la morale, comme le serait une variante de la *Sittlichkeit* hégélienne. Face aux perplexités et aux conflits que peut susciter l'obligation morale, la sagesse pratique produit un jugement moral en situation en s'appuyant sur la visée

³⁹ P. Ricœur, « La raison pratique », *op. cit.*, p. 249.

⁴⁰ P. Ricœur, « Le problème du fondement de la morale », in *Sapientia*, 28/3 (1975), pp. 13-337, p. 329. « L'homme et le petit d'homme ne pourraient intérioriser la loi du père, si cette intériorisation n'était pas potentiellement le chemin même de la valorisation de leur propre liberté, donc ne médiatisaient pas l'éducation de la liberté à la recherche de sa propre expression et de sa propre maîtrise » (*ibid.*).

⁴¹ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 258.

⁴² Sans le présupposé de la sollicitude pour autrui et le souci du sort du moins favorisé, l'argument du *maximin* se réduirait « à une forme subtile d'utilitarisme ou, au mieux, à un argument purement prudentiel, caractéristique de tout jeu de marchandage » (P. Ricœur, « John Rawls : de l'autonomie morale à la fiction du contrat social (1990) », in *Lectures I*, *op. cit.*, pp. 196-215, pp. 210-211).

éthique. Nul désaveu de la morale à travers ce recours à la visée éthique. Le jugement moral en situation n'est pas un retour au seul moment de l'éthique. Il ne renie pas la moralité pour embrasser la cause d'un pur situationnisme moral. Il consiste à enfreindre le moins possible la règle morale et à respecter le plus possible la visée éthique.

A titre d'exemples des perplexités suscitées par l'application des normes, Ricœur évoque entre autres les conflits que peut faire surgir la pratique politique. Lors de l'application des règles de justice, des conflits, occultés par le formalisme des règles de justice, peuvent apparaître au niveau de l'ordre de priorité à établir entre les biens à distribuer. Cet ordre, provisoire et révisable, non décidable scientifiquement, ne peut être établi qu'à l'issue d'une discussion en situation qu'aucun argument ne peut clore à jamais. Un deuxième conflit peut porter sur les fins d'un « bon gouvernement ». Plus radical que le premier, il met en question le consensus dans lequel les débats politiques s'enracinent. Un dernier conflit, enfin, se traduit par une crise de légitimation de la démocratie. Alors que le précédent révélait la pluralité des fins du bon gouvernement, la crise de légitimation touche à la possibilité même de donner sens au projet global d'une société. C'est l'exercice de la sagesse pratique, opérant à la manière d'une « phronésis à plusieurs »⁴³, qui permet de résoudre chacun de ces conflits. Elle tente de faire retour sur les ressources du vivre ensemble oublié et recouvert par les relations de domination entre gouvernants et gouvernés. Elle tranche au sein d'un débat l'ordre de priorité des biens à distribuer et détermine les fins du bon gouvernement. De même, pour Ricœur, seul le débat public permet de résoudre le dernier conflit. Lui seul pourrait susciter de nouvelles raisons de bien vivre ensemble⁴⁴.

La sagesse pratique permet donc de réarticuler dialectiquement la norme morale sur la visée éthique. En faisant retour sur la visée éthique, non seulement elle cherche à solutionner les conflits que suscite le formalisme moral, mais elle tente de susciter une motivation commune à reconnaître la normativité de la norme, un « consensus par recoupement » – pour reprendre l'expression rawlsienne – sans lequel les règles morales ne pourraient s'effectuer⁴⁵.

⁴³ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 304.

⁴⁴ « Il n'y rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation (...) que la réminiscence et l'entrecroisement dans l'espace public d'apparition des traditions qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des pressions externes mais par conviction interne, celle-ci fût-elle tardive » (*ibid.*, p. 304).

⁴⁵ Dans un texte de 2001, Ricœur insiste avec force sur cette contribution de la sagesse pratique. Il défend l'idée que la sagesse pratique – qu'il renomme « éthique de l'aval », domaine de l'éthique appliquée – est ce qui permet de rendre visible la visée éthique –

Il ne faudrait pas, cependant, résumer les conflits liés à l'application des normes à un problème de motivation ou de prise en compte du contexte d'effectuation des normes. Nous pensons que ce qui se donne fondamentalement à voir dans tous ces conflits, c'est l'exigence infinie de la visée que la norme a pour tâche d'effectuer. L'exercice du jugement moral en situation, en faisant retour du déontologique au téléologique, nous rappelle que « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique »⁴⁶. En rendant manifeste la disproportion qui existe entre la médiation de la règle et sa finalité, la sagesse pratique nous rappelle l'exigence de créativité que requiert la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique que la perspective déontologique de la morale peut occulter. Elle nous fait prendre conscience que la relation réciproque entre visée éthique et norme morale doit continuellement être relancée dans le dessein de (re)créer les normes qui nous permettent d'agir de la meilleure manière avec et pour autrui dans des institutions justes.

Mais la sagesse pratique n'est pas seulement ce qui nous rappelle l'exigence de création des normes, elle est également, telle est notre thèse, ce qui peut nous disposer à cette tâche. Pour démontrer cette thèse, il est nécessaire de rendre compte du caractère « faillible » de l'action autonome pour la vie bonne. Il nous faut montrer que, pour Ricœur, cette action, du fait de sa faillibilité intrinsèque, dépend de quelque chose qui n'est pas elle pour s'effectuer. A l'appui d'une telle thèse, nous mobiliserons les réflexions de Ricœur sur ce qu'il appelle la dialectique de la logique d'excès et de la logique d'équivalence – dénommée encore dialectique de l'amour et de la justice. Un geste d'amour, dans sa surabondance, nous donne à penser la totalité que vise l'éthique. Pour Ricœur, ce geste, si nous nous l'approprions,

dénommée « éthique de l'amont » – qui motive la soumission à l'obligation morale : « Ce sont les difficultés internes à notre rapport à des interdits structurants qui nous amènent à chercher pour l'obligation morale, telle qu'elle s'impose au plan social, un fondement plus radical que le simple "tu dois". (...) Mais cette remontée aux sources éthiques de la moralité, cette référence en arrière à une éthique de l'amont, ne réussirait pas à se formuler, tant les raisons de l'action sont profondément enfouies, sans la projection en avant dans des éthiques appliquées, des éthiques de l'aval où se vérifie concrètement la visée fondamentale de l'éthique de l'amont » (P. Ricœur, « *Lectio magistralis de Paul Ricœur, Université de Barcelone, 24 avril 2001* », in D. Jervolino, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, pp. 75-91, p. 85). Il réaffirme cette thèse dans un autre article : « la seule façon de prendre possession de l'antérieur des normes que vise l'éthique antérieure, c'est d'en faire paraître les contenus au plan de la sagesse pratique, qui n'est autre que celui de l'éthique postérieure » (P. Ricœur, « De la morale à l'éthique et aux éthiques », *op. cit.*, p. 56).

⁴⁶ P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 201.

peut nous « capaciter » à la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique. Notre thèse est que, pour lui, la sagesse pratique est ce qui peut nous disposer à la réception et à l'appropriation de tels gestes excessifs.

La faillibilité de l'action autonome pour la vie bonne

Qu'il agisse en désobéissant ou en respectant la norme morale, l'acteur risque toujours de mal-faire. D'une part, le mal est susceptible de pervertir la volonté et de la conduire à inverser ses ordres de priorités⁴⁷. Il peut amener l'acteur à préférer ce qui ne devrait pas être. D'autre part, toute action, y compris l'action soumise à une norme, reste une action violente. Même sous « sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal par le mal »⁴⁸. La possibilité de ce mal révèle le caractère tragique de l'action autonome pour la vie bonne. Alors même qu'elle cherche à effectuer la visée éthique à travers la norme morale, elle peut conduire à des injustices plus grandes encore que celles contre lesquelles elle prétend lutter.

Cette problématique de la faillibilité intrinsèque de l'action humaine nous permet d'aborder sous un jour nouveau l'action réciproque de la visée éthique et de la norme morale. Plutôt que se compléter mutuellement, la visée éthique et la norme morale peuvent se neutraliser l'une l'autre. Si la visée éthique *doit* passer par la norme, elle peut conduire l'acteur à préférer ne pas s'y plier. Quant à la norme morale, elle peut occulter la tâche infinie que représente l'effectuation de la visée éthique et faire de la bonne volonté une « conscience scrupuleuse »⁴⁹, obnubilée par le seul respect de la loi.

Le drame de l'action humaine, c'est qu'à l'obstination dans la faute, il semble n'y avoir d'autre alternative, pour l'acteur, que de se faire « conscience malheureuse ». S'il ne faillit pas, il se sait possibilité de mal-faire. Il a « conscience d'être puissance de péché »⁵⁰. De plus, le caractère

⁴⁷ La propension au mal – que Ricœur, à la suite de Kant, distingue de la disposition au bien – a pour effet d'affecter « l'usage de la liberté, la capacité d'agir par devoir, bref la *capacité* à être effectivement autonome (...) cette *affection* de la liberté, même si elle n'atteint pas le principe de la moralité, qui reste l'autonomie, met en cause son exercice, son effectuation » (*ibid.*, p. 252). Le mal n'est pas que l'effet pervers de l'action pour la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes. « Le mal est, au sens propre du mot, perversion, à savoir renversement de l'ordre qui impose de placer le respect pour la loi au-dessus de l'inclination » (*ibid.*, p. 251). C'est « une préférence qui ne *devrait* pas être » (P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 416-430, p. 424).

⁴⁸ P. Ricœur, « Etat et violence », in *Histoire et vérité*, *op. cit.*, pp. 246-259, p. 249.

⁴⁹ P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », *op. cit.*, p. 420.

⁵⁰ P. Ricœur, « Vraie et fausse angoisse », *op. cit.*, p. 329.

tragique de l'action lui révèle l'ambiguïté de toute action pour la vie bonne. La synthèse de la moralité et du bonheur est hors de portée de la seule action humaine.

Si, malgré tout, pour Ricœur, l'action autonome pour la vie bonne reste possible, c'est parce que quelque chose lui est donné qui la rend possible. Seul quelque chose qui n'est pas elle peut répliquer à son instabilité intrinsèque et transformer le fatalisme en espérance. Sur ce point, une phrase de Ricœur résume à merveille sa position : « l'homme *peut être*, parce qu'il lui est *donné d'être possible* »⁵¹. Il nous reste maintenant à voir de quel donné dépend, en définitive, l'équilibre créatif que requiert l'exigence infinie d'effectuation de la visée éthique.

La « capacitation » à la création sociale des normes : l'appropriation du geste excessif

Pour rendre compte de cette condition d'équilibre, il nous faut approfondir la dialectique de la visée éthique et de la norme morale grâce à la dialectique de la logique d'excès et de la logique d'équivalence. Dans l'œuvre de Ricœur, on retrouve cette dialectique à de très nombreuses reprises et sous diverses formulations. Commençons par déployer l'une d'entre elles : la dialectique de l'amour et la justice⁵². Ce que souligne avant tout Ricœur c'est la disproportion qui existe entre ces deux termes. D'une part, la justice ressortit à la logique d'équivalence. Ainsi, la justice distributive a pour finalité de donner à chacun sa part, suivant un objectif d'égalité proportionnelle, de même que la justice corrective cherche à « rendre la peine proportionnelle au délit »⁵³. D'autre part, face à cette logique, l'amour se distingue par la surabondance de sa générosité. Il est de part en part dans l'excès. Il ignore le calcul et la comparaison⁵⁴.

Pour Ricœur, mis en relation dialectique avec la justice, « l'amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice »⁵⁵. Il lui adresse un commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même, à effectuer toujours davantage la visée éthique. « L'amour presse la justice d'élargir le

⁵¹ P. Ricœur, « La foi insoupçonnée », in *Recherches et Débats (Foi et religion, Semaine des Intellectuels Catholiques 1971)*, 19/71 (1971), pp. 64-75, p. 69, cité par T. Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricœur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*, Paris/Namur, Lethielleux/Culture et Vérité, 1984, p. 187.

⁵² Cf. P. Ricœur, *L'amour et la justice*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebek), 1990.

⁵³ P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », in *Archivio di filosofia*, 1-3 (1994), pp. 19-36, p. 27.

⁵⁴ Cf. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 321.

⁵⁵ P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », *op. cit.*, p. 26.

cercle de la reconnaissance mutuelle »⁵⁶. Ricœur affirme ainsi que la pression de l'amour est ce qui pousse à interpréter les principes de justice de Rawls dans le sens des règles d'une entreprise de coopération – mutuel endettement – et non pas d'une compétition réglée – mutuel désintéressement⁵⁷. Et Ricœur ajoute que l'amour n'agit pas seulement en extension, mais également en intensité. Il enjoint la justice de reconnaître la singularité et l'insubstantialité de chacun.

A suivre Ricœur, l'amour nous « capaciterait » à l'exigence de créativité que requiert la tâche infinie d'effectuation de la visée éthique. A plusieurs reprises dans son œuvre, il a souligné le rôle qu'ont effectivement joué, selon lui, nombre d'actes excessifs en termes de changement social. Ainsi il a pu évoquer l'engagement extrême d'un Martin Luther King, l'action de non-violents, les gestes de don ou la demande de pardon de Willy Brandt qui s'agenouille à Varsovie au pied du monument des victimes de la Shoah. Pour lui, ces actes auraient eu pour effet de faire évoluer la société vers une plus grande effectuation de la visée éthique⁵⁸.

La contribution de l'acte excessif serait double. D'une part, en figurant une totalité qui ne peut rester qu'un possible⁵⁹, en excès par rapport à tout ce que l'on peut atteindre à travers l'action, l'acte excessif joue le rôle d'idée limite qui permet de lutter contre la prétention de pouvoir totalement effectuer la visée éthique. D'autre part, l'acte excessif réplique à la

⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁷ « De la même façon que la Règle d'Or, livrée à elle-même, s'abaisse au rang de maxime utilitaire, de la même manière, la règle de justice, livrée à elle-même, tend à subordonner la coopération à la compétition, ou plutôt à attendre du seul équilibre des intérêts rivaux le simulacre de la coopération. Si telle est la pente spontanée de notre sens de la justice, ne faut-il pas avouer que si celui-ci n'était pas touché et secrètement gardé par la poétique de l'amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d'utilitarisme. Même le calcul rawlsien du *maximin* ne risque-t-il pas en dernier ressort d'apparaître comme la forme dissimulée d'un calcul utilitaire ? » (P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 60).

⁵⁸ Citons Ricœur revenant dans *Parcours de la reconnaissance* sur le geste de Willy Brandt : « De tels gestes, disais-je, ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354).

⁵⁹ Pour Ricœur, ces actes excessifs rendraient présente la totalité que vise l'éthique, un peu à la manière de la présentation des Idées de la raison par le jugement réfléchissant kantien. Citons Ricœur à propos du non-violent : « il n'est pas en marge du temps, il serait plutôt "intempestif", inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d'une autre époque qu'une longue et douloureuse "médiation" politique doit rendre historique » (P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », in *Histoire et vérité*, *op. cit.*, pp. 235-245, p. 241).

conscience malheureuse de l'acteur qui se sait puissance de péché et qui a conscience du caractère tragique de l'action humaine. Il redonne espoir dans le pouvoir d'avancer collectivement dans l'histoire vers une plus grande réalisation de la liberté.

Il faut cependant réaliser qu'une avancée vers une plus grande effectuation de la visée éthique ne saurait être le fait de ces seuls actes excessifs. Pour qu'il y ait création sociale, il faut que les gestes excessifs soient entendus et articulés à des actions institutionnelles. Sans cela, pour reprendre l'exemple du non-violent, « la mystique non violente risque de virer à un catastrophisme sans espoir, comme si le temps du désastre et de la persécution était la dernière chance de l'histoire, comme s'il restait à accorder notre vie sur un temps où les actes fidèles seraient sans écho, cachés de tous, sans portée historique »⁶⁰. Prise à elle seule, l'action excessive, ne supportant aucune compromission, risque tout simplement de nous détourner du monde de l'action⁶¹.

Des actions excessives qui ne seraient pas mises en relation dialectique avec la logique d'équivalence de la justice représentent également un autre danger. Le risque est que ces actions, qui transgressent l'ordre moral pour mener la justice à aller au-delà d'elle-même, dérivent du supra-moral vers l'immoral. Prendre l'exceptionnel pour loi, ne conduirait qu'à l'injustice :

quelle loi pénale et en général quelle règle de justice pourrait-elle être tirée d'une maxime d'action qui érigerait la non-équivalence en règle générale ? Quelle distribution de tâches, de rôles, d'avantages et de charges, pourrait-elle être instituée, dans l'esprit de la justice distributive, si la maxime de prêter sans rien attendre en retour était érigée en règle universelle ? Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l'immoral – par exemple à la couardise –, il lui faut passer par le principe de la moralité⁶².

⁶⁰ *Ibid.*, p. 244.

⁶¹ Cf. le commentaire de Ricœur d'un texte du chapitre VI de la *Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* : « Ce texte est intitulé "Le mal et son pardon". Il montre l'esprit divisé à l'intérieur de lui-même entre la "conviction" (*Ueberzeugung*), qui anime les grands hommes d'action et s'incarne dans leurs passions ("sans quoi rien de grand ne se fait dans l'histoire !") et la "conscience jugeante", figurée par "la belle âme", dont on dira plus tard qu'elle a les mains propres, mais qu'elle n'a pas de mains. La conscience jugeante dénonce la violence de l'homme de conviction, qui résulte de la particularité, de la contingence et de l'arbitraire de son génie. Mais elle doit aussi confesser sa propre finitude, sa particularité dissimulée dans sa prétention à l'universalité, et finalement l'hypocrisie d'une défense de l'idéal moral qui se réfugie dans la seule parole. Dans cette unilatéralité, dans cette dureté du cœur, la conscience jugeante découvre un mal égal à celui de la conscience agissante » (P. Ricœur, *Le mal, Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 31).

⁶² P. Ricœur, *L'Amour et la justice*, op. cit., p. 56.

Ce ne serait donc qu'en relation réciproque avec la logique d'équivalence, que l'action excessive pourrait nous motiver à créer collectivement les médiations qui permettront de réaliser toujours davantage la finalité d'une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

Reste à préciser la manière dont s'opère cette relation réciproque. L'action excessive nous touche d'abord au niveau de notre imagination et non pas au niveau de notre volonté⁶³. L'action excessive est comme un discours poétique qui nous donne un possible à penser. Ce quasi-texte que constitue l'action excessive est comme une œuvre singulière qui fait un usage innovant des règles et qui peut conduire à la production de nouvelles règles. En racontant l'action excessive, on peut faire paraître l'usage déviant qu'elle fait des normes morales et imaginer, à partir de cet écart, de nouvelles normes. C'est donc l'imagination qui permet l'articulation de l'action excessive et de la norme morale. Mais pour qu'il y ait création de nouvelles normes, il ne suffit pas que l'acteur imagine le possible que donne à penser l'action excessive, il faut encore qu'il se l'approprie et qu'il s'engage selon l'ordre opérationnel d'une logique d'équivalence. Ce que l'excès donne à penser par l'imagination, agissant et se constituant en figure d'avant-garde, l'action responsable le reprend et tente de lui donner une forme généralisable à travers des orientations pratiques, un programme, un plan. Alors que l'ordre de la loi appelle un motif projectif qui le déstabilise, l'événement projectif appelle un ordre d'équivalence qui le stabilise et l'incarne.

Peut-on s'« auto-capaciter » à la création sociale des normes ?

La question que nous voudrions nous poser pour finir est celle de savoir si les travaux de Ricœur peuvent nous aider à penser la manière dont il faut agir pour rendre effective la dialectique entre logique d'excès et logique d'équivalence. Ricœur nous permet-il de dégager les tâches qu'une société devrait remplir pour rendre possible l'exercice de création sociale des normes ou les acteurs ne peuvent-ils qu'attendre qu'un excès leur soit donné à penser ?

La difficulté est que les actions excessives comme la non violence ou l'amour ne se planifient pas. De telles actions restent des actes singuliers et

⁶³ Pour Ricœur, « le pouvoir de se laisser saisir par de nouvelles possibilités précède le pouvoir de se décider et de choisir » (P. Ricœur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, op. cit., pp. 119-133, p. 132).

exceptionnels qui « ne peuvent faire institution »⁶⁴. Elles sont comme des dons que l'homme porte en lui et qu'il ne peut que laisser advenir par son action. Le paradoxe qu'il faut affronter ici est que l'action excessive serait une action que l'homme ne crée pas, mais qui « l'agit » plutôt qu'il ne la produit⁶⁵. A vrai dire, il semble même inadéquat de parler d'action excessive. Elle appartient davantage au jeu de langage de l'événement, de ce qui « arrive » (« *kairos* »), que de celui de l'action – ce qu'on « fait arriver »⁶⁶. Pour Ricœur, elle relève du registre du « geste »⁶⁷.

Si les gestes excessifs ne se planifient pas, ne pourrait-on pas tenter de favoriser leur émergence en acceptant et en institutionnalisant le conflit ? Ricœur n'affirme-t-il pas que c'est dans l'exercice de la sagesse pratique que la logique d'excès se manifeste⁶⁸ ?

C'est principalement dans l'exercice du jugement moral en situation, lorsqu'il faut prendre partie dans des conflits de devoirs, ou dans des conflits entre le respect de la règle et la sollicitude pour les personnes singulières, ou dans les cas difficiles où le choix n'est pas entre le bon et le mauvais mais entre le mauvais et le pire, que l'amour vient plaider au nom de la compassion et de la générosité en faveur d'une justice qui aurait franchement placé le sens d'un

⁶⁴ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 354.

⁶⁵ Nous paraphrasons la célèbre leçon paulinienne de l'Épître aux Galates : « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). A propos de cette puissance excessive de l'amour qui se réalise dans le sujet de l'action tout en le transformant, Badiou a quelques pages admirables sur saint Paul, cf. A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1997, pp. 94-97.

⁶⁶ Pour autant, la logique excessive n'est pas quelque chose de « contenu » en l'homme qui émergerait spontanément et le ferait agir comme un « possédé ». A suivre Ricœur, ce sont les acteurs qui, par la suspension de leur volonté propre, laisserait place en eux à une surcapacité susceptible de les entraîner et de transformer leur volonté propre. Il appartient donc à l'acteur de poser un geste excessif, même si, paradoxalement, ce geste implique que l'acteur se déprenne de sa capacité d'initiative et de maîtrise propre à l'action. Nous pensons que c'est pour cela que Ricœur parle bien du « geste courageux » d'un Willy Brandt comme d'une « option ouverte » et comme d'une « demande » de pardon (cf. P. Ricœur, *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 175). N'appartient-il pas à l'acteur de laisser agir en lui la logique excessive ? Pourquoi sinon Ricœur continuerait-il à parler d'un « geste » excessif et non d'un événement excessif ? Pour Ricœur, les Willy Brandt et les Martin Luther King ne sont ni des acteurs possédés par une force qui les dépasse, ni des acteurs stratégiques qui anticipent l'effet qu'aura leur geste excessif sur les autres acteurs. Ce sont des hommes ordinaires qui se sont rendus disponibles à quelque chose qui habite tout homme, mais auquel tout homme ne fait pas attention.

⁶⁷ Cf. P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », op. cit., p. 244.

⁶⁸ Ricœur affirme ainsi que « c'est seulement dans le jugement moral en situation que cet équilibre instable [entre logique d'excès et logique d'équivalence] peut être instauré et protégé » (P. Ricœur, *L'Amour et la justice*, op. cit., p. 66).

mutuel endettement au-dessus de la confrontation entre intérêts désintéressés⁶⁹.

On pourrait ainsi espérer qu'en assurant les conditions de l'exercice du jugement politique en situation, on permette l'émergence d'excès qui pourraient conduire à une transformation des règles du vivre ensemble.

A la lecture de l'œuvre de Ricœur, une seconde piste nous paraît envisageable. Tout en cherchant à favoriser l'émergence de gestes excessifs, ne pourrait-on pas tenter de rendre la société plus attentive aux possibles qui lui sont donnés à penser ? Si, pour Ricœur, c'est d'abord au niveau de notre imagination que l'action excessive nous touche, une manière de rendre une société disponible aux possibles ne pourrait-elle pas consister à renforcer cette capacité d'imagination collective ? Une tâche qui s'imposerait alors est de veiller à ce que la tradition reste *vivante*. Un passé qui ne se caractérise que par le poids de l'héritage qu'il nous impose ne peut que contraindre la créativité. Pour que la sédimentation n'empêche pas l'innovation, il faut pouvoir être capable d'*oubli* : « Il faut savoir être anhistorique, c'est-à-dire oublier, quand le passé historique devient un fardeau insupportable »⁷⁰. Il faut, par contre, lorsqu'il prend la forme de l'amnésie commandée, lutter contre l'oubli, car la création collective est tout autant entravée lorsqu'une société se coupe de son « espace d'expérience » pour fuir dans la pure utopie. Pour Ricœur, la reprise créatrice des expériences du passé permet « de raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées »⁷¹. Outre institutionnaliser le conflit, il faudrait donc éviter que la tension entre espace d'expérience et horizon d'attente ne devienne schisme⁷².

Ces propositions ont le mérite de chercher à rendre possible l'auto-capacitation des acteurs. Cependant, force est de constater qu'elles sont insuffisantes. Tout d'abord, il faut reconnaître qu'un espace public conflictuel ne garantit pas à lui seul la manifestation de la logique excessive. Plutôt que d'être le vecteur de la créativité sociale, le conflit peut même être ce qui la contraint, empêtrant la société dans des débats stériles et sans fin⁷³.

⁶⁹ P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », op. cit., p. 29.

⁷⁰ P. Ricœur, « L'initiative », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, op. cit., pp. 261-277, p. 277. Cf. également sur l'oubli : P. Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp. 536-589.

⁷¹ P. Ricœur, *Temps et récit III*, op. cit., p. 313.

⁷² *Ibid.*, p. 312.

⁷³ Plus radicalement, nous pensons qu'il serait illusoire de croire que l'institutionnalisation du conflit peut, à elle seule, empêcher l'accès au pouvoir de mouvements d'extrême droite. Un ouvrage récent de Marc Maesschalck et Christian Boucq montre qu'une telle croyance méconnaît la capacité de l'extrémisme de droite à focaliser le débat et à le saturer. « En créant un débat interne, en faisant proliférer une forme de sous-culture intellectuelle, l'extrémisme

Une société ne peut donc pas s'« auto-capaciter » à la créativité sociale. Le conflit qu'elle institutionnalise reste en attente de quelque chose sur lequel il n'a pas prise.

Les propositions visant à rendre les individus plus disponibles et attentifs aux gestes excessifs nous semblent tout autant insuffisantes. La raison en est que ce n'est pas parce que les individus sont rendus attentifs au possible que figure le geste excessif qu'ils vont, pour autant, transformer leur agir. On peut se demander, tout d'abord, s'ils vont reconnaître la logique de surabondance à l'œuvre dans le geste excessif. Ne risquent-ils pas de prendre le geste d'amour pour le geste d'un idiot⁷⁴ ? Même s'ils identifient le geste excessif pour ce qu'il est, rien ne dit que s'ensuivra une refiguration de leur agir. On retrouve ici la question du passage de la *mimèsis* II à la *mimèsis* III. Pour pouvoir transformer le monde de l'action, il ne suffit pas que l'imagination créatrice dégage le monde du texte. Il faut également que le lecteur ait la volonté de se l'approprier. Qu'est-ce qui garantit que les acteurs auront la volonté de s'approprier le possible que donne à penser le geste excessif ?

Mais la plus grande difficulté de toutes ces propositions touche au caractère « social » de la créativité à laquelle nous enjoint le geste excessif. Ricœur est-il véritablement capable de penser une créativité « sociale » ? Bien entendu, Ricœur a consacré de nombreuses pages à la problématique de l'imagination sociale⁷⁵. Pour Ricœur, notre existence sociale est indissociable de l'existence d'un imaginaire social. Dans ses travaux sur l'action, il a montré que toute action « est dès toujours *symboliquement*

de droite parvient à saturer l'espace culturel proprement dit, à l'anémier, à l'appauvrir. En maltraitant la raison, il banalise son mépris de la raison et en fait une culture imposée. Il parvient de cette manière à bloquer le processus de la représentation sociale, à isoler les opposants, en saturant l'espace de débat public de la banalité de ses propres contradictions » (Ch. Boucq. et M. Maesschalck, *Déminons l'extrême droite*, Bruxelles, Couleur livres, 2005, p. 65). Un tel processus de fascination de l'espace public est propice à l'accession au pouvoir de mouvements d'extrême droite.

⁷⁴ L'identification de l'action en régime d'*agapè* pose un problème d'indécidabilité pragmatique qui est bien mis en lumière par Luc Boltanski : « la personne en état d'*agapè* est semblable à l'idiot, au sens, notamment, où elle se déleste du souci d'un calcul. Et, en effet, de celui qui ne calcule pas, qui n'anticipe pas, qui n'offre pas de contrecoup au coup, on ne peut dire *a priori* s'il est un saint ou un idiot. Il s'agit là d'un cas particulier du paradoxe de l'induction développé par Wittgenstein concernant l'impossibilité de déterminer la règle que suit un acteur et de "savoir positivement en quel sens autrui comprend la règle qui nous semble dicter son comportement" » (L. Boltanski, *L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990, p. 190).

⁷⁵ Cf. e. a. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, trad. par M. Revault d'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997.

médiatisée »⁷⁶ et que ces médiations ne sont pas à chercher dans la tête des acteurs, mais ressortissent davantage au domaine culturel. Ce qui nous pose problème, c'est le fait de ne pas retrouver de réflexion approfondie sur la question de l'appropriation collective des possibles sociaux. Chez Ricœur, ce type d'appropriation reste pensé sur le modèle de l'appropriation du monde du texte par un lecteur, comme en attestent les extraits suivants de *Temps et récit* : « La notion d'identité narrative (...) s'applique aussi bien à la communauté qu'à l'individu. On peut parler de l'ipséité d'une communauté, comme on vient de parler de celle d'un sujet individuel : individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective »⁷⁷. A ce passage succèdent deux exemples, l'un concernant l'individu – l'expérience psychanalytique de la reconnaissance du sujet à travers l'histoire qu'il se raconte – et l'autre la communauté – « la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la *réception* même des textes qu'elle a *produits* »⁷⁸. La mise en parallèle de ces deux exemples nous pose problème. L'expérience analytique est avant tout une expérience d'auto-réflexion, alors que l'histoire d'un peuple « procède de la suite des corrections que chaque nouvel historien apporte aux descriptions et aux explications de ses prédécesseurs, et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique »⁷⁹. Dans le premier exemple, l'individu est tout à la fois celui qui configure le récit et se l'approprie. Dans le deuxième exemple, ce n'est pas le cas. Pour qu'une communauté s'approprie une identité narrative, ne faut-il pas une forme d'apprentissage collectif qui refigure les configurations objectivées par les textes et la tradition ?

Nous espérons avoir pu démontrer, dans cet article, que la réflexion éthique de Ricœur est indissociable de la question de la création humaine. La finalité d'une vie bonne, à la fois téléologie interne de l'action et fin en excès par rapport à ce que l'action peut atteindre, exige de re-crée continuellement, à travers l'exercice de la sagesse pratique, les normes au travers desquelles l'action pour la vie bonne s'effectue. Mais nous ne nous sommes pas contenté de relever l'injonction à la création sociale des normes qui commande l'articulation des différents moments de sa « petite éthique ». Nous avons tenté de montrer que les travaux de Ricœur pouvaient nous indiquer la manière dont les acteurs peuvent agir pour rendre effective la

⁷⁶ P. Ricœur, *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 91.

⁷⁷ P. Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.*, p. 356.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 357.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 356-357.

dialectique de la logique excessive et de la logique d'équivalence, afin de se capaciter à la créativité normative. Deux pistes ont retenu notre attention. D'une part, favoriser la manifestation de la logique excessive en garantissant l'exercice de la sagesse pratique au plan social. D'autre part, rendre la société plus attentive aux possibles qui lui sont donnés à penser par les gestes excessifs. Ces deux pistes, toutefois, se sont révélées insuffisantes. Elles laissent en suspens la question de l'articulation entre l'élan de créativité suscité par le geste excessif individuel et son appropriation au plan de la construction d'une cohésion sociale. Or, si la cohésion a besoin sans cesse de se rouvrir à l'élan social, ce dernier n'apporte effectivement quelque chose au collectif que s'il parvient à s'incarner dans la cohésion.

Une telle question, malgré son importance, n'est pas réellement abordée par Ricœur. Ce dernier semble présupposer que le geste excessif, du fait de son « exemplarité » et de sa « communicabilité »⁸⁰, entraînera une sorte de « contagion mimétique »⁸¹ qui amènera les individus, un à un, à refigurer leur agir, en réveillant « quelque chose d'assoupi »⁸² chez eux, à savoir la potentialité excessive qui les habite. Il semble croire que le geste excessif ne peut pas ne pas se signaler socialement par sa force excessive, sa

⁸⁰ « De quelle façon peut-on dire qu'il y a, dans l'ordre des choix moraux extrêmes, exemplarité et communicabilité ? Il faudrait par exemple explorer ici la beauté spécifique des actes que nous admirons éthiquement. Je pense particulièrement au témoignage rendu par des vies exemplaires, des vies simples, mais qui attestent par une sorte de court-circuit de l'absolu, du fondamental, sans qu'il soit besoin pour elles de passer par les interminables degrés de nos laborieuses ascensions ; voyez la beauté de certains visages dévoués, ou, comme on dit consacrés. (...) Et, de la solitude de l'acte sublime, on est aussitôt amené à sa communicabilité par une saisie préreflexive et immédiate de son rapport de convenance avec la situation : dans ce cas donné, ici et maintenant, nous avons la certitude que c'est exactement *cela* qu'il fallait faire, de la même façon que nous tenons pour un chef d'œuvre telle peinture parce que nous avons tout de suite le sentiment qu'elle réalise une parfaite adéquation de la singularité de la situation à la singularité de la question. (...) Il y a, grâce à l'appréhension du rapport de convenance entre l'acte moral et la situation, un effet d'entraînement qui est bien l'équivalent de la communicabilité de l'œuvre d'art » (P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., pp. 273-274).

⁸¹ « Pour exprimer cette capacité d'entraînement, cette exemplarité, l'allemand a un terme qui manque en français : *Nachfolge*. Si on le traduit par "imitation", alors c'est au sens où l'on parle de l'*Imitation de Jésus-Christ* » (P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 274).

⁸² Dans un débat, Ricœur répond à Jacques Ellul qui pose la nécessité d'une rupture radicale pour sortir du totalitarisme technicien : « Je ne suis pas du tout étranger à cette approche de radicalité de l'extériorité ; je me demande simplement comment on peut être entendu. Et, sous une apparence pédagogique, cette question est anthropologique. Je veux dire que, si nous employons les mots "autre", "tout autre" et si cela ne signifie strictement rien pour personne, notre parole est vaine. Mais notre parole ne sera vaine si, d'une certaine façon, elle réveille quelque chose d'assoupi » (P. Ricœur, Débat avec R. Rémond, J. Ellul et d'autres, in *Colloque sur le dieu unique*, Paris, Buchet/Castel, 1986, pp. 159-167, p. 164).

« surabondance »⁸³. A nos yeux, un tel présupposé gagnerait à être problématisé. Plutôt que de se contenter de dire que les gestes excessifs agissent sur la société « à la faveur d'une alchimie secrète »⁸⁴, qu'ils « déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix »⁸⁵, ne faudrait-il pas aussi se pencher sur les processus qui permettent de faire le relais au plan collectif du geste excessif ? Réfléchir aux conditions de la performance sociale du geste excessif nous paraît essentiel car si nous voulons bien accorder à Ricœur que des gestes excessifs peuvent initier un mouvement de création sociale, nous retenons également de lui qu'il est « des témoins qui ne rencontrent jamais l'audience capable de les écouter et de les entendre »⁸⁶. La « solitude de l'acte sublime »⁸⁷ n'est pas sans lien avec la solitude tragique « des "témoins historiques" dont l'expérience extraordinaire prend en défaut la capacité de compréhension moyenne, ordinaire »⁸⁸.

⁸³ P. Ricœur, « Culpabilité, éthique religion », op. cit., p. 429.

⁸⁴ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 618.

⁸⁵ P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 354.

⁸⁶ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 208.

⁸⁷ P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 273.

⁸⁸ P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 208.