

Éthique minimale, ou éthique plurielle?

Autor(en): **Abel, Olivier**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **58 (2008)**

Heft 2-3: **l'éthique minimale : dialogues philosophiques avec Ruwen Ogien**

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381762>

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.

ÉTHIQUE MINIMALE, OU ÉTHIQUE PLURIELLE ?

OLIVIER ABEL

Résumé

L'auteur se propose de passer l'éthique de Ricœur au crible du rasoir d'Ogien, afin d'examiner si la pluralité des points de vue éthiques auxquels Ricœur ne cesse d'emprunter ne viserait pas à rendre compte des limites de toute éthique. Les points de convergence possibles entre les deux auteurs n'occultent nullement ceux de leur divergence : pour Ricœur, si le sujet moral n'est jamais fixe, ce n'est pas au prix d'une morale éclectique, mais parce que la sagesse n'est jamais accessible hors d'une faiblesse constitutive du sujet, sans cesse exposé aux effets pervers de ses propres choix. Le pluralisme éthique s'en trouve ainsi légitimé.

Mon propos sera ici de confronter l'éthique de Ricœur à la morale minimale, de la passer au crible du rasoir d'Ogien. Ce sera l'occasion d'en faire ressortir quelques paradoxes, comme si Ricœur, déployant pour chaque éthique ses possibles effets pervers en même temps que ses vertus, ne parvenait pas à se fixer. Il emprunte aux traditions les plus diverses, Aristote, Kant, les tragiques grecs et la sagesse biblique, et il est probable qu'il connaissait, par exemple, de trop près les effets pervers de la morale calviniste pour ne pas chercher à la corriger par d'autres. On trouve ainsi des points où Ricœur serait proche d'Ogien et d'autres non, ce qui donne le sentiment que Ricœur ne cesse de se déplacer, tandis qu'Ogien garde une position assez fixe, mais qu'il ne cesse d'améliorer et de perfectionner. Je m'appuierai ici sur les études 7, 8 et 9 de *Soi-même comme un autre*¹, en faisant seulement quelques incursions vers d'autres textes de Ricœur, et proposerai un commentaire assez libre de la «petite éthique» que constituent ensemble ces trois études 7-9, dans le seul but de signaler au passage les proximités et distances avec le profil de la morale d'Ogien.

Le sujet éthique et ses variations

À la clé du débat, il faut placer une réflexion sur le sujet éthique, qui commence dans les études antérieures en réponse à la question : qui parle, qui

¹ Paris, Seuil, 1990 (cité dans la suite avec l'abréviation *SA*).

agit et se raconte, qui est capable de promettre et de dire *me voici* ? À cet égard, le plan de *Soi-même comme un autre* est instructif, comme si les strates proprement éthiques de la responsabilité supposaient déjà une strate narrative, une capacité à raconter et promettre, à se rapporter au soi passé et futur. Il n'y a de sujet responsable qui ne soit déjà un sujet narratif, capable de «faire le lien» entre agir et subir, entre raconter et être raconté.

Or cela ne se peut qu'en compliquant les rapports du soi et de l'autre. D'une part, comme le notait le philosophe britannique Derek Parfit², «identity is not what matters», et Ricœur accordait volontiers qu'il ne fallait pas faire plus de différence entre soi et autrui qu'entre soi et soi-même à un autre moment de sa vie, moins s'attacher à l'identité personnelle, aux frontières entre les vies, et partager davantage les expériences humaines (*SA*, p. 165-166). Mais si l'on doit se traiter soi-même comme un autre, cela complique terriblement le schème du consentement. Le soi ne surgit et ne se manifeste pas d'un coup unique, ni entièrement, ni même comme entièrement acteur – l'autre étant entièrement passif. Si l'on partait d'un tel postulat, la vie morale deviendrait incompréhensible. Le sujet est à la fois acteur et patient, capable et vulnérable. Dans son agir, il y a toujours une face de passivité. «L'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que celui d'une solution.»³

C'est ce qui rend difficile l'autonomie : elle n'est jamais pure coïncidence de soi à soi. Elle doit tenir compte de l'altération. Et c'est cela qui rend difficile aussi, mais si importante, la faculté de promettre et donc de s'engager : ce n'est pas un engagement de moi seul, car d'une part, l'autre compte sur moi, et d'autre part, «qui suis-je, moi si versatile» pour engager un moi que je ne suis pas encore (*SA* 196-198) ? La conception que Ruwen Ogien propose du consentement semble alors beaucoup plus catégorique, au sens kantien : d'un coup, et d'un seul, l'engagement est entier, et l'on ne doit pas entrer dans la considération des vicissitudes de la vie.

Et puis l'autre aussi peut changer, il n'est pas même que lui-même (*SA*, p. 410), et le consentement d'autrui est lui-même fragile, inséré dans une narration qui l'intrigue et le complique. À ce sujet à la fois passible et capable de narration, de promesse et de pardon, correspond donc un sujet responsable dont la structure est non moins variable selon les temps, les circonstances et les évolutions intérieures du point de vue du sujet. Ricœur met en scène trois moments différents, la visée éthique, la norme morale et la sagesse pratique : bref, on a des stades, ou plutôt des postures morales différentes, incompatibles entre elles dans leurs orientations et leurs refus. Bachelard parlait du «profil épistémologique» d'un concept : on pourrait parler ici de «profils éthiques». Et ces profils éthiques constituent une variation eidétique ou imaginative sur ce qu'est le sujet éthique.

² *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press (1984), 1986, p. 255 et passim ; cf. la discussion serrée qu'en livre Ricœur dans *SA*, p. 156-166.

³ *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 358.

Le paradoxe éthique

On pourrait même parler de paradoxe éthique, dans un sens assez voisin du «paradoxe politique» dont Ricœur faisait état par ailleurs. Ricœur n'emploie pas lui-même l'expression de paradoxe éthique, mais il me semble que l'analogie est valable et utile. On remarque d'abord que l'éthique boîte entre deux traditions, l'une plus optimiste et plus confiante dans les capacités éthiques des humains, la seconde plus pessimiste et plus méfiante, plus inquiète de leur effrayante capacité au mal. Ricœur cherche à penser ensemble ces deux traditions, et c'est ici le lieu du paradoxe. C'est justement parce qu'il y a des formes de rationalité éthique cohérentes qu'il y a des irrationalités proprement éthiques, des maux qui ne viennent pas d'autre chose mais qui sont en quelque sorte les bévues propres à la morale, à chaque morale, selon l'adage évangélique que l'on voit bien la paille qui est dans l'œil du prochain, mais non la poutre qui est dans le sien (Mt 7, 1-5). Ainsi, chaque rationalité éthique développe sa propre irrationalité.

Cette remarque me semble assez importante pour fonder une éthique critique : il ne suffit pas de pointer les incohérences intérieures à une doctrine morale – peut-être d'ailleurs les morales ne vivent-elles que de tensions internes. Il y a les contradictions pragmatiques entre ce que l'on dit et ce que l'on fait, les écarts entre la morale explicite (aujourd'hui c'est souvent la prétention à ne pas faire de morale qui tient lieu de morale affichée, et indiscutable) et la morale implicitement véhiculée et pratiquée (parfois d'autant plus féroce).

Et dans ce que l'on *fait* en mettant une morale en pratique, on pourrait poursuivre ce programme de recherche en cherchant les liens entre ce que l'on fait *subir* et ce que l'on fait *faire* à autrui. Et encore faudrait-il distinguer d'une autre façon. D'une part, du côté des conséquences, nous aurions l'analyse des *effets* pervers – remarquons qu'ils ne sont non voulus qu'au début : si l'on ne corrige pas le tir, c'est que l'on préfère occulter ces dommages collatéraux plutôt que renoncer à la morale affichée. D'autre part, et du côté des buts, nous trouverions l'analyse des *justifications* perverses – je pense à ces règles que l'on se donne comme après coup, pour théoriser et justifier ce que l'on fait, réintégrer les effets à une intentionnalité secondaire. Nous ne sommes plus très loin de l'analyse que proposait Kant du «mal radical».

Ricœur ne parle pas de tout cela, mais c'est bien le genre de souci qu'il a en tête quand il déploie son programme de recherche, parlant de la primauté de l'éthique, de la nécessité pour l'éthique de passer par le crible de la norme, et enfin du besoin où la règle se trouve souvent de recourir à la visée, pour débloquer les situations d'aporie, de conflit des normes (SA, p. 200-201).

La visée éthique

Commençons donc par la visée éthique, qu'il définit comme «viser à la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes» (SA, p. 202) – Ricœur adopte une succession je-tu-il, qui sera bien celle de la première partie, laquelle commence par l'orientation à la première personne.

«Viser à la vie bonne» : sur ce point, Ricœur est très éloigné des positions de Ruwen Ogien, et ne cherche pas du tout à neutraliser les visées du bien. Au contraire on commence par là, et c'est la première entrée dans la vie éthique : la vie bonne, la vie heureuse et accomplie. Pour Aristote toute action tend vers un bien. Il n'y a rien là de normatif, mais ce n'est pas non plus une simple observation clinique : c'est une approbation, le crédit fait aux orientations de l'agir humain vers le bon, le crédit fait au désir. Il y aurait donc de l'éthique non normative, et c'est un point qui n'est peut-être pas assez considéré par la morale d'Ogien. Si l'on élimine de l'éthique ce premier plan, primordial, de l'approbation, on perd le socle sur lequel la morale elle-même pourra être édifiée. On devrait même pouvoir faire la généalogie de chaque morale dans ses «vœux», dans son «je veux». Dans *Histoire et vérité*, traitant du désir sexuel, Ricœur écrivait en 1964 : «Nous pressentons que le plaisir lui-même n'a pas son sens en lui-même : qu'il est *figuratif* [...] que la vie est unique, universelle, toute en tous et que c'est à ce mystère que la joie sexuelle fait participer [...] Mais cette conscience vive est aussi conscience obscure, car nous savons bien que cet univers à quoi la joie sexuelle participe s'est effondré en nous : que la sexualité est l'épave d'une Atlantide submergée. De là son énigme.»⁴ On rapprochera enfin cette première figure de l'éthique de Spinoza, de cette affirmation première : tout être tend à persévérer dans l'être.

Cette visée éthique s'effectue «avec et pour autrui». En rencontrant autrui, parce que nous ne sommes pas seuls avec nos désirs mais que nous désirons les partager, nous découvrons la sollicitude, l'attention bienveillante portée aux désirs et besoins d'autrui. Nous n'avons pas ici affaire à un sujet-individu, bardé de droits (SA, p. 213), mais à un être qui cherche à rencontrer son semblable dans l'amitié, dans la mutualité. L'autre aussi est un «je», comme moi, et je partage avec lui cette orientation vers le bon par laquelle le «je» accompagne son agir, son dire, son imaginer. Ce n'est pas par obligation mais par souhait de partager la vie bonne que nous recevons et donnons l'un à l'autre, l'un l'autre. En ce sens la visée éthique comporte une sortie du solipsisme : nous avons besoin d'amis (SA, p. 225). Nul ne peut entièrement prendre soin de soi. Le souci de soi doit se retourner vers l'autre. Nous ne pouvons nous faire

⁴ «Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme» (1960), repris dans la troisième édition augmentée d'*Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 198-209 ; la citation est à la p. 208.

entièrement plaisir tout seuls et avons du plaisir à nous faire plaisir les uns aux autres. Nous cherchons pour nos amis les joies les plus amples, les plus communicatives.

Cette visée éthique s'accomplit enfin «dans des institutions justes». La figure de la visée bonne devient ici celle d'un vouloir vivre ensemble, qui se manifeste non d'abord par des règles mais par un *ethos* commun, des mœurs communes (SA, p. 227), où la pluralité de l'agir ensemble et la durabilité de ce vouloir commun ne s'éprouvent que sous la forme d'irruptions discontinues et prophétiques, comme un oublié fondateur (SA, p. 230). Toute distribution des biens et des charges rappelle alors le mutuel endettement initial (SA, p. 236). Ricœur dérive une forme de lien social à partir d'une grammaire éthique de base. On est ici au plus proche de la communauté instituante, qui n'apparaît que par une sorte de précompréhension, on pourrait presque dire : un imaginaire, une poétique, implicites. C'est un premier point de rapprochement possible avec Ogien, avec l'idée qu'il y aurait un consentement premier, une approbation première, constitutrice de la socialité. Mais cette idée est-elle radicale, ou bien n'est-elle pas justement l'*ethos* particulier des sociétés libérales ? Il y en aurait d'autres alors, et pour Ricœur le «vouloir vivre ensemble» n'apparaît que pluralisé dans des cultures, des mœurs, des langages différents, où il plonge ses racines. On ne peut séparer l'éthique de la pluralité de ses formes narratives et interprétatives, et il est sans doute naïf de bâtir une morale pure, entièrement détachée de ces codes, dont la valeur est sans doute différentielle.

J'ajouterai encore un commentaire : l'intention, la visée éthique peut retomber sous forme de conséquences lointaines plus ou moins in-intentionnelles. Il n'est pas rare que les plus grandes espérances préparent les figures du mal le plus totalitaire, que le plus grand amour se retourne dans le plus grand dépit. Mais l'exemple le plus parlant aujourd'hui devrait être la responsabilité des effets écologiques de nos éthiques, de nos visées de vie bonne et accomplie. Il est important que toute morale aujourd'hui se confronte à ce genre de critique – et c'est l'une des questions que nous pose la morale d'Ogien, qui donne son meilleur pour la régulation des rapports entre individus contemporains ayant prise les uns sur les autres, mais qui n'est peut-être pas assez sensible aux rapports d'extrême dissymétrie et éloignés dans l'espace et le temps ? Déjà cependant nous basculons dans la seconde figure.

La norme morale

Il ne s'agit plus ici de viser le bien, mais d'éviter ou du moins de limiter le mal. Car en voulant le bien, on peut faire le mal. En voulant faire à autrui ce qu'on voudrait qu'il nous fasse, on peut lui faire ce qu'il ne veut pas du tout ! C'est que l'intention ne s'exerce qu'au travers de capacités, de pouvoir-faire, de pouvoirs. Et si ces capacités sont foncièrement heureuses (que serait un sujet absolument impuissant ?), elles sont aussi une occasion du malheur, du faire mal

à d'autres. On s'aperçoit alors qu'il n'est pas si facile que cela de sortir du solipsisme. On glisse ici du bon au juste. Il s'agit donc de faire passer la visée éthique par le crible de la règle morale. Chaque règle, chaque «devoir» moral, trouve ainsi sa genèse dans une souffrance, un conflit, un tort, que l'on tentera d'éviter.

Le point fort de cette morale apparaît dans le rapport à autrui, sous la figure du respect, qui tient justement non plus à la mutualité, à la similitude de l'amitié, mais à la dissimilitude, à l'asymétrie des rapports avec autrui. La forme pronominale de base me semble ici le «tu» – de la même façon que celle de la visée éthique était le «je» (ou le «nous»), et la série aurait pu suivre l'ordre tu-je-il.

On est ici dans l'obligation de mettre entre parenthèses le contenu du désir, de neutraliser les intentions, justement par respect. On s'en tiendra à des règles très simples et presque purement formelles, qui font place à autrui, à l'irréductible écart entre autrui et nous-même, et qui repartent d'autrui, mais à vide en quelque sorte, sans croire savoir ce qu'il désire. Ce sont des règles d'une morale portative, justement, et la morale d'Ogien en serait un bel exemple, dans la série des règles d'or ou des impératifs catégoriques qui varient sur ce thème unique. Bien des formules bibliques en sont des variations (par exemple Mt 7, 12 ; Lc 6, 31). «Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te fasse» en présente une figure – encore trop substantielle, car autrui pourrait vouloir pour lui ce que je ne voudrais pas pour moi. Les impératifs kantien en donnent des formules classiques, plus formelles et universalisables encore. Ricœur en donne quelques exemples (*SA*, p. 255-256), et en propose une formule assez minimale pour jouer sur des registres très divers : «N'exerce pas ton pouvoir sur autrui de façon à le laisser sans contre-pouvoir sur toi.»⁵

On peut de là revenir vers soi, pour considérer quel est le sujet moral capable d'exercer ce genre de responsabilité. C'est un sujet qui a compris qu'il pouvait faire du mal aux autres, même sans le vouloir, et même sans rien faire, par pure non-assistance à autrui. C'est un sujet qui a compris la dissymétrie entre la responsabilité et la vulnérabilité, entre la force et la faiblesse. C'est donc un sujet adulte, majeur et vacciné, capable d'un minimum d'autonomie, d'auto-législation, selon le vœu de Kant, de sortie de la minorité et de sortie du paternalisme : «un gouvernement qui serait fondé sur le principe de la bienveillance envers le peuple, tel celui d'un père envers ses enfants, [...] où par conséquent les sujets, tels des enfants mineurs incapables de décider [...] la façon dont ils doivent être heureux [...], est le plus grand despotisme que l'on puisse concevoir.»⁶ C'est un sujet capable de mettre entre parenthèses ses orientations, ses visées, ses souhaits, pour faire place à autrui, mais aussi pour faire place à soi-même comme un autre – et se traiter soi-même comme n'importe quel autre. C'est sur ce point qu'à nouveau l'on s'éloigne peut-être de la morale d'Ogien.

⁵ L'auteur se souvient avoir lu ou entendu cette formulation de la part de Paul Ricœur, mais elle ne se trouve pas comme telle dans la petite éthique (NdE).

⁶ E. KANT, *Théorie et pratique*, trad. fr., Paris, Vrin, 1967, p. 31.

Le sujet doit être moralement capable de se tenir en quelque sorte à distance de lui-même, distance qui l'oblige à un respect de ce qu'il ne sait pas de lui-même, lui permet d'avoir des devoirs envers lui-même comme il en aurait envers n'importe qui, et lui confère dans le même temps une faculté de mise entre parenthèses, de suspension, de neutralisation. Ce n'est pas une neutralité dans laquelle le sujet aurait une sorte d'extra-territorialité morale, chacun pouvant vivre à sa guise en paix – ce qui ferait penser à ce professeur de morale dont Nietzsche fait le portrait dans son Zarathoustra et qui enseigne au fond à se préparer à bien dormir, selon l'expression du «sommeil du juste» ! La neutralité des points de vue introduite par les règles et la loi suppose une certaine interchangeabilité des sujets, qui permet la formalisation des contrats et la procéduralisation du juste⁷. Ici encore, on voit combien Ricœur est attaché à la possible dérivation des formes du lien social et politique à partir d'une grammaire morale.

Une remarque pour achever cette partie : Ricœur fait boiter le juste entre le bon et le légal, et il fait boiter l'éthique entière entre l'amour et la justice. On serait tenté de répartir les premiers termes du côté de la visée éthique et les seconds du côté de la norme morale, mais justement Ricœur aime à brouiller les termes, de façon à laisser un «bougé». Il y a bien autant d'amour dans la morale du respect et dans la sagesse de la pitié que dans l'éthique de l'amitié : l'amour lui-même n'est pas un. On peut d'ailleurs détacher l'amour de l'orientation vers le bon et le rapprocher de l'impératif de justice. Ricœur est aussi un lecteur de la Torah, de ce rapport à l'impératif de la loi qu'il caractérise comme une «obéissance aimante». Et si l'impératif était le mode verbal de l'amour ? Et si l'impératif catégorique de Kant, bien loin d'être réductible à un quelconque moralisme, était encore une formule de l'agapè, qui ne cherche pas à calculer les conséquences mais se situe dans l'immédiateté inconditionnelle d'un éternel où tout est présent, et où les «moi» s'effacent ?

La sagesse pratique

Selon Ricœur, le tragique ne provient pas tant d'un conflit des visées du bien que d'un conflit des devoirs, comme chez Antigone et Créon. Si, en dépit de ce que Kant croyait, il peut y avoir un conflit de devoirs aussi universels les uns que les autres, c'est parce qu'il n'y a pas toujours d'accord sur ce qu'est le mal : les humains ne voient pas les torts au même endroit, et leur sensibilité même à certaines souffrances ou à certains torts les rend insensibles à d'autres. Or la prétention à faire taire ce différend, à avoir raison tout seul, fait du tort en plus. On ne peut pas sortir du tragique en le dépassant, mais en acceptant le caractère étroit de nos points de vue, avec le sentiment d'une sorte d'«ordinarité» du tragique.

⁷ Cf. aussi *Le Juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 90.

Il faut alors repartir de l'institution même du conflit, qui fait le cœur de toute institution, et par excellence du politique – Ricœur inverse d'ailleurs l'ordre pronominal de ce chapitre, qui fait à lui seul plus du double des deux autres, et se présente sous la série il-tu-je. Il s'agit justement de ne pas se borner à une conception étroitement ou mécaniquement morale de la politique. Pour sortir cette dernière de l'abîme du conflit tragique, il faut la replacer dans la dynamique de la mémoire des malheurs, mais aussi dans la dynamique de la mémoire des bonheurs et des promesses de bonheur. «Il n'y a rien de mieux à offrir, pour répondre à la crise de légitimation, que la réminiscence et l'entrecroisement dans l'espace public d'apparition des traditions qui font une place à la tolérance et au pluralisme, non par concession à des pressions externes mais par conviction interne, celle-ci fût-elle tardive.» (SA, p. 304) Et tenir compte à la fois de l'inertie des expériences passées et de la possibilité de rouvrir l'horizon d'attentes, de façon à «rendre nos attentes plus déterminées et notre expérience plus indéterminée»⁸. Le lien social dérive ici d'une grammaire de la sagesse, du sage usage de la mémoire et de la promesse.

Revenant de ces lointains vers les proches, dont Ricœur dit que ce sont ceux dont nous nous rapprochons (dans une sorte d'inversion du visage⁹), la sagesse prend la figure du *soin*, du souci de l'autre qui, d'une part, se penche avec sollicitude sur les personnes dont il ménage la vulnérabilité, en acceptant l'asymétrie du lien, mais qui, d'autre part, cherche sans cesse à remettre de la symétrie et à amener les plus faibles à la capacité d'être à leur tour responsables. Ce travail d'ajustement permet de «donner la priorité au respect des personnes, au nom même de la sollicitude qui s'adresse aux personnes dans leur singularité irremplaçable» (SA, p. 305). Ricœur écrit : «La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle» (SA, p. 312).

Le conflit enfin peut être retrouvé jusqu'au sein du sujet lui-même, dont l'autonomie elle-même ne saurait être pensée selon la logique simpliste de la non-contradiction, mais contient au contraire des contradictions vives. Ce sont ces tensions qui obligent le sujet à une sorte d'improvisation, d'invention, d'arrangement ou d'ajustement qui fait de sa cohérence quelque chose de vivant, «un conflit entre des convictions raisonnables» qui interdit à la cohérence morale de se réduire à celle «d'un système juridique» (SA, p. 322-323). On doit alors porter au plus haut point à la fois l'exigence d'universalité et les objections tirées du caractère contextuel de tout conflit (SA, p. 329). La sagesse suppose d'avoir l'humour de pointer les contradictions morales mais sans prétendre les résorber entièrement, dans ce que j'appellerais une poétique du compromis, entendu comme un enchevêtrement à chaque fois inédit de solutions conçues jusque-là comme incompatibles. On accepte aussi le caractère hétéroclite des arguments, leur juxtaposition raisonnable. Ricœur, pourtant si attaché au

⁸ *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 390 (cité dans la suite avec l'abréviation TA).

⁹ «Le socius et le prochain», in : *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 113-127.

niveau proprement argumentatif du raisonnement moral, observe que «[d]ans les discussions réelles, l'argumentation sous forme codifiée, stylisée, voire institutionnalisée, n'est qu'un segment abstrait dans un procès langagier qui met en œuvre un grand nombre de jeux de langage ayant eux aussi un rapport au choix éthique dans des cas de perplexité» (SA, p. 334).

Nous sommes ici sur un registre où l'universalité des formules de la sagesse (la littérature sapientiale, mais aussi les arts ou le cinéma en sont remplis) n'est ni visée comme un souverain bien commun, ni formulée comme une règle transcendantale à toutes les situations, un devoir catégorique, mais comme une incertaine communicativité. Certes la sagesse a quelque chose d'universel, mais justement au travers des petites choses, des choses singulières. Elle s'accepte «en contexte», résistible, comme si elle ne pouvait qu'être réinventée à chaque fois un peu autrement.

Une dernière remarque : cette sagesse comporte parfois un grain de folie, sans lequel justement elle ne serait pas sage. C'est tantôt l'utopie, qui «maintient l'écart entre l'espérance et la tradition» (TA, p. 380-391). Ricœur en dit qu'elle est parfois pathologique dans sa manière de contourner le principe de réalité, mais «qui sait même si un certain degré de pathologie individuelle n'est pas la condition du changement social, dans la mesure où cette pathologie porte au jour la sclérose des institutions mortes ?» (TA, p. 235) C'est tantôt l'amour qui empêche la morale de se pervertir en méthode pour garantir nos propres intérêts : «sans le correctif du commandement d'amour, la Règle d'Or serait sans cesse tirée dans le sens d'une maxime utilitaire [...] Je dirai même que 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.»¹⁰

Le pluralisme éthique

En guise de conclusion, je noterais d'abord que l'on pourrait, rapportant la morale d'Ogien au profil éthique déployé par Ricœur, signaler le ou les «moments Ogien» dans ce parcours. Il y a en effet des points de recoupement, de convergence au moins. Il en est d'autres où l'éloignement et la divergence sont importants, et ils sont apparus au fur et à mesure. Mais ce n'est pas au niveau des figures morales parcourues que je voudrais pointer les forces (ou les faiblesses) de l'éthique de Ricœur. C'est au niveau des présupposés de la démarche entière, car c'est là que la proximité ou la distance me semblent les plus fécondes.

Tout d'abord, le pluralisme cohérent de l'éthique de Ricœur est corrélatif d'une conception pluraliste du «sujet éthique», qui n'est pas toujours même que lui-même – et qui pourtant doit assumer une responsabilité dans cette variation ou cet écart. L'état du sujet change selon le temps, le lieu, la forme que prend

¹⁰ *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, Tübingen, Mohr, 1990 (repris dans *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008), p. 56-58 et 66.

l'altérité, etc. C'est pourquoi Ricœur introduit cette métamorphose du sujet, ces jeux de bascule entre des postures, des modalités ou des régimes différents. Il en propose une mise en ordre sans doute discutable (visée éthique, norme morale, sagesse pratique, mais aussi sujet parlant et agissant, sujet se souvenant et sujet promettant, sujet narratif, etc.), mais sous une sorte de sur-dialectique¹¹ interne qui conduit ces transformations et montre à chaque fois combien la posture éthique adoptée est «compréhensible» sinon légitime, en fonction du type de désir, de question ou d'appel auquel elle répond. Ricœur démantèle ainsi les présupposés de l'anthropologie du sujet moderne, et les replace parmi d'autres dans une ample variation des conditions morales.

Ensuite, on peut remarquer qu'aucune des grandes attitudes morales proposées n'est «parfaite». Telle morale sera bien enracinée dans les mœurs et le vouloir-vivre d'une société, qui sera mal universalisable (sauf à faire passer pour une anthropologie «naturelle» des habitudes et des préférences tout à fait culturelles); telle autre sera très universalisable, qui négligera son inscription dans la finitude des contextes concrets (où l'échange des arguments ne parvient jamais à tout expliciter); telle autre (nourrie de charité, par exemple) pourra illuminer la singularité des situations, qui ne parviendra pas à entraîner un consensus stable pour une communauté.

Est-ce à dire que la morale de Ricœur serait éclectique ? Le caractère hétérogène des morales qu'il compose me semble à tout prendre préférable à la recherche d'une morale réduite à des principes uniques et indiscutables. L'éclectisme, d'ailleurs, serait de prétendre garder le meilleur de chaque morale sans en avoir les mauvais côtés. Mais la démarche de Ricœur est inverse : c'est de montrer que l'on ne peut bénéficier des vertus d'une morale, si je puis dire, sans prendre en charge ses effets pervers. Et le cœur de cette critique est l'analyse du mal radical par Kant, quand il montre, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, que la racine du mal tient à l'inversion des motifs par laquelle la morale elle-même n'est plus pratiquée qu'en vue d'autre chose, comme un simple moyen pour obtenir un bénéfice.

Toute morale a sa forme d'immoralité, et l'immoralité d'une morale consiste, par excellence, à dénier ses propres faiblesses, à se prétendre valable toujours et partout. C'est pourquoi il faut mettre autant de soin à déployer la rationalité propre à chaque morale que ses irrationnels, ses bévues. Il y aurait ainsi quand même une sorte de morale des morales, et c'est sans doute l'exercice de la sagesse qui n'est pas une synthèse mais un mode d'emploi des morales elles-mêmes : c'est de les corriger les unes par les autres. Une société vivante a besoin du débat entre plusieurs éthiques. Elle ne peut pas se contenter d'une réponse, même bonne, à chaque problème, ni à tous. Les morales aussi ont des limites. Sur ce point sans doute, et sans doute par des chemins autres, Ricœur et Ogien peuvent se rejoindre.

¹¹ Au sens d'une dialectique de dépassement, ne se refermant jamais sur une totalisation de type hégélien.