

Ricœur, penseur politique.

Des totalitarismes au réenchantement du monde

Pierre-Olivier Monteil

Paul Ricœur est l'auteur d'une œuvre considérable par son ampleur, sa profondeur, sa visée. Le foisonnement des thématiques rend difficile d'en cerner l'unité : l'action, le langage, la subjectivité, la volonté, l'espérance, l'imagination... Ricœur lui-même a fait part de son inquiétude de céder à la dispersion. S'il ne récuse aucune de ces préoccupations, il se réclame cependant d'un mode de pensée « délibérément fragmentaire », fait de « médiations imparfaites » ou « incomplètes ». Il parle de « systématisme brisé », témoignant par là de son refus de toute synthèse définitive qui se prévaudrait d'une raison souveraine. On peut néanmoins s'accorder avec Jean Grondin, auteur d'un récent ouvrage sur Ricœur¹, pour situer le cœur de sa pensée du côté de la question « qui suis-je ? », « qu'est-ce que l'homme ? », dans la lignée de Kant (« Que nous est-il permis d'espérer ? »), du cogito de Descartes, de Saint Augustin évoquant « la question que nous sommes pour nous-même » ou encore du « Connais-toi toi-même » de Socrate.

C'est ainsi que Ricœur ne peut manquer de rencontrer la question du politique, qui constitue à ses yeux l'une des premières conditions rendant possible la condition humaine. Il l'énonce de diverses manières : « C'est comme citoyens que nous devenons humains » ; « l'humanité vient à l'homme par le moyen du politique » ; ou encore : « c'est politiquement que je suis libre ». La Cité, organisation raisonnable et sensée est en effet une pédagogie². Ricœur s'attache à la penser ainsi d'autant plus fermement que le XXe Siècle est celui d'un terrible retournement de ce projet d'humanisation en son contraire : le totalitarisme.

¹ Jean Grondin, *Paul Ricœur*, coll. « Que sais-je ? », Paris, PUF, 2013.

² Pour une approche de la pensée politique de Ricœur, voir Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur Politique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

Ces remarques liminaires doivent évoquer en outre des considérations concernant la méthode que s'assigne Ricœur et la conception qu'il se fait du rôle de la philosophie³. Sa méthode n'est en effet pas étrangère au quiproquo qui a parfois suscité le reproche à lui adressé : celui de masquer par une philosophie une intention d'ordre théologique. Il n'en est rien. Ricœur souligne que la réflexion philosophique a toujours comme point de départ une demande qui n'émane pas d'elle et qui provoque la pensée « de l'extérieur de nous-mêmes ». Pour lui, la philosophie est ainsi invitée à se montrer *réceptive*, tant à l'événement qu'aux autres disciplines qu'à ce que Ricœur appelle globalement la « non-philosophie ». Il s'agit de répondre à cette demande en s'attachant à dire ce qui n'est pas dit dans les sciences, les expressions culturelles, les médias, « ni peut-être même dans la rue ». Les ressources actuelles de sa réponse sont à puiser par chaque philosophe dans une reprise de la tradition de pensée à laquelle il appartient, à partir du rapport critique qu'il entretient avec elle. Ce travail d'interprétation correspond chez lui à ce qu'on appelle son *herméneutique*. Elle n'a rien de passéiste, en ce sens qu'il s'agit d'un travail critique mené par-delà la distance historique qui nous sépare de ce passé et en tenant compte de ce que les savoirs ont acquis depuis.

Non sans ironie, Ricœur précise au passage que ce rapport à la tradition dans laquelle on se reconnaît peut, d'un philosophe à l'autre, « aller de la dénégation ou de la dérision à l'appropriation critique ». Implicitement, il souligne ainsi qu'il n'est pas possible de ne pas entretenir un tel rapport parce qu'il est impossible de penser à partir de rien. Cela vaut critique à l'adresse d'une certaine pensée qu'on peut qualifier de *moderne* en tant qu'elle entend se situer dans une logique de la table rase, en rupture avec une tradition. Dans d'autres textes, Ricœur fait d'ailleurs valoir que cette pensée moderne, en particulier celle des Lumières, constitue elle-même une tradition.

Ricœur énonce ainsi sans mentionner le mot le caractère herméneutique de sa démarche, conçue comme art de l'interprétation, appliqué, en l'occurrence, aux traditions dans lesquelles nous nous reconnaissons. Il est en effet impossible de penser « sans présupposition », de même qu'il est impossible de penser hors d'une langue, d'une culture, d'une éducation, d'une mémoire qui nous sont antérieures. Penser constitue une démarche de « réappropriation critique » qui est inévitablement réinterprétation ou, selon l'expression empruntée à Gabriel Marcel, « fidélité créatrice ». A partir d'un tel travail, peut alors s'engager un dialogue qui contribue à la co-fondation, à la reformulation de la philosophie d'aujourd'hui, par confrontation entre les traditions en présence ainsi réinterprétées par les philosophes en dialogue qui respectivement s'en réclament.

Cela conduit Ricœur à élaborer sa pensée en relation avec les deux corpus qui constituent la « non-philosophie » - d'une part, les traditions dans lesquelles il se reconnaît (cultures antique et judéo-chrétienne) ; d'autres parts les sciences humaines (puisqu'il s'agit d'une réappropriation critique) – en même temps qu'en dialogue avec les autres philosophes. En ce qui concerne le judéo-christianisme, il s'adresse davantage au monde de la Bible par l'entremise de l'exégèse que par la théologie, à laquelle il reproche - tout en s'y intéressant de près, néanmoins - son caractère trop ordonné. Ce qui l'intéresse à titre principal réside en effet dans l'émergence et la formulation d'un sens constitutif d'une culture et d'un imaginaire social, davantage que ses reformulations systématiques. Quant à son propre travail d'herméneutique biblique, il se situe dans le registre d'une philosophie qui s'attache à reformuler en termes non-confessionnels acceptables par tous (le « révélant ») ce que la

³ On en trouve une formulation limpide dans une intervention de Ricœur lors des « Etats généraux de la philosophie » organisés à la Sorbonne en 1979. Voir *Etats généraux de la philosophie (16 et 17 juin 1979)*, Paris, Champs Flammarion, 1979, p.55-57.

Révélation d'une religion (le « révélé ») peut avoir de significatif quant à la condition humaine dans son ensemble.

La pensée de Ricœur se déploie ainsi comme un dialogue avec les sciences humaines comme avec les œuvres de culture, y compris en politique. Dans ce dernier domaine, elle adopte trois formulations successives qui prennent à chaque fois les traits d'un « paradoxe ». Ces trois figures ne s'annulent pas mais s'ajoutent, pour aborder progressivement une problématique de plus en plus large. S'intéressant d'abord à *la* politique, pratique de la conquête et de l'exercice du pouvoir, Ricœur envisage ensuite *le* politique en tant que vivre-ensemble dans la Cité, enfin les conditions de l'action politique, qui tend à l'élaboration *des* politiques.

Avant de les examiner tour à tour, nous pouvons déjà signaler qu'à chaque fois, la problématique s'attachera implicitement à articuler et concilier la prise en compte de l'universel et du singulier, le souci du général et du particulier, ce qui constitue en effet l'enjeu même du politique à travers la préoccupation de combiner unité de la Cité et pluralité humaine.

§ 1 – Le mal politique et les totalitarismes

Avant d'aborder spécifiquement la question du « mal politique » qui se trouve au cœur de la première formulation du « paradoxe politique », quelques remarques peuvent l'éclairer à partir de la problématique du mal en général. Ricœur l'appréhende avec pour préoccupation centrale de « défaire l'unité du mal », unité qui agrège abusivement le mal commis par un fautif et le mal subi par une victime⁴. L'enjeu est de faire valoir que, lors même qu'on retirerait du monde toutes les souffrances que les hommes s'infligent les uns autres, subsisterait encore un mal sans faute, pour rien, absurde.

Or les mythes babyloniens entretiennent la confusion entre les deux figures du mal dans des récits fondateurs que Ricœur qualifie de véritables laboratoires d'explications et de réponses sur l'origine du mal, en soulignant que le propre du mythe est ainsi de « nous tirer en arrière ». S'y déploie en effet une pensée de la rétribution selon laquelle un mal subi est le salaire d'un mal commis. Le livre de Job marque l'entrée en crise de cette idée avec l'hypothèse d'un surcroît de souffrance absolument injuste qui s'abat sur le juste souffrant.

Comment penser contre le mythe et au-delà de la rétribution ? En pensant le mal, estime Ricœur, comme une catégorie qui ne relève pas de la théorie mais de la *pratique*, de l'action : « Le mal est ce contre quoi on lutte quand on a renoncé à l'expliquer. »

Ricœur parle de la valeur « libérante » de cet aveu de non-savoir qui délivre le mal subi du poids de la culpabilité. Aussi bien, si les récits bibliques empruntent aux mythes, c'est pour les parodier. Ils les détournent et les subvertissent en orientant vers l'*avenir* par l'annonce de la possibilité d'une humanité *en dépit* du mal, selon un mouvement qui entraîne vers l'avant et laisse le mal derrière lui. Maintenu dans la dimension pratique, la catégorie du « en dépit » - que Ricœur emprunte à Paul Tillich - signifie le *risque* de la foi. La foi ne croit pas *pour* expliquer le mal, elle croit *malgré* lui.

En aimant Dieu « pour rien », Job sort de la rétribution. Il renonce au désir d'être récompensé comme à celui d'être épargné par la souffrance.

⁴ Voir notamment Paul Ricœur, « Le scandale du mal », *Esprit*, n°7-8, juillet-août 1988, p. 57-63.

A – Penser le politique selon la figure du paradoxe

1/ Le « paradoxe politique »⁵

Après l'invasion de Budapest par les chars soviétiques en octobre 1956, Ricœur, indigné, s'attache à argumenter à la fois contre les marxistes (prêts à tout justifier au nom de la *Realpolitik*, et ainsi de *dénier* le mal politique) et contre la tentation moralisante, plus que jamais tentée de condamner la politique en bloc et, tout aussi hâtivement, de *s'accommoder* ainsi du mal politique. La figure du paradoxe remplit cette double fonction. Elle désigne une situation de pensée dans laquelle s'affrontent deux thèses contraires sans que l'on puisse retenir l'une sans l'autre, ou réfuter l'une sans l'autre. Ne pouvant, dès lors, être d'ordre théorique, la résolution du paradoxe ne peut que relever de la *pratique*.

Cette tâche consiste à tenir ensemble les deux pôles constitutifs du paradoxe politique. Le premier, au sein duquel Ricœur rassemble Aristote, Rousseau et Hegel, réunit des traditions de pensée qui appréhendent la Cité comme orientée par la visée du bien commun. L'humanité est la nature, la destinée, le *telos* de la Cité (Aristote) ; l'existence civile peut être consentie par tous avec le contrat social (Rousseau) ; l'organisation raisonnable et universelle qu'est l'Etat réalise la liberté des volontés individuelles (Hegel). Cela n'empêche pas le citoyen de critiquer la politique, le cas échéant, mais au nom même et à l'intérieur de cette visée, qui empêche de se résigner au cynisme.

Le second pôle procède de l'idée que « l'Etat est volonté ». Dès lors, à côté de l'*idéauté* de cette visée du bien commun, se déploie la *réalité* historique d'une volonté au pouvoir et de ses décisions, de la lutte pour la conquête et la conservation de ce pouvoir. Cette approche réunit Platon, qui critique le mensonge et la tyrannie, double perversion de la philosophie et de la tyrannie dont est mort Socrate, Machiavel et son insistance sur la relation permanente entre pouvoir et violence sous la forme du calcul politique, ou encore Marx et Lénine, dénonciateurs de l'imposture d'un Etat prétendument représentatif de la société alors qu'il agit pour le compte d'une classe.

Le mal politique réside dans cette pathologie de la « folie de la grandeur » qui peut subsister alors même qu'on mettrait un terme à l'exploitation économique. Les marxistes, dont c'est l'unique visée, échouent ainsi à penser le politique dans sa spécificité, souligne Ricœur. Parce que l'Etat est une expression de la rationalité de l'histoire, il est le plus exposé à l'irrationalité qu'est la pathologie de cette grandeur, constitutive du mal politique. La rationalité politique est le terreau sur lequel pousse l'irrationalité d'un mal spécifiquement politique.

D'un côté, le « paradoxe politique » réplique donc aux thèses marxistes d'une explication en dernière instance par l'économie comme à leur prétention à s'en prévaloir pour dénier le mal politique. De l'autre, il s'oppose à une disqualification de la politique au nom de la morale, en restituant au politique la grandeur de sa visée humanisante.

La résolution pratique consiste à s'en remettre à la vigilance du citoyen. Institué gardien de la démocratie, ce dernier est voué tantôt à participer à la Cité et soutenir ses magistrats, tantôt à résister au pouvoir dès lors qu'il manque à sa visée. La liberté est le problème central de la politique : « soit que l'Etat fonde la liberté par sa rationalité », soit que « la liberté limite les passions du pouvoir par la résistance ». En pratique, le citoyen doit donc se montrer capable de confiance autant que de vigilance : critique implicite de l'anarchisme comme du loyalisme. Son discernement lui dicte tantôt de consentir, tantôt de critiquer.

⁵ Voir Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (1955, 1964, 1967), Paris, Points Seuil, 2001, p. 294-321. Ce chapitre est la reprise d'un article publié dans la revue *Esprit* en 1957.

2/ Penser l'événement⁶

Ricœur ne se contente pas de penser le mal politique et les conditions de son issue pratique ; il explore ce qui le rend possible dans le registre de la pensée. « Penser l'événement » à proprement parler requiert du spectateur la prédisposition à y être réceptif pour le considérer comme tel : un événement qui ébranle, qui modifie et qui, réflexion faite, dicte une conduite à tenir et une manière d'agir. Ce qui peut en dissuader, c'est la tentation d'une certaine conception de l'histoire érigée en « métahistoire » par la prétention de détenir un sens de l'histoire, alors réduit à un pur enchaînement de causes. Cette conception, souligne Ricœur, usurpe au profit de l'Histoire (avec un grand H) « la dignité atemporelle de la Raison ». Oubliant que l'histoire humaine intègre une dimension de liberté, l'Histoire ne verra que nécessité là où l'événement procède de l'historicité. Pour l'envisager, la conscience doit s'envisager elle-même comme contingente, exposée à sa condition historique et irréductible à la nécessité.

Au-delà des marxistes, qui justifient alors l'invasion de Budapest au nom, précisément, du sens de l'Histoire, cela vaut critique de tout observateur trop assuré de détenir un savoir sur le cours de l'histoire et enclin, par le fait, à s'en extraire lui-même pour adopter une position de surplomb. Le danger, alors, n'est pas seulement de faire du mal la manifestation d'une nécessité, donc d'un mal nécessaire, mais - pire encore - le moyen d'un bien supérieur. Ricœur met en garde contre la tentation d'une pensée endurcie, encline à se situer au-dessus de la mêlée au nom d'un prétendu savoir, et refusant la condition d'homme situé, limité, affecté.

Tels sont les indices d'une *pathologie* qu'un autre texte permet de préciser davantage et, à travers elle, le ressort du « mal politique ».

B – Le mal politique comme « pathologie de l'espérance »⁷

Dans un texte de dix ans postérieur au précédent, le mal politique est analysé comme une pathologie inhérente à la visée de *totalité* : à la prétention de détenir la synthèse finale. Elle constitue, estime Ricœur, une « perversion » qui fait « la malice de l'homme » avec la volonté de rassembler, récapituler, totaliser. Les deux institutions les plus exposés, selon lui, à cette tentation permanente de la pensée sont l'Eglise et l'Etat. Cette prétention qui ne peut être qu'une « fraude » est qualifiée de « mal du mal ». Car la volonté se réclamant d'un tel savoir et prétendant à l'unité d'une synthèse qui violente forcément la pluralité humaine arme la menace totalitaire.

Dans le « fanatisme » qui revendique la « synthèse politique du vrai » en se voulant science, alors qu'elle est opinion, Ricœur désigne la « tentation cléricale » qui tend à récapituler tous les plans de vérité dans un Système. Il lui oppose le sens - à cultiver par tout un chacun pour se préserver soi-même du « fanatisme » - de la « discontinuité des problèmes ».

⁶ Voir Paul Ricœur, « Un philosophe protestant : Pierre Thévenaz » (1957), repris dans *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 245-259.

⁷ Voir Paul Ricœur, « Approche philosophique du concept de liberté religieuse » (1968), repris dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415 sous le titre « La liberté selon l'espérance ».

En politique, cette dérive se prolonge dans la volonté de « faire le bonheur des hommes malgré eux »⁸. Pour en prémunir, Ricœur propose de déconnecter l'idée de justice et la visée du bonheur. Ce dernier se reçoit comme un don, une chance, une grâce⁹ ; comme l'événement, il ne peut que se recevoir et non se fabriquer. Le mal politique apparaît, sous cet angle, comme une pathologie de l'espérance, une sorte de malentendu qui se traduit en un extrémisme moral ou en un dogmatisme inhérent à la requête même du bonheur. Par l'absolu qui l'habite, la visée du bonheur s'expose à ne jamais se contenter de la menue monnaie qui lui échoit et à se raidir en un « toujours plus ».

Considérant cependant qu'il est nécessaire d'espérer pour entreprendre, Ricœur étend cette pathologie à l'action en général. Mais, s'il invite la raison à renoncer à tout *savoir* absolu, cela ne conduit pas à renoncer au *désir* d'être heureux. A défaut de synthèse entre la technique ou la règle, d'une part, et la visée, de l'autre, la totalité qu'est le bonheur ne peut être conquise ou méritée. Mais elle peut néanmoins être *espérée*. Ricœur confirme ainsi *l'élan* de l'espérance, tout en attribuant à l'idée de totalité un statut *eschatologique* qui la maintient en creux jusqu'à la fin de l'Histoire.

A la pathologie de l'espérance, se substitue ainsi l'espérance elle-même : un sens de l'ouvert, une disponibilité au possible. L'espérance est une visée consciente de sa finitude, consciente que son élan émane du point de vue situé qui fait l'étroitesse de son ouverture au monde. Rendue à sa contingence, la *visée* comprend qu'elle n'est pas *vision* mais son contraire : espérance.

La contingence est donc ce qui rend réceptif à l'irruption du mal dans l'événement, en même temps qu'elle fournit la réplique apportée par l'espérance. C'est pourquoi, insiste Ricœur, le mal et l'espérance apparaissent simultanément, leurs ingrédients étant les mêmes. Il le souligne à propos de Kant, en registre philosophique, et à propos de *Romains 5* en exégèse biblique : là où le péché abonde (autre nom du mal), la grâce surabonde. Le mal procède d'un projet inspiré par la bonté mais érigé en absolu.

L'empêcher ou le dépasser fait appel au *discernement*, par lequel cette prétention est ramenée à la contingence d'un désir légitime mais rendu conscient de son étroitesse. Pour l'observateur politique comme pour le philosophe, dénoncer le mal politique suppose, on l'a vu, de se laisser affecter par l'événement dans sa contingence et de renoncer à un prétendu savoir sur l'Histoire. Pour l'agent politique, déjouer le mal politique qu'il s'apprête à commettre requiert, en pratique, de rétablir sa vision dans le statut de visée, de simple espérance.

Ainsi, tout en *singularisant* le sens de la situation vécue, ramenée à sa contingence, ce geste *universalise* aussi, mais dans le registre de l'espoir : désir sachant qu'il n'est pas un savoir, entreprise assumant de ne pas complètement réussir. Pour le dire autrement : habité par le sentiment de sa contingence, le regard qui dévisage le verre est conscient qu'il n'en voit qu'une partie à la fois ; mais la main ne renonce pas pour autant à s'en saisir ni la parole à l'usage du mot « verre ».

On trouve donc, dès cette étape, le double mouvement de singularisation et d'universalisation annoncé en introduction. Nous allons voir que la deuxième formulation du « paradoxe politique » permet de franchir un pas de plus dans cette direction.

⁸ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (1986), Paris, Points Seuil, 1998, p. 285.

⁹ Voir Paul Ricœur, « Le bonheur hors lieu », in Roger-Pol Droit (dir.), *Où est le bonheur ?*, Paris, Le Monde-Éditions, 1994, p. 327-337.

§ 2 – L'événement et l'institution

A – La reformulation du « paradoxe politique »¹⁰

A ce stade, nous pouvons résumer les développements qui précèdent par l'idée que la première formulation du « paradoxe politique » se concentre sur une problématique de la volonté au pouvoir que la grandeur de sa propre visée expose à une pathologie de l'espérance. Dans les années 1980, Ricœur reformule ce paradoxe dans des termes qui élargissent son champ d'application. Il ne se limite plus à *la* politique en tant que conquête et exercice du pouvoir, mais s'étend *au* politique, au vivre-ensemble dans la Cité. Le citoyen n'est plus appréhendé seulement comme arbitre vigilant des faits et gestes du pouvoir mais comme participant à la vitalité de la démocratie libérale telle qu'elle émane de la *société*. Sont en effet articulées, non plus deux figures de la *volonté*, mais deux dimensions du *pouvoir* : l'axe vertical, hiérarchique, sur lequel les citoyens sont gouvernés par leurs représentants, et l'axe horizontal du vivre-ensemble dans la Cité. Conformément à la figure du paradoxe, chaque pôle requiert son vis-à-vis, alors même et parce que leurs tendances sont contraires. S'il cesse de se référer au vivre-ensemble pour gouverner, le pouvoir vertical se détourne du bien commun et vire à la tyrannie. S'il ne se trouve pas représenté dans les institutions et traduit en décisions, en règles et en lois, le vivre-ensemble tourne à l'utopie nébuleuse et bientôt à l'anarchie.

A nouveau, se pose la question pratique de leur articulation. Le projet de Ricœur à cet égard ne manque ni d'originalité ni de grandeur. Il estime que la fin de la Cité grecque, engloutie dans l'Empire macédonien, a donné lieu en philosophie à une évolution qui, après Aristote, a dissocié de façon croissante au fil des siècles une réflexion d'ordre politique, d'une part, et d'ordre éthique, de l'autre. De plus en plus, le politique a été pensé comme pouvoir dominateur et cynique - que l'on songe à Machiavel, en particulier – tandis que l'éthique a été conçue dans un registre toujours plus psychologisant, celui des relations au sein de la sphère privée, à l'écart de toute visée civique. Le projet de Ricœur consiste à réarticuler sans les confondre éthique et politique, le sens du *souhaitable* exprimé par la première étant appelé à se communiquer à la seconde, pour qu'elle le traduise en sens du *possible*. Le souhaitable orientera ainsi le possible. Trois des études de *Soi-même comme un autre* que Ricœur désigne comme sa « petite éthique » formulent les conditions d'une telle approche, qui culmine dans l'émergence d'une « éthique démocratique » du sein de la société. Résultant d'un vivre-ensemble selon lequel la coopération entre tous se vit comme un « endettement mutuel », elle suscite un *vouloir* vivre-ensemble qui communique aux institutions politiques sa visée du bien commun. Ricœur désigne ce dernier dans les termes d'une aspiration à la « vie bonne », expression empruntée à Aristote, comme pour rétablir la continuité interrompue après lui.

Un tel projet doit cependant affronter les constats de toute la sociologie contemporaine, qui assiste au repli des citoyens dans la chaleur du foyer et de la sphère privée. Ricœur fait sienne les analyses du philosophe Eric Weil qui évoque, pour sa part, « l'insatisfaction de l'homme moderne ». La société devient de plus en plus anonyme, dominée par la rationalité de la technique, le primat du calcul et de l'efficacité. La technique avait été jusque-là l'inessentiel,

¹⁰ Voir notamment Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (1990), Paris Points Seuil, 1996, P. 299-300. L'enjeu du politique y est défini comme consistant à « remettre la domination sous le contrôle du pouvoir en commun » (p. 299). Cela revient à articuler « le rapport vertical entre gouvernants et gouvernés » et « le rapport horizontal entre groupes entre groupes rivaux dans la distribution du pouvoir politique » (p. 300).

ce qui permettait la simple survie. Alors que la société moderne se comprend elle-même comme société par la technique et l'homme moderne comme individu défini tel un rouage par sa place dans un mécanisme social. C'est pourquoi, pour être socialement reconnu, l'homme moderne doit affronter l'insatisfaction essentielle qui le conduit par contrecoup à se réfugier dans l'enclos de la vie privée. Il traite désormais avec distance l'anonymat des relations de la vie économique, sociale ou politique, et ne s'investit affectivement et personnellement que dans le cercle des proches. L'insatisfaction de l'homme moderne est, résume Ricœur, « le trésor de sens reçu du passé qui ne veut pas mourir ». Le travail est « techniquement rationnel et humainement insensé ». Il s'ensuit une « humanité cassée en deux » entre public et privé, chacun de ces pôles se trouvant voué à une subtile dégradation qui les rend plus insensés l'un et l'autre, à mesure qu'ils se dissocient davantage. La morale vivante est partagée avec elle-même, l'homme se manque à lui-même et se réfugie dans la privatisation du bonheur.

Ricœur associe clairement cette dissociation aux conditions qui ont permis l'essor du nazisme en favorisant l'isolement du citoyen face à l'Etat¹¹. A l'insatisfaction de l'homme moderne qui clive à l'excès éthique et politique, privé et public, relations courtes et relations longues, il réplique en proposant de repolitiser le lien social, contre l'anonymat et la rationalité technicienne. Il le fait en rétablissant une « unité d'intention » entre trois pôles : celui du « je » qui agit, celui du « tu » qui est son interlocuteur proche et celui du « il » qu'est l'interlocuteur anonyme - celui que Ricœur appelle le « sans visage », le « chacun », pour désigner que c'est celui auquel s'adresse l'institution.

Cette réplique repose une fois encore sur un mouvement de *singularisation*. Il ne s'agit plus de la prise de conscience par un sujet de la contingence de son projet, grâce à quoi il reformule sa *vision* de l'avenir en simple *visée*, c'est-à-dire en espérance. Il s'agit d'un mouvement qui singularise l'*interlocuteur* et, contre l'anonymat, *repersonnalise* la relation. La première approche était centrée sur le pôle « je ». La deuxième met l'accent sur une relation, tantôt à un « tu », tantôt à un « il », le passage du « tu » au « il » constituant le second temps : celui de l'*universalisation*.

B – « Le socius et le prochain »¹²

Ricœur procède à une lecture philosophique de la parabole du Samaritain (Lc 10, 25-37). « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho. Il est dépouillé par des brigands. Un prêtre, puis un lévite, passent sans s'arrêter. Un Samaritain est touché de compassion ». Alors, « lequel des trois te paraît avoir été son prochain ? », demande Jésus au docteur de la loi qui l'interroge sur une *définition* du prochain. Ricœur souligne que Jésus répond à une question par une question : « Lequel s'est comporté comme un prochain ? ». Car le prochain n'est pas une raison sociale, un rôle sociologique ou une fonction, mais un *comportement*. On passe ainsi d'une enquête de l'ordre de l'explication à un *récit* qui propose un paradigme d'*action*. Le prochain est une *praxis*, une pratique. Le Samaritain, insiste Ricœur, « invente » sa conduite.

Ce récit vaut critique de l'institution. Les deux hommes ne se sont pas arrêtés, absorbés qu'ils sont par leur rôle social. A l'inverse, le Samaritain, c'est-à-dire le voyageur, l'étranger, l'impur de race et de piété, relève de la « catégorie de la non catégorie ». Disponible à

¹¹ Voir par exemple Paul Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 170.

¹² Article publié en 1954 dans la revue *Christianisme social*, repris dans Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (1955, 1964, 1967), Paris, Points Seuil, 2001, p. 113-127.

l'événement, comme le philosophe attentif à la non-philosophie, il invente la relation directe d'homme à homme, sans la médiation de l'institution. Chez les deux autres, l'institution « obturait » l'accès à l'événement de la rencontre. Certes, l'institution a un légitime souci de l'anonymat – elle œuvre pour tous sans discrimination – et de la durée – c'est-à-dire de la nécessité de durer plus longtemps que la volonté des personnes. Mais cela peut, à l'inverse, rendre insensible aux personnes et indisponible au présent.

Quel sens cette histoire a-t-elle pour nous ? demande Ricœur. Nous vivons aujourd'hui dans le monde anonyme du « socius » qui ignore le prochain en privilégiant les relations médiates, de plus en plus abstraites, liées aux institutions impersonnelles et bureaucratiques. Dans ces conditions, le prochain est-il devenu un mythe, un rêve passéiste ? En un sens, on pourrait lire la parabole comme la condamnation globale d'un monde moderne devenu entièrement déshumanisé et sans prochain. Ricœur ne récuse pas cette lecture mais critique les conséquences qu'elle entraînerait : se réfugier dans les marges de la vie privée, comme pour attendre que le monde se détruise lui-même et sans rien faire pour l'améliorer. Attitude qualifiée d'« anti-moderne ». Mais il n'adopte pas non plus l'autre lecture, qui s'en accommoderait en estimant que le prochain est une survivance et que le socius anonyme est l'homme de l'avenir. Ricœur tient l'opposition radicale entre le socius et le prochain pour une fausse alternative. Ils sont à comprendre ensemble comme les deux dimensions de la même histoire, les deux faces de la même compassion. Car « c'est du même mouvement que j'aime mes enfants et que je m'occupe de l'enfance délinquante ».

Telle est *l'unité d'intention* qui sous-tend la diversité des relations à autrui, celle qui donne sens à l'institution comme à l'événement de la rencontre. Il faut voir dans le *sens de la justice* qui anime l'institution l'expression continuée et prolongée de *l'amour* qui irrigue la relation directe. Ricœur conclut en disant : « Le prochain, c'est la double exigence du proche et du lointain », à situer l'un et l'autre dans une relation de vigilance mutuelle au profit d'une critique permanente du lien social. Il s'agira tantôt de critiquer l'anonymat, qui ne se fait jamais assez intime, et de singulariser la relation pour la repersonnaliser ; tantôt il s'agira de critiquer le cercle des proches, toujours enclin à s'enclorre sur lui-même, à en exclure les autres, pour l'inciter à universaliser son intention en élargissant la perspective au bien commun.

C – La « petite éthique »

On voit que « Le socius et le prochain » apporte dès 1954 la résolution pratique du « paradoxe politique » de 1957. Il invite en effet le citoyen à critiquer l'institution quand elle perd de vue la dimension humaine de sa mission ; et il critique le citoyen lorsqu'il se détourne de la Cité pour se replier entre proches, dans les marges de la vie privée. Mais ce texte fournit aussi la structure ternaire en je/tu/il qui, trente ans plus tard, caractérisera l'approche du lien social dans la « petite éthique » de *Soi-même comme un autre*. A ce propos, soulignons que Ricœur applique ici la méthode que nous évoquons en commençant. D'un texte à l'autre, il passe d'une lecture de ce qu'il appelle le « révélé » biblique (avec « Le socius et le prochain »), marqué par la référence à une tradition particulière dans laquelle il se reconnaît, à ce qu'il appelle le « révélant » (la « petite éthique »), à savoir la signification « laïque » qu'il comporte, dont la portée non confessante est celle d'une proposition adressée à tous.

La « petite éthique » formalise l'articulation de l'éthique et du politique. La première anime la relation entre proches (le « je » et le « tu »), mais se prolonge dans le « il », à la faveur de l'unité d'intention qui s'étend au sens de la justice qui anime l'institution. Ainsi, l'éthique imprime sa visée au politique. Le sens du souhaitable oriente le sens du possible et lui fournit

son critère de légitimité. C'est pourquoi Ricœur la conçoit dans les termes d'une « éthique démocratique », habitée par un sentiment d'« endettement mutuel » qui parcourt les trois pôles du « je », du « tu » et du « il ». Réciproquement, le politique doit s'exercer en tenant compte de cette visée, faute de quoi il devient domination et tyrannie. L'unité d'intention par laquelle le mouvement de *singularisation* du Samaritain se rendant proche de son interlocuteur se prolongeait dans un mouvement d'*universalisation* à travers le sens de l'institution se retrouve ici dans une éthique démocratique formulée, cette fois, hors tradition biblique.

Mais la « petite éthique » fait resurgir le problème du mal dans le registre qui lui est spécifique, c'est-à-dire dans les marges du politique. Il apparaît d'abord au travers du conflit et de la violence auxquels aboutit la libre aspiration de chacun à la « vie bonne », la pluralité humaine conduisant à la confrontation de visées différentes. D'où la multitude des figures du mal qui découlent du pouvoir que nous exerçons les uns sur les autres, de la manipulation à la violence physique en passant par toutes les formes de l'influence et du mensonge. C'est pourquoi Ricœur juge nécessaire de passer l'*éthique* au crible de la *morale*, c'est-à-dire de la norme qui interdit ou qui oblige. Ce sont les règles et les lois qui, en s'imposant à tous, permettent de rendre compatibles entre elles des visées particulières, au bénéfice du bien commun.

Pourtant, le mal surgit encore dans le *tragique* du conflit, que Ricœur interprète cette fois à partir de la tragédie grecque. Il ne résulte plus de l'affrontement des passions mais de la confrontation entre règles. Au nom même des principes ou des valeurs dont ils se réclament, Antigone et Créon seraient prêts l'une et l'autre à tuer ou à mourir : l'une pour enterrer son frère, l'autre pour l'empêcher parce qu'il a trahi la cité. Le conflit s'exacerbe à proportion même de la grandeur des principes invoqués. On retrouve ici la pathologie de la grandeur qui fait aussi le mal politique.

C'est pourquoi Ricœur invite à dépasser le rigorisme moral dans une *sagesse pratique*. Elle consiste à faire droit à l'éthique tout en respectant le plus possible la règle morale. On reconnaît dans ce sens du *possible* celui que nous avons rencontré avec l'espérance. Il consiste, comme pour le Samaritain, à inventer sa conduite en se rendant proche, par-delà les rôles sociétaux, et à retrouver, sous le formalisme de la règle, l'intention sous-jacente : l'attention aux personnes, de préférence à la norme abstraite. La sagesse pratique resingularise la norme en repersonnalisant la relation, attentive qu'elle est à la contingence de la situation, à chaque fois particulière.

D – L'autorité : articulation entre pouvoir horizontal et pouvoir vertical

Reste à préciser maintenant comment l'éthique démocratique qui anime l'agir en commun constitutif de l'axe horizontal du pouvoir peut s'articuler au pouvoir vertical exercé, à titre principal, par l'Etat. L'enjeu est de concevoir une modalité de la participation politique qui ne se réduise pas à l'obéissance mais relève d'un consentement véritable.

Cela ressort, *a contrario*, de l'analyse du recours à la violence d'Etat, policière par exemple, telle que l'énonce Hannah Arendt selon un commentaire qu'en propose Ricœur¹³. La violence d'Etat surgit pour remédier au fait que les gouvernants ont retiré leur confiance aux gouvernants : confiance dont ils les créditent le reste du temps. Le vivre-ensemble tient

¹³ Voir Paul Ricœur, « Pouvoir et violence » (1989), repris dans Paul Ricœur, *Lectures I*, Paris, Seuil, 1991, p. 20-42.

moins, en effet, à la peur du gendarme qu'à ce qui fait considérer l'action du pouvoir comme légitime. La légitimité s'apprécie, on l'a dit, au regard de l'appréciation de l'adéquation des décisions au sens du vouloir-vivre ensemble tel qu'il émane de l'éthique démocratique. En corollaire de cette considération, Ricœur précise que ce sens se dégage de la *discussion* dans l'opinion. C'est elle qui fournit les critères de l'autorité du pouvoir, référence extérieure à lui et qui le fait voir comme légitime.

Comment est-ce possible ? Reprenant le geste qui conduit Ricœur du « révélé » au « révélant », on peut se référer à une étude menée dans le registre de l'exégèse biblique : une méditation sur le thème de la paternité¹⁴. A partir d'une lecture de Paul en *Rom.* 8, 16, il y souligne que c'est parce que l'*esprit* témoigne de notre *filiation* que nous pouvons nous adresser à un *père* : « Il y a paternité parce qu'il y a filiation, et il y a filiation parce qu'il y a communauté d'esprit ». En registre politique, cela signifie qu'un sentiment vif de vouloir vivre-ensemble parmi les citoyens imprime une dynamique qui oriente la pluralité humaine dans le sens de son unité. Cette lecture inversée du symbole trinitaire suggère que l'immanence de rapports de fraternité avivés par l'éthique démocratique fait surgir la verticalité du consentement à la décision.

On trouve une figure symétrique par laquelle la verticalité pointe, cette fois, vers l'horizontalité, toujours en soutien de la thématique de l'autorité. Ricœur pense ici contre une certaine tradition de la modernité qui tend à opposer obéissance et autonomie¹⁵. Chaque fois que nous nous laissons captiver par un récit qui nous entraîne à la suite de l'intrigue, chaque fois qu'à la faveur d'une discussion ou d'un raisonnement, nous voyons soudain les choses autrement, *nous obéissons en toute autonomie*. Il en est ainsi, résume-t-il, « chaque fois que nous comprenons » quelque chose de neuf.

Du côté « révélé », cette approche s'enracine dans le rapport au kerygme chrétien, à la proclamation du salut en Jésus-Christ. Côté « révélant », Ricœur la reformule en la situant dans le registre de la décision : nos résolutions les plus importantes procèdent moins d'une volonté que d'une imagination qui s'ouvre à de nouveaux possibles. Le rapport au kerygme devient alors relation à l'autorité. Entre le parent et l'enfant, entre le maître et le disciple comme entre le pédagogue et l'élève, le premier est celui qui aide le second à grandir.

C'est la posture inverse de celle qui conduit au mal politique ou éthique, qui vise à diminuer l'autre, voire à l'anéantir. Qui se sent grandir obéit à l'autre et lui est reconnaissant d'être en dette. Un tel rapport peut prévaloir, tant sur le plan horizontal du vivre-ensemble d'où surgit le sentiment d'endettement mutuel que suscite la coopération entre humains, que dans le rapport vertical à un pouvoir qui s'exerce avec le souci de grandir les citoyens.

§ 3 – L'universel et le singulier

Nous pouvons passer maintenant à la troisième formulation du « paradoxe politique », que Ricœur énonce au début des années 1990.

Pour en retracer le sens et la portée, elle demande de suivre dans son œuvre un parcours sinueux, qui tient parfois de l'intrigue policière, dans la mesure où elle nous oriente par des

¹⁴ Paul Ricœur, « Paternité : du fantasme au symbole » (1969), repris dans Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 458-486.

¹⁵ Voir Paul Ricœur, « Autonomie et obéissance », *Cahiers d'Orgemont*, n°59, p. 2-30.

indices à décrypter. C'est sans doute significatif de l'enjeu dont il s'agit : sans doute avons-nous affaire à un *sens caché* parce que Ricœur se concentre sur l'espérance elle-même.

A – « L'englobant/englobé »

L'Etat, estime Ricœur, est devenu « à la fois l'englobant et l'englobé »¹⁶. Il entend souligner ainsi la difficulté nouvelle, pour l'Etat contemporain, de se situer par rapport à la société civile, dont la complexification croissante aboutit pour le citoyen à multiplier ses sphères d'appartenance. Par exemple, nous agissons tantôt comme producteur, tantôt comme consommateur et parfois seulement comme citoyen. C'est dire que la souveraineté devient indéchiffrable, tant celle que l'Etat exerce en notre nom, que celle que nous détenons en tant que citoyens. Dès lors, nous avons l'impression, tantôt que le politique n'est qu'une activité parmi d'autres, tantôt qu'il continue en réalité d'englober toutes les sphères d'appartenance. Ne demeurons-nous pas en permanence habitant de la Cité et partie prenante à la visée qui l'oriente en direction d'un bien commun ? Voilà pourtant ce que nous avons tendance à perdre de vue. La reformulation du « paradoxe politique » en « englobant/englobé » insiste sur cette tendance du citoyen à ne se considérer comme tel que par intermittence.

L'enjeu pratique consiste à discerner la dimension politique de nos actions et de nos engagements à l'heure où l'appartenance politique devient « indéchiffrable ». Sans doute savons-nous identifier *la* politique, activité de conquête et d'exercice du pouvoir, et sommes-nous conscients d'y participer lorsque nous votons ou, par exemple, quand nous manifestons. Mais *le* politique, en tant que dimension du vivre-ensemble, devient de plus en plus insaisissable. Ainsi avons-nous le plus souvent tendance à le croire absent des mondes du travail, de la consommation ou encore des loisirs.

Confronté à cette difficulté, Ricœur suggère une issue, une perspective. Pour cela, comme incidemment, il formule le problème autrement. Il l'aborde dans un autre texte, en commentant *De la justification*, ouvrage dans lequel Luc Boltanski et Laurent Thévenot analysent la société contemporaine en modélisant différentes « cités » qui se trouvent désormais juxtaposées : il y a la cité marchande, la cité industrielle, la cité de l'opinion et, entre autres, la cités civiques¹⁷. Nous retrouvons ici la multiplicité des appartenances évoquées par Ricœur. Mais ce dernier s'insurge contre la « monstruosité logique » que constitue à ses yeux la cité civique qui, certes, est juxtaposée aux autres et à ce titre « englobée », comme peut l'être la politique, mais qui pourtant les englobe toutes dans le vivre-ensemble. A cet égard, la cité civique est donc l'« englobant », elle ne peut être englobée comme les autres.

Pourtant, après réflexion, Ricœur finit par conclure : « la cité civique est et n'est pas une cité comme les autres »¹⁸. Par cette formulation énigmatique, il nous met sur la piste d'un rapprochement avec un autre de ses ouvrages, *a priori* étranger à toute considération sur le politique. *La métaphore vive*, ouvrage publié vingt ans plus tôt, traite du langage et du pouvoir de la métaphore de redécrire la réalité¹⁹. Il se concentre sur la métaphore « vive », par opposition à la métaphore « morte ». Cette dernière est un acte de langage par lequel nous désignons une réalité à l'aide d'une image qui lui est au départ étrangère, mais dont la

¹⁶ Voir en particulier Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 158.

¹⁷ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 1990.

¹⁸ Paul Ricœur, *Le Juste*, Paris, Editions Esprit, 1995, p ; 141.

¹⁹ Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

bizarrierie, avec le temps, ne nous apparaît plus, tant l'expression est devenue courante et familière. Ainsi, quand nous disons aujourd'hui « surfer sur internet », tout le monde comprend immédiatement de quoi il s'agit. Cette expression est pourtant issue d'une métaphore vive, acte de langage qui innove en rapprochant pour la première fois deux registres de discours étrangers l'un à l'autre, comme c'est souvent le cas en poésie, par exemple. Un locuteur ou un auteur formule un énoncé qui est d'abord perçu par l'autre comme « bizarre » : une impertinence sémantique qui, n'ayant pas de signification usuelle, passe pour une erreur. Si la métaphore est bien conçue et l'écart d'impertinence bien dosé, l'interlocuteur finit pourtant par saisir la nouvelle signification qui en émerge. S'en trouve élargie l'expérience du langage et de ce qu'il permet de signifier. Il peut alors arriver que l'interlocuteur (ou le lecteur) reprenne lui-même cette expression nouvelle à son compte et qu'il en fasse usage à son tour, puis que la métaphore soit reprise par d'autres jusqu'à devenir un jour une expression usuelle, une métaphore morte. Or, désignant le moment d'émergence du sens neuf, Ricœur écrit : « Il n'est d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure la pointe critique du « n'est pas » (littéralement) dans la véhémence ontologique du « est » (métaphoriquement) »²⁰. Perçu d'abord comme non pertinent au sens littéral, cet énoncé apparaît métaphoriquement comme une vérité.

Quel rapport avec le politique ? Souvenons-nous, tout d'abord, des développements consacrés par Ricœur au mal politique et à sa réplique, « penser l'événement ». L'émergence de la signification de la métaphore vive est un *événement* sémantique. Elle est aussi une *rencontre* entre deux registres de discours jusqu'alors étrangers l'un à l'autre, à l'instar du « rendre proche » inventé par l'action du Samaritain. Or qu'est-ce qui rend l'événement possible ? Qu'est-ce qui rend l'interlocuteur *réceptif* à l'irruption d'un sens inédit ? Principalement deux conditions. L'émetteur et le récepteur se trouvent dans une rapport de proximité et de confiance qui permet de ne pas en rester au constat d'impertinence sémantique, d'une bizarrerie à mettre sur le compte d'une erreur, d'une incompetence, de l'arbitraire ou encore du statut d'étranger à la langue (sens premier, rappelons-le, du mot « barbare »). La confiance permet un élargissement de conscience chez l'interlocuteur par un phénomène que l'on peut rapprocher de ce que permet le rapport d'autorité. Dans ce contexte, chacun *espère* : qui de comprendre, qui d'être compris. Cette dimension d'espérance met l'accent sur une part de passivité qui accompagne toute activité dès lors qu'il est nécessaire d'espérer pour entreprendre. La compréhension de la métaphore sera donc affaire d'intelligence mais aussi de réceptivité et de sensibilité.

L'autre condition est que le récepteur mette en suspens ses certitudes quant au bon usage des mots et du langage pour imaginer qu'autre chose soit possible que les conventions établies. La réceptivité à la métaphore vive s'oppose ainsi au *dogmatisme* qui fige les principes, au *moralisme* qui fait passer la règle avant la personne à laquelle elle s'applique, et plus généralement à l'*idéologie*, dès lors que cela aboutit à enclorre le sens au lieu de l'ouvrir au possible.

Dit autrement, le rapprochement entre le « est » et le « n'est pas » de la cité civique et celui de la métaphore vive nous invite à discerner politiquement l'englobant du vivre-ensemble dans l'englobé des situations quotidiennes. Ce discernement consiste à faire émerger l'*utopie* d'une relation neuve sous l'*idéologie* de rapports trop convenus, quand ils ne sont pas devenus cyniques. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur invitait déjà, à travers ce titre même, à considérer l'autre comme un autre soi et à se considérer soi-même comme un autre. Il nous conviait à nous décentrer de nous-même, de notre importance et de nos certitudes. Cette

²⁰ Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 321.

double perspective, qui emprunte une formulation métaphorique, suggère une façon d'agir qui emprunte à l'imaginaire : la capacité d'imaginer en *combinant*, au lieu de les opposer, ce qui est *et* ce qui n'est pas.

Ricœur parachève sa greffe de l'imagination métaphorique dans l'agir politique lorsqu'il formule, un peu plus tard, l'éthique du vivre-ensemble comme « pratique de la fraternité »²¹. Le suspens imaginaire fait voir l'autre autrement, *dans une proximité qui combine identité et altérité*. Vu *comme* mon frère, autrui est à la fois différent de moi et semblable à moi. Ce regard métaphorique permet de voir qu'il *est* et qu'il *n'est pas* comme moi.

Ce sont là des choses que nous avons toujours sues et qui relèvent de l'immémorial de notre culture politique - comme l'indique la devise républicaine : « liberté, égalité, fraternité ». Elles n'en sont pas moins enfouies aujourd'hui dans nos consciences, qui peinent à discerner l'englobant dans l'englobé. Sans entrer dans une critique explicite de l'idéologie néolibérale qui tend à nous faire voir l'autre plus souvent comme un rival que comme un frère, Ricœur, qui ne l'exclut pas pour autant²², appréhende plus largement l'idéologie comme phénomène d'usure et de durcissement de l'imaginaire social. Comme la métaphore vive devient métaphore morte à la faveur même de son succès, l'élan initial des grandes utopies s'institutionnalise, se « sédimente », « s'ossifie ». Phénomène inéluctable lié au déroulement du temps, l'inspiration perd de sa fraîcheur, et les idéaux, à la longue, se figent en certitudes, voire en dogmes, spécialement en politique. A ce temps qui veut durer, Ricœur oppose donc le temps *présent* qui émerge et la disponibilité à l'événement inédit, imprévu et même bizarre qui se donne à recevoir. Mais c'est au prix du décentrement de soi qui permet l'écoute et la réceptivité, non seulement à un sens, mais d'abord au temps *singulier* qui se donne dans le moment présent.

Vu sous cet angle, agir sous le signe du paradoxe de « l'englobant/englobé » consiste à donner une nouvelle importance au moment du recevoir, trop souvent occulté aujourd'hui par celle du geste qui consiste à rendre. Cela invite à agir *en réplique* à ce qu'on a d'abord reçu. Cette *réponse* teinte l'action de modestie et de gratitude : autre réplique au mal qui menace en permanence l'agir de se faire trop dur. Elle procède d'un nouveau mouvement de *singularisation qui porte, cette fois, sur le temps lui-même*. Après la singularisation du « je » (premier « paradoxe politique ») et celle du « tu » (deuxième), le troisième « paradoxe politique » singularise ce « il » qu'est l'action du *temps* à travers son écoulement. Elle vient en effet raviver le sens de l'institution en la décentrant du souci de la durée pour mettre l'accent sur la vitalité des recommencements.

Soulignant l'importance de l'innovation linguistique, Ricœur estime que son espérance réside dans le fait qu'il y aura toujours des poètes et des prophètes, c'est-à-dire des auteurs ou des locuteurs qui continuent d'inventer dans le langage, langage qui permet de signifier, de faire voir, d'agir et de continuer à créer.

La formulation du paradigme d'action qui combine identité et altérité dans le « voir comme » de la métaphore constitue une réplique de Ricœur aux célèbres thèses de Max Weber. Pour ce dernier, la modernité se trouverait engagée dans un inexorable processus de rationalisation des conduites en tous domaines qui se traduit par ce qu'il appelle le « désenchantement du monde ». On peut citer à titre d'exemple le passage avec lequel s'achève *L'éthique*

²¹ Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 162.

²² Voir notamment les nombreux passages critiques que Ricœur consacre au caractère envahissant de la logique marchande comme modalité d'accès aux biens dans *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

protestante et l'esprit du capitalisme. Max Weber étudie le lien qui conduirait de la doctrine de la prédestination à la quête dans le monde de signes du salut, puis de cette quête à la discipline investie par les puritains dans la rationalité du capitalisme moderne, discipline considérée comme gage de réussite et signe anticipé du salut. A la fin de l'ouvrage, il marque le contraste avec l'époque contemporaine : « Le puritain *voulait* être un homme besogneux – et nous sommes *forcés* de l'être ». Il poursuit en expliquant que le souci des biens extérieurs ne devait peser sur les épaules des premiers qu'à la façon « d'un léger manteau qu'à chaque instant on peut rejeter ». Tandis que, pour nous, « la fatalité a transformé ce manteau en une cage d'acier ». Max Weber met ainsi l'accent sur la dimension d'irréversibilité qui conduit à envisager les institutions (économiques ou autres) sous l'angle de l'*institué* à subir, à reproduire et à transmettre vraisemblablement comme une contrainte aggravée. Ricœur envisage quant à lui un incessant mouvement de *reprise* par lequel nous pouvons aussi agir dans un rôle *instituant*. L'*institué* peut être réinventé. Il ne tient qu'à nous de voir les choses autrement, en misant sur les puissances instituantes de l'imagination, que celle-ci soit langagière, comme en poésie, ou utopique, en politique. Sans utiliser le mot, Ricœur réplique ainsi à Max Weber en faveur d'un « réenchantement du monde ». Il ne conteste pas que le désenchantement du monde ait à voir avec le vécu de l'homme moderne mais que cela constitue la vérité ultime de sa condition. Chaque époque conserve une part d'opacité aux yeux de ceux qui la vivent. Pour Ricœur, le désenchantement constitue « le sens du sens » des conduites modernes telles qu'elles tendent à être vécues subjectivement²³. Pour autant, cela ne signifie pas que la situation soit indépassable. L'espérance fournit la réplique en mettant sur le chemin d'un réenchantement. L'opacité de l'époque a en effet un versant positif : contre les convictions les mieux établies, nous pouvons toujours agir. Il n'y a pas de fatalité, parce que « le faire *fait* que la réalité n'est pas totalisable »²⁴, qu'elle ne peut être enfermée dans un savoir exhaustif.

B – Les deux économies

La thématique de la métaphore vive met en scène une dialectique entre utopie et idéologie, entre le sens neuf qui émerge avant de se sédimenter en signification convenue. Le paradoxe de « l'englobant/englobé » la transfère en politique pour suggérer que le sens du politique puisse être ravivé dans une pratique de la fraternité. C'est en singularisant le regard que je porte sur mon semblable que je peux le voir comme un frère et, par là, discerner, de proche en proche, le général dans le particulier, l'universel dans le singulier. Car le sens de la métaphore ne se limite pas au geste de *singularisation* mais se prolonge, comme l'unité d'intention dont Ricœur souligne l'importance dans « Le socius et le prochain », dans un geste d'*universalisation*. Il ne s'agit pas seulement de raviver le sens de l'institution mais d'étendre ce nouvel élan de la relation « je »/ « tu » au « il », c'est-à-dire à « chacun ». C'est du côté de l'exégèse biblique que Ricœur va chercher une figure de l'espérance qui rende compte de cette dialectique claudicante entre singularisation et universalisation.

Dans *Amour et Justice*, Ricœur déploie une réflexion tirée de sa lecture du Sermon sur la montagne (Mat 5) et dans la plaine (Lc 6). Il y relève l'étonnante proximité en Lc 6 entre le commandement d'amour des ennemis (« Mais je vous le dis, à vous qui m'écoutez, aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous maltraitent », Lc 6, 27) et « ce que vous voulez que les hommes fassent

²³ Voir Paul Ricœur, « *Les promesses du monde : philosophie de Max Weber* de Pierre Bouretz », repris dans *Le Juste 2*, Paris, Editions Esprit, 2001, p. 177.

²⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action* (1986), Paris, Points Seuil, 1998, p. 299.

pour vous, faites-le semblablement pour eux » (Lc 6, 27). Le premier commandement relève d'une logique de la surabondance qui ne compte pas, celle de l'*amour*. Le second énonce une logique d'équivalence qui calcule parce qu'elle est celle de l'équilibre, de la *justice*, de l'institution, chargée d'attribuer à chacun sa part. Leur proximité conduit Ricœur à les articuler. Il fait ainsi de l'amour une figure métaphorique qui alterne entre le singulier et l'universel. Le geste singularisant regarde l'aimé(e) comme unique, mais le même amour universalise son geste pour aller au bout de lui-même. De même qu'on ne peut être heureux tout seul, il commande d'aimer tout un chacun, y compris les ennemis. L'amour pointe alors en direction de la justice, et la relation proche s'étend au lointain tandis que l'événement de la rencontre se prolonge dans l'institution et la durée.

Amour et justice, surabondance et équivalence se corrigent mutuellement. La surabondance et la générosité de qui ne compte pas viennent rectifier le souci d'équivalence de la justice qui menace toujours l'échange de virer au cynisme qui donne *afin* de recevoir. Elle lui oppose la gratitude du geste qui donne *puisque* il a déjà reçu. Réciproquement, le sens de la justice vient corriger ce que l'amour a d'apolitique, voire d'anti-politique, en favorisant des conduites compatibles avec le sens de l'institution. L'ensemble converge dans un programme à la fois audacieux et patiemment réformiste : « L'incorporation tenace, pas à pas, d'un degré supplémentaire de compassion et de générosité dans tous nos codes – code pénal et code de justice sociale – constitue une tâche parfaitement raisonnable, bien que difficile et interminable »²⁵.

Il y a donc deux économies, et cela conduit à nouveau Ricœur à répliquer à certaines thèses exposées par Max Weber dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Explicitement, cette fois, il estime que l'importance historique de la doctrine de la *prédestination* a été surévaluée par rapport à celle de la *grâce* dans la prédication de la Réforme²⁶. Or il est à noter que le thème de la prédestination dont Max Weber fait le motif explicatif du développement de l'esprit du premier capitalisme repose sur une logique d'*équivalence* et une économie de la *justice*. Elle consiste en effet, pour l'entrepreneur capitaliste, à rechercher dans la réussite économique les signes précurseurs du salut, comme s'il y avait, entre l'une et l'autre, rapports de mérite et de rétribution. Symétriquement, Ricœur rétablit en regard le thème de la grâce qui correspond à l'autre économie, celle de l'*amour* : la logique de *surabondance*.

Il poursuit ainsi un débat par lequel il s'attache à rétablir l'espérance en regard de la fatalité supposée qui transforme la logique d'équivalence en une « cage d'acier ». Sans davantage développer ici une thématique qui mériterait une étude entière, ces observations suffisent pour suggérer que les puissances de l'*imagination* contribuent, selon Ricœur, à raviver le lien politique. Elles permettent de lutter, en effet, aussi bien contre le durcissement idéologique de l'imaginaire social que contre les dérives par lesquelles la technique menace de désenchanter les époques qui, comme la nôtre, se définissent à travers elle.

On sait que l'avant-dernier ouvrage de Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, se termine par ce mot : « inachèvement ». Plutôt qu'un regret, il faut y voir un appel à prendre la suite. C'est l'écho de l'action qui, conçue avec Hannah Arendt, assume la fragilité des affaires humaines et se refuse à se durcir en un faire d'ingénieur visant à des effets garantis. C'est l'écho d'une

²⁵ Paul Ricœur, *Amour et justice* (1990), Paris, Points Seuil, 2008, p. 42.

²⁶ Voir Paul Ricœur, « Préface à Pierre Bouretz, *Les promesses du monde : philosophie de Max Weber* » (1996), repris dans *Le Juste 2*, Editions Esprit, 2001, p. 173-180.

conception de l'histoire qui affirme que sa résultante finale que serait « l'histoire intégrale », l'Histoire avec un grand H, nous échappe. C'est aussi le moyen de sortir d'une double pathologie. Il y a une pathologie du *commencement* qui est celle de la table rase et de la prétention à poser une volonté souveraine comme une pensée sans présupposés. Ricœur y oppose l'herméneutique, interprétation de ce qui nous précède. Il y a une pathologie de *la fin*, qui est celle de l'action soucieuse de garantir, contrôler et conquérir tous les résultats qu'elle vise. Elle s'y attache d'autant plus qu'elle n'est pas sans lien avec la pathologie précédente. Car, de même que la première peine à concevoir le monde qui la précède, la seconde répugne à envisager celui qui va lui survivre. Il lui importe donc que l'action recueille tous ses effets avant le terme. Ainsi conçue, l'action est à ce point aboutie, achevée, que d'autres renonceront à la faire leur pour la prolonger ensuite en la reprenant à leur compte. Ils opteront plutôt pour la table rase et réamorceront ainsi le cycle pathologique au nom de la révolution, qu'elle soit politique, économique ou technologique.

C'est ce à quoi Ricœur oppose l'inachèvement, effacement volontaire ou consenti. Alors, la génération suivante ressentira sur ses épaules une dette légère, plus facile à reconnaître et accepter. Ricœur ne dialogue pas uniquement, cette fois, avec Max Weber. Certes, il s'agit pour les générations successives de réenchanter le monde en le réinterprétant chacune à son tour. Mais c'est la modernité en général qui se trouve invitée à tenter de mieux se comprendre elle-même en ne considérant pas l'histoire qui la précède comme un dépôt mort. Pour Ricœur, c'est en réinterprétant nos héritages que nous en raviverons les promesses non tenues, pour inventer l'avenir. Un avenir qui ne soit pas seulement celui de l'aventure des techniques, qui avancent en effaçant leurs traces, mais celui de l'humain en devenir.