

La capacité ricœurienne : entre Aristote et la tradition biblique

Autor(en): **Dermange, François**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **53 (2003)**

Heft 1

PDF erstellt am: **20.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381657>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA CAPACITÉ RICŒURIENNE : ENTRE ARISTOTE ET LA TRADITION BIBLIQUE

FRANÇOIS DERMANGE

Résumé

Certains travaux récents de Paul Ricœur montrent un déplacement d'accent : au lieu d'une interrogation sur la fragilité humaine comme dans la Philosophie de la volonté, Ricœur se préoccupe davantage aujourd'hui de la vie, de la natalité, du désir d'accomplissement. Cette dette aristotélicienne trahit-elle l'inspiration que le philosophe avait trouvée dans la tradition biblique ? Même si certains thèmes s'articulent de manière inédite, cet article souligne que la thèse reste inchangée : c'est bien le sujet qu'il faut parvenir à saisir, à la fois dans sa capacité et dans sa fragilité. La référence à Aristote invite alors à jeter un nouveau pont entre la philosophie et la théologie.

Longtemps, l'éthique théologique protestante s'est démarquée d'Aristote : par préjugé confessionnel, puisque Aristote était, à travers la tradition scolastique et néo-scholastique, la référence obligée de la morale catholique, mais aussi par méfiance envers ce qu'elle regardait comme un optimisme excessif et trompeur sur la nature humaine. Aristote donne à l'éthique le sens d'un déploiement de l'homme vers son excellence propre, par la conjonction d'un travail de la raison, d'une éducation et d'un entraînement, jusqu'à faire de la vertu une seconde nature. L'éthique théologique protestante y suspecte traditionnellement une illusion, voire une idolâtrie. La justification par la foi ne consiste-t-elle pas à reconnaître la vanité de nos efforts de perfection morale, au profit d'un sens donné gratuitement par le Christ ?

Dans cette mesure, faire, comme Paul Ricœur aujourd'hui, de la capacité humaine, transposition explicite de l'*hexis* aristotélicienne, le nerf de la philosophie, ne trahit-il pas ce que le philosophe avait lui-même souligné dans ses premières enquêtes, à savoir que la liberté ne se pose pas comme souveraine, mais se découvre à la fois bornée et défaillante ? C'est la question que je voudrais examiner ici. Je montrerai que, tout en trouvant chez Aristote certains traits essentiels de sa pensée – enracinement de l'éthique dans le désir, primat de la vie bonne sur la norme, ancrage dans la *praxis* –, Ricœur garde entière l'interrogation sur l'énigme du mal, la souffrance et la faute humaine. En un sens, l'éthique de Ricœur peut alors se comprendre comme la volonté de jeter un pont entre Aristote et la tradition biblique. La capacité, concept

central de l'éthique ricœurienne, est ainsi réinterprétée de manière originale pour faire droit au souhait grec de bien vivre et au drame chrétien de l'impuissance à bien faire.

1. *Le bonheur comme défi au malheur*

Ces dernières années, Ricœur ne cache pas les distances prises par rapport à certains éléments de la tradition protestante :

Maintenant, m'étant beaucoup éloigné de ce qui a peut-être été l'aspect fermé de ma culture protestante, le côté culpabilisant, le bonheur joue un rôle très important chez moi. Je dirais que le bonheur est la basse continue de mon livre [*La mémoire, l'histoire, l'oubli*]. Cela touche à des choses très profondes de la vie contemporaine. Je pense au film de Benigni *La vie est belle*. J'ai rencontré il y a trois ans un homme extraordinaire, un Juif polonais qui avait survécu aux camps et qui disait : «Quand j'étais jeune, mon père disait : 'La vie est belle.'». Eh bien, à la fin de ma vie, après avoir traversé tout ça, je dis : 'La vie est belle'. Il y a quelques années, j'avais écrit un petit livre, *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*. Maintenant je dis le contraire ; je dis : le bonheur est un défi au malheur. – Mais ce défi ne peut pas être entendu partout. Quand on me dit : «Où était Dieu à Auschwitz ?», je dis : «Dieu n'était pas à Auschwitz, mais il était peut-être dans une lamaserie au Tibet». C'est-à-dire que je crois qu'il y a toujours un lieu où quelqu'un peut entendre. Mais cette parole ne peut pas être entendue partout, toujours, par tous.¹

Dans cette confession spontanée, Ricœur ne conteste pas la réalité du mal comme un défi : le mal moral et la souffrance appellent bien une parade de la part des hommes. Mais quelle est la nature de cette parade ? L'essai cité, *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*², en mentionne trois : *penser, agir, sentir*, répondant à une triple interrogation : «d'où vient le mal ?», «comment corriger le mal ?», et enfin la question du souffrant : «pourquoi moi ?». Cette triade qui met en parallèle le travail de la théologie spéculative, le travail des institutions et le travail de deuil, ne reste-t-elle pas secrètement prisonnière d'une fascination pour le mal ? En ce sens, faire du bonheur un défi au malheur débusque toute secrète et morbide complaisance, en ouvrant un champ totalement différent.

Le «côté culpabilisant» de sa culture protestante fait sans doute référence aux différents discours spéculatifs sur le mal, d'Augustin à Barth, en passant par Leibniz, qui ont non seulement fait du souffrir, ou de quelque défaut constitutif de notre nature, l'affirmation première, mais ont accentué le poids du mal et de la souffrance, en le rapportant exclusivement à l'homme, dans le souci de dédouaner Dieu. Affirmer la présence de Dieu dans une lamaserie du Tibet invalide alors les diverses tentatives de l'apologie et de l'onto-

¹ P. RICŒUR, «Entretien par Jean Blain», *Lire*, octobre 2000.

² P. RICŒUR, «Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie», *Lectures*, t. III : *Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 211-234.

théologie : il n'y a pas à vouloir défendre Dieu, son unité et sa bonté, car Dieu est simplement là où l'on peut l'entendre.

Il faudrait pourtant se garder d'opposer ici simplement la philosophie et la théologie, comme si c'était entre elles que se faisait le partage entre l'orientation du discours vers le mal ou vers le bien. Les réserves de Ricœur face à certains aspects de sa culture protestante sont encore plus marquées vis-à-vis de l'expression heideggerienne de l'homme «être-pour-la-mort»³, à laquelle il oppose la maxime spinoziste «la philosophie est une méditation de la vie et non de la mort»⁴. Or c'est bien souvent *aussi* en référence à la tradition biblique que les philosophes ont trouvé l'intuition de l'idée selon laquelle le discernement de la fragilité de la vie est une tâche plus urgente que l'interrogation toujours ouverte sur l'énigme du mal. N'est-ce pas en référence à la tradition sapientiale que Spinoza valorise la sagesse et la vie ?⁵ Et lorsque Hannah Arendt s'oppose à Heidegger, dans *La condition de l'homme moderne*, en faisant de la «natalité» le thème qui sous-tend les catégories de la *vita activa*, le dernier mot est donné au verset d'Ésaïe : «un enfant nous est né» (És 9, 5)⁶.

Dans son souci de répondre à l'attraction pour le mal et la mort par l'encouragement à ce qui grandit, Ricœur n'est donc pas simplement «philosophe» ou «spinoziste» : être vivant jusqu'à la mort⁷ est un principe herméneutique qui peut valoir aussi bien pour la théologie que pour la philosophie.

2. Capacité humaine ou justification du pécheur ?

Une chose est cependant d'affirmer que la vie devrait riposter à la mort, une autre est de prétendre que l'homme aurait les moyens de cette riposte, parce qu'il saurait ce qu'est la vie et qu'il aurait les ressources pour en faire valoir les buts et les droits. Or sur ce point la pensée biblique marque ses doutes,

³ Le *Dasein* se définit par le fait de sa finitude : qu'il soit pour-la-mort, indique que la mort est une possibilité indépassable. Pour Ricœur, il convient au contraire de libérer le *Seinkönnen* du joug de l'être-pour-la-mort (P. RICŒUR, «La marque du passé», *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1998, p. 7-31, en particulier, p. 21 ; P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 457, 464 sq.).

⁴ «L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie.» (SPINOZA, *Éthique*, IV, proposition 67, traduction et notes par R. Misrahi, Paris, P.U.F., 1990). Cf. P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 466.

⁵ Robert Misrahi suggère ainsi que tout en prenant le contre-pied d'une élection d'Israël (*Éthique*, IV, proposition 37), Spinoza trouve dans la tradition biblique sapientiale la source de cet accent porté sur la sagesse et la vie (cf. SPINOZA, *Éthique*, note 84, p. 443).

⁶ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 277-278, cité par P. Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 636. Arendt rapporte la citation non pas à Ésaïe mais aux Évangiles (cf. Lc 2,11).

⁷ Cf. P. RICŒUR, *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 237.

surtout lorsqu'on quitte le terrain éthique ou politique pour celui du sens de l'existence humaine : s'il est vrai que la vie est le *télos* de notre existence, celle-ci ne peut pas être simplement saisie ou construite, mais elle se reçoit comme un don (Jean 10,1-10).

Ricœur lui-même n'a-t-il pas souligné en son temps qu'en amont de l'éthique, la liberté et la subjectivité ne sont pas des données brutes de l'existence, mais qu'elles ne se sont paradoxalement constituées que dans l'aveu des limites humaines ? C'est dans le sillage de la souillure, du péché, puis de la culpabilité que le sujet se reconnaît comme sujet d'imputation⁸. La souillure déjà, en reconnaissant qu'un interdit a été violé, qui appelle vengeance pour que l'ordre soit rétabli, assume l'idée de rétribution, l'un des deux axes de l'imputation. Le péché franchit un pas en direction de la subjectivation de la faute lorsqu'il révèle le sujet comme l'auteur de ses actes, et qu'il rapporte l'origine du mal aux motifs de l'agent. Toutefois, le mouvement d'imputation n'est achevé qu'avec la conscience de la culpabilité qui réunit les deux composantes de l'imputation – attribution, rétribution – et accentue le pôle subjectif de la responsabilité. La faute reste confessée devant Dieu, mais le «c'est moi qui» l'emporte sur le «devant Toi». Ce qui est vu comme premier, cette fois, est «l'usage mauvais de la liberté, ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi». En ce sens, la culpabilité ouvre la responsabilité sur une attente, celle «que le châtiment lui-même se convertisse d'expiation vengeresse en expiation éducative, bref en amendement». La *Philosophie de la volonté* met alors en lumière «l'énigme du serf-arbitre, c'est-à-dire d'un *libre arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié*»⁹, d'une liberté qui se pose, mais ne peut encore s'exercer pleinement. Ricœur rencontre ainsi l'une des thèses majeures des Réformateurs, qui est peut-être à l'origine même de son enquête :

Je crois [donc] que mon choix du champ pratique est très ancien ; depuis longtemps, j'admirais le traité de Luther sur le serf arbitre, *De la liberté chrétienne*, ainsi que la grande discussion qui l'opposait à Erasme. Puis le contexte politique est venu renforcer mon orientation vers ces questions de la liberté, du mal et de la responsabilité. Plus anciennement encore, je crois avoir voué une grande admiration à la tragédie grecque, qui place au premier plan le problème du destin ; je ne nierais pas non plus l'influence exercée sur ma première formation par la théologie calviniste de la prédestination. Le choix de mon terrain privilégié d'étude, la volonté et l'involontaire, est ainsi fortement surdéterminé¹⁰.

Qu'en est-il aujourd'hui ? En apparence, le discours de Ricœur semble aux antipodes, lorsqu'il fait de la notion de *capacité* le fil rouge de sa pensée, qui

⁸ P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, p. 257-258.

⁹ P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, p. 13. En italique dans le texte.

¹⁰ P. RICŒUR, *La critique et la conviction*, p. 47. La phrase de Ricœur télescope ici deux ouvrages de Luther, sans rapport entre eux, sinon qu'ils redéfinissent chacun à sa mesure la place de la liberté : d'une part, le *Traité de la liberté chrétienne* (1520), d'autre part, le *Traité du serf-arbitre* (1525) qui répond à la *Diatribé sur le libre arbitre* (1524) d'Érasme.

lie ensemble les questions relatives à la philosophie du langage, à la philosophie de l'action, à la théorie narrative et enfin à la philosophie morale. *Soi-même comme un autre* est ainsi structuré autour de quatre usages du «je peux» : «je peux parler», «je peux agir», «je peux raconter», «je peux me tenir responsable de mes actes». La forme spécifique que prend la capacité dans le domaine moral, c'est donc la responsabilité ou l'imputabilité, liée cette fois à la notion aristotélicienne de «disposition naturelle» (*hexis*)¹¹. Ricœur avoue ici :

L'accent mis sur la «capacité» (*Fähigkeit*) dans la notion d'*imputativitas*, traduite en allemand par *Imputabilität*, puis par *Zurechnungsfähigkeit*, voire *Schuldfähigkeit*, suggère un recours aristotélicien à la notion de disposition naturelle, dans une direction de pensée apparemment opposée à la doctrine forensique (au sens de venant du dehors) de la «justification» chez Luther¹².

La dette de Ricœur à l'égard d'Aristote est particulièrement patente dans ce que le philosophe désigne modestement comme sa «petite éthique» dans *Soi-même comme un autre*. C'est à Aristote en effet que Ricœur est redevable de la définition de l'éthique, terme unique qui désigne à la fois l'ensemble de la démarche, l'amont des normes dans le désir du sujet d'une vie accomplie, et l'aval des normes dans la praxis de l'action en situation d'incertitude. Et c'est encore à Aristote que Ricœur emprunte sa thèse principale, à savoir que l'orientation de l'agir humain vers la vie bonne l'emporte sur la morale des normes¹³.

On doit cependant noter que Ricœur diverge de sa source aristotélicienne sur un point essentiel. Pour Aristote, il n'y a pas de dramatique de l'existence humaine, au sens où l'entend la tradition biblique : l'homme vertueux fait ce qu'il veut et prend plaisir à le faire, ce qui explique pourquoi il est motivé à se comporter moralement. Cela ne laisse alors aucun écart entre le désir et le choix (*prohairesis*) d'une part, et le constat du mal moral et de la souffrance de l'autre. Sans doute Aristote constate-t-il que tous les hommes ne sont pas vertueux, mais le vice n'est imputable qu'à un défaut de volonté¹⁴. Il dépend de nous de réaliser en nous une disposition permanente (*hexis*), vers le bien (vertu) ou vers le mal (vice). À ceux qui objecteraient que les vices sont involontaires ou qu'ils sont, comme le veut Socrate, la conséquence d'une méconnaissance du bien, Aristote apporte un démenti formel : nous sommes responsables de cette ignorance même, dans la mesure où il ne tenait qu'à nous de l'éviter. L'alcoolique, qui ne parvient plus à s'abstenir par l'effort de sa volonté, n'en serait pas là s'il n'avait pas pris l'habitude de l'ivresse par la répétition d'actes volontaires.

¹¹ P. RICŒUR, «Le concept de responsabilité ; essai d'analyse sémantique», *Esprit*, 1994, p. 46.

¹² P. RICŒUR, «Le concept de responsabilité», p. 33.

¹³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 2, 1095a, 17-22.

¹⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, III, 7, 1113b, 11-13.

Or, sur ce point, Ricœur se démarque nettement d'Aristote ; l'articulation des trois étapes de la «petite éthique» de *Soi-même comme un autre* se fait chaque fois par une méditation sur le mal. L'entrée dans la réflexion se marque par le désir premier d'un accomplissement personnel, mais le cri d'indignation de la victime ou du témoin face à l'injustice est, d'une certaine manière, plus originel encore ¹⁵. Pourquoi faut-il ensuite un moment normatif et déontologique ? Non pas à cause de la situation relative du bien où nous plonge le pluralisme, mais en raison du *pouvoir sur* autrui par lequel nous risquons d'assujettir un tiers à notre propre visée ¹⁶. L'impératif kantien reste ici indépassable dans son attention à penser les conditions mêmes de possibilité de l'éthique : la norme doit passer nos désirs d'accomplissement au crible de l'universalité. Enfin, la sagesse pratique, réinterprétation de la *phronésis*, doit répondre à l'incertitude du conflit des normes entre elles, à leur perversion possible au moment où elles se retournent contre ceux qu'elles sont censées protéger.

Ce qui sépare Ricœur d'Aristote, c'est donc l'attention à l'indignation, à la domination et au tragique de l'action, qui structure les trois moments de sa réflexion. L'éthique se pense alors chaque fois comme riposte au mal, parades successives qui permettent ainsi à la vie de continuer. En ce sens, il est particulièrement significatif que Ricœur introduise ainsi au cœur de sa «petite éthique», entre l'éthique (7^{ème} étude) et la sagesse pratique (9^{ème} étude), un moment kantien (8^{ème} étude) qui passe au crible de la justice les différentes prétentions au bien, et un interlude sur le tragique. L'insistance sur la vie n'est pas incompatible en effet avec une attention au tragique ; non pas au tragique cornélien qui oppose le devoir au plaisir, mais au tragique grec : Antigone et Créon ont tous deux raison dans l'affirmation de leurs devoirs opposés. Ce qui est tragique, c'est que cette confrontation ne trouve d'issue que dans la mort. *Phronésis* est alors la réponse de Sophocle : porter un jugement modéré sur une situation complexe afin que la vie continue d'être possible ¹⁷.

3. *Le déliement de la capacité l'emporte sur la parade au mal*

Dans l'un de ses derniers écrits, présenté comme une quasi-*retractatio* ¹⁸, Ricœur bouleverse pourtant cette manière de voir : si les trois moments de la

¹⁵ P. RICŒUR, *Le juste*, t. I, Paris, Esprit, 1995, p. 11-12 ; cf. *Soi-même comme un autre*, p. 231. Il ne s'agit pas encore d'éthique à proprement parler, celle-ci étant réponse à ce sentiment premier, lorsqu'à partir du creux marqué par la plainte ou l'indignation, le sujet précise ses finalités.

¹⁶ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 227-228, 237.

¹⁷ P. RICŒUR, «À la gloire de la *phronésis*» in J.-Y. CHÂTEAU (éd.), *La vérité pratique : Aristote, Éthique à Nicomaque, livre VI*, Paris, Vrin, 1997, p. 13. Sur la possible généalogie de la prudence jusqu'à sa source tragique, voir P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1963.

¹⁸ P. RICŒUR, «De la morale à l'éthique et aux éthiques», *Le juste*, t. II, Paris, Esprit, 2001, note 1, p. 55.

«petite éthique» de *Soi-même comme un autre* demeurent, leur logique d'articulation se pose de manière différente, partant de la norme, vers un amont de la norme auquel on n'accède que par son aval (sagesse pratique). Mon but ici n'est pas d'entrer dans le détail d'une comparaison avec la «petite éthique» de *Soi-même comme un autre*, mais simplement de souligner la manière dont Ricœur précise le statut de la capacité.

Au niveau moral, le thème de la capacité est introduit par le philosophe au moment où il interroge le rapport du sujet à l'obligation. La capacité, par laquelle le sujet se déclare l'auteur véritable de ses actes, est alors l'élément suffisant pour poser le sujet comme être obligé ou comme agent.

Mais une telle capacité ne dit rien encore de la motivation ou de la détermination du sujet à s'engager à agir par devoir. Ricœur se tourne alors vers l'amont de la norme, aux sources du désir. La capacité éthique est alors définie de manière plus franchement aristotélicienne, comme capacité de préférence raisonnable (*prohairesis*), c'est-à-dire comme capacité de dire : «Ceci vaut mieux que cela», et d'agir selon cette préférence. Il n'y a alors qu'un pas à faire pour passer, comme Aristote, de la préférence raisonnable à ces excellences de l'action que sont les vertus, à travers la notion de disposition naturelle (*hexis*), qui indique une régularité de l'action sous la conduite de la préférence raisonnable. Ricœur n'hésite pas à franchir ce pas et à proposer pour la première fois un discours sur les vertus qui interprète à nouveaux frais la typologie aristotélicienne des vertus, à partir des différents champs des éthiques appliquées en aval de la norme.

En absorbant ainsi la capacité dans la vertu, Ricœur parvient certes à ancrer l'éthique dans la pratique de l'action, plus étroitement encore que dans *Soi-même comme un autre*¹⁹, mais à quel prix ? Dans la première définition de la capacité comme imputation, celle-ci n'est pas seulement acte, mais puissance ; elle reste un potentiel en attente que la faute n'épuise jamais : l'attribution d'un acte à un agent, sa rétribution et sa peine sont en effet moins une sanction qu'une ouverture vers un nouveau commencement. En associant par contre la capacité à la vertu, l'acte précède la puissance, et c'est en agissant de manière durable et continue que l'agent révèle la capacité dans sa véritable nature. Les *hexeis* sont le résultat des *praxeis*. On doit alors se demander ce qu'il en est du mal et de la faillibilité humaine.

Or il faut reconnaître que la quasi-*retractatio* accorde apparemment au mal, à la souffrance et à la faute humaine une place plus incertaine que la «petite éthique» de *Soi-même comme un autre*. Sans doute la norme morale suit-elle encore l'impératif kantien d'universalisation, mais en référence à l'«expérience morale commune» plutôt qu'au titre de parade contre le pouvoir exercé sur autrui. Sans doute aussi l'indignation et le refus d'humilier sont-ils des sentiments moraux essentiels pour faire le lien entre l'obligation et son versant

¹⁹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 203 ; «De la morale à l'éthique et aux éthiques», in *op. cité*, p. 59.

subjectif, mais ces sentiments moraux prennent place à côté d'autres sentiments, comme la pudeur à la vénération, qui ne prennent pas le mal et l'injustice comme défi. Sans doute enfin la *phronésis* suppose-t-elle un travail de la raison, mais d'une raison qui est moins la raison critique des Lumières que le guide de l'homme vertueux ²⁰.

L'inspiration plus nettement aristotélicienne de la réécriture de la «petite éthique» a-t-elle ainsi occulté l'attention antérieure du philosophe ? Non, mais ce qui compte à présent aux yeux du philosophe est moins la recherche de parades successives contre le mal que celle d'un *déliement* de la capacité. La propension au mal qui affecte l'usage de la liberté ne trouve d'issue véritable que dans la régénération de la liberté. Or c'est ici que Ricœur croise à nouveau sa méditation sur le mal et le rôle de la religion.

La manière dont la tradition occidentale latine a pensé la *prohairesis*, c'est la volonté ; or la méditation chrétienne sur la volonté mauvaise et le mal a introduit une interrogation sur la capacité qui n'invalide pas la tradition antique, mais la pose comme une énigme, relayée plus tard par Kant lui-même. Il ne s'agit plus alors de dresser Kant contre Aristote, la morale des Modernes contre celle des Anciens, mais d'approfondir la notion même de capacité en reconnaissant, au cœur de notre souhait de bien vivre, la blessure d'une impuissance à bien faire. Plutôt que d'opposer la puissance à l'acte, Ricœur en appelle alors à une régénération de la volonté bonne, qui n'est autre que la restauration de la capacité :

Que la morale des Anciens et celle des Modernes puissent se rejoindre, se reconnaître et se saluer mutuellement dans ce concept [la volonté bonne], la possibilité ne relève plus ni de l'éthique ni de la morale mais d'une anthropologie philosophique qui ferait de l'idée de capacité un de ses concepts directeurs. [...] L'imputabilité peut être tour à tour associée au concept grec de préférence raisonnable et au concept kantien d'obligation morale : c'est en effet du foyer de cette capacité que s'élance le souhait «grec» de vivre bien et que se creuse le drame «chrétien» de l'incapacité à faire le bien par soi-même sans une approbation venue de plus haut et donnée au «courage d'être», autre nom de ce qui a été appelé disposition au bien et qui est l'âme même de la bonne volonté ²¹

La *capacité* peut ainsi être vue à la fois comme l'imputation de l'être obligé, disposition encore partiellement ouverte d'un sujet susceptible d'amendement et de libération ²², et comme disposition de caractère, inscription durable d'une téléologie de l'action vers un bien vivre, sous le contrôle de la prudence ²³. Entre ces deux foyers, le philosophe en appelle alors avec Kant à une coopération surnaturelle qui ouvre la capacité à un crédit originaire fait à

²⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* 1098a, 12 ; 17.

²¹ P. RICEUR, «De la morale à l'éthique et aux éthiques», in *op. cité*, p. 61.

²² J.-P. CHANGEUX, P. RICEUR, *La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 239.

²³ P. RICEUR, «De la morale à l'éthique et aux éthiques», in *op. cité*, p. 61. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* 1098b, 35.

l'homme. Cet amont du mal – ce n'est qu'historiquement que l'homme est mauvais – ouvre un aval du mal, une espérance. Ricœur fait ici discrètement référence au *Courage d'être* de Tillich, avec en son centre «le courage d'accepter d'être accepté en dépit de la conscience de la culpabilité»²⁴ ; Paul Tillich tisse un lien secret entre Kant, Aristote et la surabondance biblique de la vie en dépit des forces de destruction du soi.

4. *Capacité et pardon*

Ce qui n'était encore dans la «petite éthique» de *Soi-même comme un autre* qu'un lieu de virtuelle aporie de la réflexion philosophique aux frontières du religieux²⁵ devient cette fois l'une des convictions anthropologiques centrales du philosophe. À la suite de l'*Essai sur le mal radical* de Kant, Ricœur ne manque pas une occasion de rappeler que le mal a beau être radical, il n'est pas aussi originaire que la bonté. C'est alors le rôle de la religion que d'aider les hommes à retrouver ce fond de bonté, avant toute autre mission politique ou sociale²⁶. Telle est la dimension du pardon.

Dans son dernier ouvrage, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*²⁷, Ricœur souligne ainsi qu'un lien au moins unit la religion rationnelle de Kant au mythe adamique augustinien : en même temps que le mythe atteste un *toujours déjà là* du mal, il «tient en réserve la possibilité d'une autre histoire inaugurée chaque fois par l'acte de repentance»²⁸. À la repentance répond en écho le pardon, acte de parole qui relève moins de l'argumentation que de l'hymne. Le *Magnificat* – «il relève Israël son serviteur, il se souvient de son amour» – atteste que la poésie est, en un sens, plus fondamentale que la norme et la Loi.

C'est à travers cette matrice que Ricœur lit la parole des prophètes – parole de deuil face à l'exil et parole d'espérance en vue d'une restauration –, ou la promesse de la vie malgré la mort dans le schéma passion-résurrection. Le cœur de la révélation biblique est ainsi de nous instituer à travers un rythme, le rythme assertion-destruction-restitution²⁹. En ce sens, Ricœur rejoint le principe *simul justus ac peccator* des Réformateurs. Bien souvent la repentance porte sur un acte dont l'agent se reconnaît l'auteur, mais le couple pardon-repentance dépasse cette polarisation sur l'acte : signifiant que le coupable n'est pas réductible à ce qu'il a fait, il donne crédit aux ressources de régé-

²⁴ P. TILlich, *Le courage d'être*, Paris, Cerf, 1999, p. 131.

²⁵ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 251-252.

²⁶ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 641, cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 251-252.

²⁷ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 639-642.

²⁸ P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 640.

²⁹ P. RICŒUR, *La critique et la conviction*, p. 224.

nération du soi et ouvre le sujet à une capacité nouvelle dans son rapport à lui-même et aux autres.

Or Ricœur estime que le pardon ainsi défini n'est pas aberrant pour la philosophie :

«*Il y a là une parole qui parle du pardon*». C'est une parole qui vient de plus haut que moi ; ce que l'on peut interpréter de multiples façons. Moi je l'interprète, comme Derrida que je cite, dans la tradition abrahamique. Les Juifs, les Chrétiens, les Musulmans parlent du Dieu miséricordieux. Le pardon consiste à dire : «Tu vaux mieux que tes actes», c'est-à-dire : «Tu as une capacité, tu pouvais faire autre chose que ce que tu as fait, tu n'as pas épuisé tes ressources». C'est ce que j'appelle *l'homme capable*, qui est de plus en plus le fond de ma philosophie, cette espèce de crédit de la bonté de l'homme. Je crois qu'il y a un fond de bonté qu'il faut aller chercher. Le pardon et la promesse s'enchaînent pour riposter à la faiblesse de l'action. Le pardon, pour délier ce que l'irrévocable ne cesse indéfiniment de lier. Et la promesse, que le pardon arrache à la relation privée pour la réorienter vers l'espace politique de la pluralité humaine.³⁰

À son tour, la philosophie pourrait faire crédit à un sujet non épuisé par ses inscriptions diverses dans le cours de l'histoire. À l'impardonnable de droit riposterait l'exigence du *pardon impossible*, inconditionnel, sans exception ni restriction, sous le signe duquel le sujet serait rendu à sa capacité d'agir, par-delà ses fautes. L'homme qui ne serait pas *capable* en acte pourrait l'être en puissance, tout comme le dément ou l'agonisant restent potentiellement capables³¹.

5. *La frontière entre la philosophie et la théologie*

Au bout du compte, on le voit, même si certains accents se marquent différemment entre la *Philosophie de la volonté*, *Soi-même comme un autre* et certains textes récents, les thèses de fond du philosophe restent inchangées : la défense du sujet, malgré le constat d'un *cogito* brisé, la mise à jour des parentés secrètes qui lient Aristote et Kant et, à travers eux, des sources philosophiques présentées trop souvent comme opposées, la confiance dans la capacité humaine en dépit de la présence du mal.

S'il n'est plus possible de postuler le sujet aujourd'hui, c'est bien sa recherche qui paraît être au cœur de la pensée du philosophe : un sujet qui ne se découvre qu'au terme du parcours des différents volets de la capacité humaine – parler, agir, raconter, se reconnaître responsable de ses actes –, et de l'expérience de la vulnérabilité. Le pari du philosophe est d'échapper à l'alternative consistant à choisir entre un sujet idéal posé a priori et la dispa-

³⁰ P. RICŒUR, «Entretien par Jean Blain».

³¹ P. RICŒUR, *L'éthique, entre le mal et le pire, propos recueillis par C. Ballouard et S. Duméry*, Institut national de la santé et de la recherche médicale (Inserm) <http://www.inserm.fr/ethique/Ethique.nsf>.

rition du sujet. La fragilité et même le mal peuvent être irrémédiables, ils ne sont pas fatals, et le détour par lequel le philosophe nous entraîne est le prix à payer pour aborder l'*homme réel*.

Cette attention à l'homme réel, reconnu dans sa dignité et sa précarité, rencontre déjà la théologie ³². Ainsi Karl Barth lui-même n'hésite pas à baptiser «chrétienne» une philosophie qui ne prendrait la Révélation qu'au titre de simple hypothèse, mais aurait pour objet l'homme que l'on voit, appelé à s'ouvrir à autrui, incapable d'y répondre, et destiné malgré tout au bien ³³.

Une telle vue pourrait donner toutefois le sentiment que la théologie accapare trop facilement une approche qui lui est étrangère. Elle passerait outre la volonté constante de Ricœur de ne pas confondre les deux plans de la théologie et de la philosophie. Ricœur se défend ainsi de n'être *que* philosophe, du moins dans les arguments qu'il forme et dont il est responsable, mettant de côté ce qui le fait vivre, son engagement personnel et ses propres motivations ³⁴.

S'il est toutefois possible de prendre appui sur Ricœur pour penser l'éthique théologique, c'est à partir des indications que celui-ci suggère au fil de son œuvre. Ainsi indique-t-il un possible dépassement des éléments constitutifs de la capacité – narrativité et responsabilité –, en direction non seulement de la poésie et de l'amour, mais de l'hymne et de l'*agapè* chrétiens ³⁵. Tout en respectant chacun des registres de discours, on verrait alors que la théologie n'infirme pas l'analyse de la philosophie, mais la prolonge par une dialectique qui la confirme en la débordant.

Sans m'aventurer directement sur cette voie, je voudrais reprendre ici, en parallèle, le thème de la natalité, emprunté par Ricœur à H. Arendt, que j'évoquais plus haut, et qui invite à une nouvelle manière de penser le statut du sujet. M'inspirant librement d'autres textes de Ricœur, je soulignerai trois traits qui thématisent à leur tour cette même dialectique :

1) Le verset d'Ésaïe : «un enfant nous est né» (És 9, 5), nous invite tout d'abord à changer le regard que nous portons sur l'histoire et ceux qui la font. La prophétie d'Ésaïe renvoie à l'eschatologie. Alors les éléments que nous tenons pour essentiels paraîtront moins significatifs qu'une naissance passée inaperçue ou que ces «petits» du texte de Matthieu 25, qui sont, à l'insu de tous, les figures du Christ ³⁶. Cet autre fil possible du récit ouvre une dimension

³² Par exemple : S. KIERKEGAARD, *Les œuvres de l'amour* in *Œuvres complètes*, t. XIV, Paris, L'Orante, 1980, p. 157-158.

³³ K. BARTH, *Éthique*, trad. P. Secrétan, Paris, P.U.F., 1998, t. I, p. 31, 40-46, 50-55.

³⁴ P. RICŒUR, *La critique et la conviction*, p. 227.

³⁵ P. RICŒUR, *Amour et justice/Liebe und Gerechtigkeit*, O. Bayer ed., Tübingen, Mohr, 1990 ; *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

³⁶ P. RICŒUR, «Le socius et le prochain», *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 101.

critique des éléments même qui nous paraissent essentiels : ce qui compte, après tout, pourrait être moins la dignité du sujet à partir de ses facultés de désir, d'autonomie, de vertu, etc., que le fait même que, dans sa nudité, il *soit*.

2) L'enfant nous invite à un second déplacement. L'éthique de Ricœur a pour centre la responsabilité, définie comme attribution fondée sur l'intentionnalité et comme rétribution de ce que j'ai fait. Or une telle conception de la responsabilité n'est pas à la mesure du défi posé par la présence du nouveau-né. Dans sa dépendance, celui-ci me montre que c'est de lui que je dois être responsable avant de l'être de moi-même, que la responsabilité regarde l'avenir et non le passé et que mon abstention d'agir serait déjà en elle-même action. Ricœur introduit ici l'idée de «mission confiée» pour la protection de quelque réalité fragile et périssable³⁷, qui fait écho, par-delà H. Jonas et E. Levinas, au thème biblique de la réponse prophétique «me voici» et de la substitution pour autrui³⁸.

3) Enfin, le verset biblique appelle à ne pas faire de l'éthique de la capacité le dernier mot sur l'accomplissement de notre vie. La victoire n'est pas au bout de notre action. Pour le prophète, la promesse du rejeton (És 11, 1) va de pair avec la transformation du cœur humain et de la création (És 11, 6). Le miracle n'est pas simplement la poussée de la vie plus forte que le destin, mais l'annonce d'un *télos* – moins un point fixe qu'une surprise –, dont nous sommes les bénéficiaires à notre insu. La vie se reçoit dans une logique de surabondance qui excède nos actes et nos efforts, et que ne parvient pas à obscurcir la récalcitrance humaine³⁹.

Ainsi Dieu est-il ici «la source de possibilités *inconnues*»⁴⁰ qui rend relative notre compréhension de ce qui compte dans les facultés humaines, dans notre responsabilité et dans la construction du sens de notre vie, non pour rendre caduc l'effort de compréhension de la philosophie, mais pour souligner l'étonnement et la profondeur auxquels s'ouvre le miracle de la vie.

Au terme de ce parcours, si Ricœur trouve en Aristote un partenaire pour mettre l'eudémonisme au cœur de la philosophie, ce n'est pas pour occulter la tradition biblique, mais peut-être lui rappelle-t-il ainsi que sa propre fidélité est de faire valoir plus délibérément encore qu'Aristote le sens de la quête d'une vie accomplie. La logique de la surabondance, du pardon, de la générosité, du crédit fait à l'autre comptent plus que le flair du théologien à repérer le mal et la faillibilité humaine. Ricœur aura ainsi, une fois encore, jeté un pont entre des mondes qui pourraient s'ignorer.

³⁷ P. RICŒUR, «Postface au Temps de la responsabilité», *Lectures*, t. I, *Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 281-283.

³⁸ D. BONHOEFFER, *Éthique*, texte établi par E. Bethge, trad. par L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 182-183.

³⁹ P. RICŒUR, «Le récit interprétatif, exégèse et théologie dans les récits de la Passion», *Recherche de science religieuse* 73 (1985), p. 18.

⁴⁰ P. RICŒUR, *Amour et justice*, p. 46.