

PAUL RICŒUR

Mots-clés

Paul Ricœur ; philosophie ; herméneutique ; phénoménologie ; conscience ; inconscient ; liberté ; langage ; temps ; science ; justice ; vérité ; politique ; histoire ; religion.

Bibliographie

Œuvres de Paul Ricœur

L'ensemble des œuvres et articles publiés est répertorié sur la page bibliographique du site du Fonds Ricœur. Sont sélectionnés ci-dessous les principaux ouvrages de Paul Ricœur. <http://fondsriceur.fr/fr/pages/bibliographie.html>

- *Philosophie de la volonté, 1 Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950.
- *Philosophie de la volonté, 2 Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.
- *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955/64.
- *De l'interprétation, essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- *Temps et Récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- *Temps et Récit 2. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1985.
- *Temps et Récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- *Lectures 1, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.
- *La critique et la conviction* (entretiens), Paris, Calmann-Levy, 1995.
- *Le juste I*, Paris, Esprit, 1995.
- *Idéologie et utopie* (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Paris, Seuil, 1997.
- *La nature et la règle, ce qui nous fait penser* (dialogue avec J-P Changeux), Paris, O. Jacob, 1998.

- *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.
- *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001.
- *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Folio-Gallimard, 2004.

Études sur Paul Ricœur

- Olivier Abel, Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses, 2009.
- Jervolino Dominico, *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, « Philo », 2002.
- Jervolino Dominico, *Paul Ricœur. Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, « Philo », 2007.
- Michaël Foessel et Fabien Lamouche, *Ricœur. Textes choisis et présentés*, Paris, Seuil, 2007.
- Fiasse Gaëlle, éd., *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, P.U.F., 2008.
- Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Ed. J. Million, « Krisis », 2002.
- Jean Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.
- Michel Johann, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.
- Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Editions du Seuil, 1994.
- Pierre-Olivier Monteil, *Ricœur politique*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes, 2013.

Ouvrages collectifs

- *La sagesse pratique – autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, sous la dir. de Jeffrey Andrew Barash et de Mireille Delbraccio, CNDP 1998.
- *La pensée Ricœur*, Editions Esprit, 2006.
- *Paul Ricœur : penser la mémoire*, sous la direction François Dosse et Catherine Goldenstein, Editions du Seuil, 2013.

Sélection d'articles ou émissions en ligne accessibles sur les sites suivants

- Paul Ricœur, l'intégrale en cinq entretiens (1993) de l'émission « à voix nue » ; www.franceculture.fr/dossiers
- Paul Ricœur et l'éthique du jugement judiciaire : quelles relations entre justice et sollicitude ? Christelle Landheer-Cieslak, dans [Revue interdisciplinaire d'études juridiques](#), 2012
- De la fondation à l'attestation en morale : Paul Ricœur et l'éthique du témoignage. Jean Philippe Pierron, <https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2003-3-page-435.htm>

Introduction

L'œuvre philosophique de Paul Ricœur a de quoi intimider par son ampleur et la richesse de ses thématiques. Elle s'étale sur plus d'un demi-siècle d'écriture, au cours duquel Ricœur n'a cessé de lire les philosophes, mais aussi les historiens, les romanciers, les juristes ou encore les textes religieux, afin d'élaborer sa propre pensée.

Il semble, de prime abord, épineux de déterminer à quelle école philosophique se rattache la pensée de Ricœur. Ses premiers maîtres à penser, Gabriel Marcel et Karl Jaspers, le situent plutôt dans l'existentialisme chrétien. Cependant, si cette influence demeure souterraine dans ses travaux ultérieurs, c'est plutôt la phénoménologie de Husserl qui va orienter la méthode de son premier ouvrage majeur en 1950, *Le Volontaire et l'involontaire*, qui ambitionne d'offrir une description phénoménologique de la volonté et de l'action. Et dans son dernier livre de 2004, *Parcours de la reconnaissance*, il résume l'essentiel de sa philosophie sous le titre de « phénoménologie de l'homme capable ». On semble tenir donc un double fil : une philosophie pratique inspirée par la méthode phénoménologique.

Mais entre-temps, les détours sont si nombreux qu'il semble difficile de réduire à cette seule trame ces longues décennies de recherches, d'hésitations et de dialogues. À commencer par le « tournant herméneutique » de 1960. Dans *Finitude et culpabilité*, Ricœur rompt définitivement avec toute philosophie de la conscience. Heidegger a remplacé Husserl. Le sujet n'a jamais un accès immédiat à lui-même. Il doit reconnaître qu'il est toujours situé dans un univers de sens qui précède et oriente tout acte philosophique possible. Il ne peut se comprendre qu'en déchiffrant et en s'appropriant les signes qu'il rencontre. Sauf que ce déchiffrement requiert un travail d'interprétation d'autant plus patient que les signes les plus révélateurs de notre humanité sont souvent symboliques, c'est-à-dire équivoques.

Les plus grandes œuvres de Ricœur à partir de 1960 relèvent donc d'un vaste projet herméneutique au cours duquel le philosophe lira et commentera les sciences humaines afin d'en proposer une reprise réflexive proprement philosophique.

Cela commence donc en 1960, dans *Finitude et culpabilité*, avec une élaboration de la méthode herméneutique à la faveur d'une lecture des grands mythes religieux de la culpabilité. Les années 60 sont ensuite largement consacrées au dialogue avec la psychanalyse (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, 1965) et avec le structuralisme (Saussure, Lévi-Strauss). Contre les « herméneutiques du soupçon » (Marx, Nietzsche, Freud), mais en s'appuyant sur leur lucidité, Ricœur tente de montrer que l'humain n'est pas réductible aux forces impersonnelles qui le font être ce qu'il est (inconscient, structures, classes sociales), mais qu'il peut depuis le fond même de sa finitude et grâce au détour par les signes et les textes, élaborer un sens positif à son existence, édifier des utopies et des institutions qui ne soient pas que des illusions.

Cette capacité de l'« homme capable » s'atteste par les deux grandes voies explorées dans les années 70 et 80 : après les signes, ce sont la métaphore (*La Métaphore vive*, 1975) puis le récit (*Temps et récit*, 1983-85) qui retiennent l'attention de Ricœur. Ces deux phénomènes d'« innovation sémantique » ne doivent pas être réduits à des opérations auto-référentielles du langage qui ne sortirait jamais de lui-même, comme a trop tendance à les considérer la critique littéraire d'inspiration structuraliste. L'apport de la philosophie analytique anglo-saxonne, en particulier de la philosophie du langage ordinaire, permet à Ricœur de repenser la dimension référentielle de ces usages du discours qui, à défaut de viser de façon immédiate le monde empirique, invitent le lecteur à y retourner plus instruit. Les textes enrichissent le soi et son action en suggérant des « variations imaginatives » autour de l'existence. La lecture ouvre les possibles.

L'herméneutique des symboles et des textes patiemment élaborée pendant trois décennies nous ramène donc toujours aux thèmes philosophiques de la compréhension de soi et de l'action. Le philosophe ne s'est pas fait philologue pour quitter le domaine de la philosophie. L'essentiel des acquis antécédents est repris réflexivement dans *Soi-même comme un autre* (1990), dont la tâche n'est autre que de répondre à la question « Qui ? » – Qui est l'homme capable de parler, d'agir, de s'imputer la responsabilité de ses actions, de viser la vie bonne dans des institutions justes ?

Du côté de la compréhension de soi, le concept d'« identité narrative » élaborée pour la première fois dans *Temps et récit* et repris dans *Soi-même comme un autre* constitue sans doute la contribution majeure de Ricœur à la philosophie du sujet. Le soi ne se constitue que par la médiation d'un temps vécu repris réflexivement dans des histoires.

Du côté de l'action, la réflexion ricœurienne recherche des médiations entre des exigences parfois inconciliables. Entre la revendication de justice et le risque de violence (« Le paradoxe politique », 1957, dans *Histoire et vérité*) ; entre la norme légale de la justice et la visée personnelle de la vie bonne (« Le juste entre le légal et le bon », 1991, dans *Lectures 1. Autour du politique*). Et c'est peut-être ce point de départ, le « tragique de l'action », qui reflète le mieux la lucidité de Ricœur en matière morale et politique. La réflexion peut à l'infini faire discuter les doctrines et les revendications rivales. Mais l'action ne fait pas de « synthèse », elle exige que nous décidions, parfois dans l'urgence, et toujours en nous appuyant sur ce qui nous paraît le meilleur dans une situation donnée. La pensée politique de Ricœur est ainsi largement inspirée par le thème aristotélicien d'une « sagesse pratique » comprise comme prudence.

Un mot enfin sur le thème de l'histoire, qui n'a cessé de hanter la réflexion politique et épistémologique de Ricœur, depuis le recueil *Histoire et vérité* (1955), jusqu'à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) en passant par le premier tome de *Temps et récit* consacré au récit historique (1983). Son apport historiographique ambitionne de tenir ensemble l'exigence de vérité de la recherche historique, et sa condition d'appartenance idéologique insurmontable. Sur le plan politique, la violence historique sous toutes ses formes fut l'aiguillon de la conception ricœurienne de l'histoire. Violence de la guerre dont il fut personnellement victime en étant prisonnier d'un camp allemand de 1940 à 1945 ; violence du totalitarisme ; violences des injustices économiques et sociales ; violence aussi des instrumentalisation politiques de l'histoire que sont aussi bien l'excès de mémoire que l'oubli délibéré de pans entiers du passé (*La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, 2000).

Au terme de ce rapide survol, s'il fallait situer la pensée de Ricœur en faisant appel à certains repères familiers des professeurs de philosophie, on pourrait dire qu'il est typiquement un « auteur de troisième partie » de dissertation. Loin de tout idéalisme, il ne cesse de nous rappeler que le sujet n'est pas l'auteur de sa propre vie, qu'il ne peut ressaisir que réflexivement et après le détour des signes, les significations que les œuvres et les hommes avant lui ont semé sur son chemin. Mais sa critique de l'idéalisme ne le conduit pas non plus à nier le sujet ou à le reconduire à la passivité et à l'assujettissement aux traditions, aux structures, aux forces impersonnelles du social et du psychisme. Le sujet n'est pas condamné à s'identifier avec son origine. Le détour par les discours, les symboles et les textes, a pour fonction d'attester qu'il est toujours possible d'exercer une distanciation critique à l'égard de ce que nous sommes sans l'avoir voulu.

En ce sens la philosophie de Ricœur est une philosophie de la médiation, un peu dans la lignée d'Aristote et de Hegel, qui sont peut-être ses deux plus grands points d'appui. Sauf que contrairement à Hegel, la médiation chez Ricœur ne devient jamais une synthèse. Elle reste inachevée. Toujours exposée au soupçon, elle doit sans cesse s'attester à elle-même. L'« homme capable » chez Ricœur n'efface jamais la finitude et la vulnérabilité de l'« homme faillible ».

Extraits

TEXTE 1 : Caractère, destin et liberté

Notions du programme : La liberté ; la conscience ; l'inconscient.

Repères : contingent / nécessité / obligation / contrainte / origine / fondement.

Dans *Le Volontaire et l'involontaire*, sa thèse publiée en 1950, Ricœur regroupe sous le terme d'« involontaire absolu » le caractère, l'inconscient freudien et la vie au sens biologique. Mais il refuse de les considérer seulement comme des obstacles à la liberté. Ils sont aussi des occasions pour notre liberté de se situer elle-même et de s'orienter.

« Changer mon caractère, ce serait proprement devenir un autre, m'aliéner ; je ne peux me défaire de moi-même. Par mon caractère je suis situé, jeté dans l'individualité ; *je me subis moi-même individu donné*. Et pourtant je ne suis qu'autant que je me fais et je ne sais où s'arrête mon empire, sinon en l'exerçant. Je pressens que liberté et destin ne sont pas deux règnes juxtaposés, l'un commençant ici et l'autre là, mais que ma liberté est partout et impose sa marque à ma santé elle-même. Je devine, sans pouvoir articuler cette pensée correctement, que mon caractère dans ce qu'il a d'immuable n'est que la manière d'être de ma liberté ; il me semble que je suis capable de toutes les vertus et de tous les vices, à condition de les prendre dans leur envergure, en deçà de la représentation partielle que s'en font respectivement tel ou tel caractère, que rien d'humain ne m'est interdit, mais que pourtant mon destin est de pratiquer la générosité ou l'avarice du même geste, de mentir ou de dire la vérité de la même intonation de voix, d'aller au bien ou au mal de la même démarche, c'est-à-dire d'une manière inimitable qui est moi-même, mais moi-même donné à moi-même, au-delà ou en deçà de tout choix. Que le destin soit la manière adhérente, indivisible, individuelle et non voulue de ma liberté, voilà qui dépasse la subtilité du sens commun, – et celle du philosophe. »

Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, Éditions Points, 2009, p.461-462.

Remarques

- La méthode philosophique utilisée par Paul Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire* est largement influencée par la phénoménologie de Husserl, mais aussi de Merleau-Ponty. Ricœur avoue explicitement dans la préface, qu'il a voulu faire pour la volonté ce que Maurice Merleau-Ponty a fait pour la perception dans la *Phénoménologie de la perception*. Il s'agit, après avoir exposé les apports mais aussi les limites des « savoirs objectivants » comme ceux de la psychologie scientifique, de revenir aux actes de la conscience tels qu'ils sont vécus en première personne.
- Le résultat de la description phénoménologique redistribue alors les rapports entre caractère et liberté. Pour la psychologie scientifique et son paradigme déterministe, le caractère est pensé comme une cause ayant pour effet un certain nombre de comportements. Même si ces savoirs peuvent me servir d'indices, du point de vue de ma conscience je ne peux pas observer du dehors mon propre caractère et en faire une cause limitante. Il faut donc bien que j'en fasse une reprise réflexive par laquelle mon caractère imprime sa marque sur ma liberté : mes projets, mes choix, mes motifs.

Retrouvez éducol sur



- La conception de la liberté à laquelle Ricœur est conduit au cours de cette description phénoménologique, à la fin du *Volontaire et l'involontaire*, la définit comme une « liberté seulement humaine », c'est-à-dire une liberté motivée, incarnée et contingente. « Vouloir n'est pas créer », et la volonté ne peut exercer son action et s'éprouver comme libre qu'à la condition de tenir compte de ce qui est involontaire, et d'y consentir, sans non plus verser dans la résignation. Le consentement au caractère n'est pas la fin de la liberté, il en est la condition.

TEXTE 2 : La conscience médiatisée

Notions du programme : La conscience ; l'inconscient ; l'art.

Repères : subjectif / objectif / intersubjectif ; immédiat / médiat

De nombreux articles de Ricœur rédigés dans les années 60 élaborent une critique des philosophies de la conscience. Le tournant herméneutique de sa philosophie l'invite en effet à penser que nous n'avons jamais accès à une compréhension immédiate de nous-même par introspection. Seul le détour par les autres et les œuvres de la culture peut permettre de comprendre et de construire d'un même geste notre « Soi ».

« Mon existence pour moi-même est en effet tributaire de cette constitution de soi dans l'opinion d'autrui ; mon Soi – si j'ose dire – est reçu de l'opinion d'autrui qui le consacre ; mais cette constitution des sujets, cette constitution mutuelle par opinion est guidée par de nouvelles figures dont on peut dire, en un sens nouveau, qu'elles sont « objectives » ; il n'y correspond pas toujours des institutions ; néanmoins, ces figures de l'homme sont à chercher dans les œuvres et les monuments de l'art et de la littérature. C'est dans cette objectivité d'un nouveau genre que se poursuit la prospection des possibilités de l'homme ; même lorsque Van Gogh peint une chaise, il dépeint l'homme, il projette une figure de l'homme, à savoir celui qui a ce monde représenté ; les témoignages culturels donnent ainsi la densité de la « chose » à ces « images » de l'homme ; ils les font exister entre les hommes et parmi les hommes en les incarnant dans des « œuvres ». C'est à travers ces œuvres, par la médiation de ces monuments, que se constitue une dignité de l'homme et une estime de soi. C'est à ce niveau enfin que l'homme peut s'aliéner, se dégrader, se tourner en dérision, s'annihiler.

Telle est, me semble-t-il, l'exégèse qu'on peut donner de la « conscience » dans une méthode qui n'est plus une psychologie de la conscience, mais une méthode réflexive qui a son point de départ dans le mouvement objectif des figures de l'homme ; c'est ce mouvement objectif que Hegel appelle l'esprit ; c'est par réflexion que peut en être dérivée la subjectivité que se constitue elle-même en même temps que cette objectivité s'engendre.

Comme on voit, cette approche indirecte, médiante, de la conscience n'a rien à voir avec une présence immédiate à soi de la conscience, avec une certitude immédiate de soi à soi-même. »

Paul Ricœur, « Le conscient et l'inconscient », dans *Le Conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, 2013, Paris, p.162-163.

Remarques

- Ce texte fait partie de l'abondante production de Ricœur en confrontation avec la psychanalyse freudienne, comme l'indique le titre de l'article. Le philosophe entend surmonter Freud par Freud lui-même, en suivant la suggestion du fondateur de la psychanalyse selon laquelle il faut que, là où il y avait le « ça », advienne le « moi ». Ricœur accorde que la conscience n'est jamais là au départ, jamais immédiate. Elle doit toujours se reprendre sur un fond d'objectivité inconsciente.
- Ici il propose une double médiation pour comprendre comment le sujet advient à lui-même. D'abord la médiation d'autrui. C'est dans l'intersubjectivité que je construis mon identité. Thème important en psychanalyse, mais aussi chez Hegel. Mais cette médiation par l'altérité n'est pas fondatrice, car elle s'appuie elle-même sur une objectivité première qui est celle de la culture. Moi comme autrui sommes tributaires et bénéficiaires de traditions culturelles qui nous offrent des modèles sur lesquels nous appuyer pour devenir conscients.
- Dès lors, la philosophie de Ricœur reste une philosophie du sujet, mais une philosophie de la réflexion, et non pas une philosophie de la conscience. La réflexion devient le thème central de l'ontologie herméneutique de Ricœur : « *la réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister et de notre désir d'être à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir* » (*Le Conflit des interprétations*, p.41-42).

TEXTE 3 : Le langage symbolique

Notions du programme : Le langage
Repères : concept / image / métaphore

Dans cet article de 1967, Ricœur montre que la polysémie des mots n'est pas toujours un défaut qu'il faudrait nécessairement corriger en construisant un langage technique univoque, mais qu'elle peut aussi être une source de richesse, comme l'illustre les « discours symboliques ».

« Tous nos mots étant polysémiques à quelques degrés, l'univocité ou la plurivocité de notre discours n'est pas l'œuvre des mots, mais des contextes. Dans le cas du discours univoque, c'est-à-dire du discours qui ne tolère qu'une signification, c'est la tâche du contexte d'occulter la richesse sémantique des mots, de la réduire, en établissant ce que M. Greimas¹ appelle une isotopie, c'est-à-dire un plan de référence, une thématique, une topique identique pour tous les mots de la phrase (par exemple si je développe un « thème » géométrique, le mot volume sera interprété comme un corps dans l'espace ; si le « thème » est de bibliothèque, le mot volume sera interprété comme désignant un livre). Si le contexte tolère ou même préserve plusieurs isotopies à la fois, nous aurons affaire à un langage effectivement symbolique, qui dit *autre* chose en disant *une* chose. Au lieu de cribler une dimension de sens, le contexte en laisse passer plusieurs, voire en consolide plusieurs, qui courent ensemble à la manière des textes superposés d'un palimpseste. La polysémie de nos mots est alors libérée. Ainsi, le poème laisse se renforcer mutuellement toutes les valeurs sémantiques ; plus d'une interprétation est alors justifiée par la structure d'un discours qui donne permission aux multiples dimensions du sens de se réaliser en même temps. Bref, le langage est en fête. C'est bien dans une structure que cette abondance se déploie ; mais la structure de la phrase ne crée rien absolument ; elle

Retrouvez éducol sur



1. Alirgdas Julien Greimas (1917-1992), linguiste et sémioticien français d'origine lituanienne.

collabore avec la polysémie de nos mots pour produire cet effet de sens que nous appelons discours symbolique. »

Paul Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », dans *Le Conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, 2013, Paris, p.140-141.

Remarques

- Le cadre de la réflexion linguistique de Ricœur se trouve dans un débat avec le structuralisme. Depuis Saussure, nous avons appris à voir le langage comme un « système de signe » par lequel le sens de chaque signe n'est institué que par les relations qu'il entretient avec les autres signes. Ce faisant, une langue analysée à un instant T propose un système de significations complet et en quelque sorte objectif, figé, qui n'aurait même plus besoin de locuteurs et d'actes de parole pour pouvoir être étudié comme un objet scientifique autonome.
- C'est contre cette autonomie du sens dans la structure que Ricœur s'élève en insistant, avec la philosophie anglo-saxonne du langage ordinaire, sur le fait que la signification des mots et des phrases est bien souvent tributaire d'actes de paroles singuliers qui s'inscrivent dans des contextes non linguistiques. L'exemple de la polysémie se laisse bien comprendre dans ce cadre, lorsqu'au-delà de la *synchronie* d'un système, la *diachronie* des usages du langage est réhabilitée.
- Le jeu sur la polysémie en lequel consiste la poésie dans l'extrait, ne doit pas être compris comme un jeu purement interne à la langue. L'équivocité poétique ne déploie ses potentialités de sens que si l'on conçoit tout discours symbolique comme un acte de parole d'un sujet qui par son acte offre à son lecteur un monde possible. Ricœur approfondira cette idée dans *La Métaphore vive* (1975) : les métaphores ne sont pas des usages autoréférentiels du langage. Elles évoquent à l'imagination des sensations nouvelles, des manières nouvelles d'habiter le monde. Tout langage, même le langage symbolique, vise donc des références hors de lui-même, vise le réel.

TEXTE 4 : La portée de la métaphore

Notions du programme : Le langage ; l'art
Repères : concept / image / métaphore

Ce texte résume l'une des thèses centrales de *La Métaphore vive* (1975). Le langage métaphorique n'est ni une simple décoration du discours destinée à séduire, ni une dangereuse tromperie éloignant le langage de sa fonction de description du réel. Tout au contraire, la métaphore a le pouvoir de nous faire voir des aspects de la réalité que le langage ordinaire ne peut pas saisir.

« Pour la rhétorique, souvenons-nous en, le trope était une simple substitution d'un mot pour un autre. Or, la substitution est une opération stérile, mais dans la métaphore, au contraire, la tension entre les mots, spécialement la tension entre deux interprétations, l'une littérale et l'autre métaphorique, dans l'ensemble de la phrase, donne lieu à une véritable création de signification dont la rhétorique ne percevait que le résultat final. Dans une théorie de la tension que j'oppose ici à une théorie de la substitution, une nouvelle signification émerge qui

a affaire à l'ensemble de l'énoncé. À cet égard, la métaphore est une création instantanée, une innovation sémantique qui n'a pas de statut dans le langage établi et qui n'existe que par l'attribution spéciale de prédicats inhabituels. De cette manière, la métaphore est plus proche de la résolution active d'une énigme que de la simple association par ressemblance. C'est la résolution d'une dissonance sémantique. Nous ne reconnaissons pas la spécificité du phénomène si nous considérons uniquement des métaphores mortes qui ne sont plus de vraies métaphores, comme, par exemple, le pied de la chaise ou le pied de la table. De vraies métaphores sont des métaphores d'invention dans lesquelles une nouvelle extension de la signification des mots répond à une discordance inédite dans la phrase. Il est vrai que la métaphore d'invention tend à devenir par la répétition une métaphore morte. Alors l'extension de signification est inscrite dans le lexique et devient une partie de la polysémie du mot qui est par là même simplement accrue. Mais il n'y a pas de métaphores vives dans le dictionnaire.

Deux conclusions résultent de cette analyse (...) Premièrement, de vraies métaphores sont intraduisibles. Seules des métaphores de substitution peuvent recevoir une traduction qui restaure leur signification propre. Les métaphores de tension sont intraduisibles parce qu'elles créent de la signification. Dire qu'elles sont intraduisibles ne signifie pas qu'elles ne peuvent être paraphrasées, mais la paraphrase est infinie et n'épuise pas l'innovation de signification.

La seconde conséquence est que la métaphore n'est pas un ornement de discours. La métaphore a plus qu'une valeur émotionnelle. Elle comporte une information nouvelle. En effet, au moyen d'une « erreur de catégorie », de nouveaux champs sémantiques naissent de rapprochements inédits. En brefs, la métaphore dit quelque chose de neuf sur la réalité. »

Paul Ricœur, *L'Herméneutique biblique*, Éditions du Cerf, 2000, p.189-194

Remarques

- Ricœur s'oppose ici à une conceptions des tropes, c'est-à-dire des figures de rhétorique, selon laquelle le discours « figuré » ne serait qu'un changement de forme du discours n'affectant pas le sens des phrases, mais permettant au mieux de le rendre plus beau, plus frappant. Il défend au contraire l'idée que toute métaphore vive produit une nouvelle signification, qui n'existait pas auparavant. C'est ce qu'il appelle « l'innovation sémantique », concept central dans sa poétique ou théorie de l'imagination. Par l'innovation sémantique le discours humain crée un espace de distanciation critique à l'égard de l'expérience prédiscursive.
- La métaphore vive ne peut pas être comprise simplement au niveau lexical, comme un mot ayant un nouveau sens, mais seulement au niveau de la phrase. Une métaphore est une « prédication impertinente ». On associe un terme relevant d'un champ sémantique à un autre terme relevant d'un autre champ sémantique. Exemple : « La nature est un temple... ». Du point de vue du langage ordinaire, c'est une « erreur de catégorie », mais la « dissonance sémantique » ainsi produite doit avoir pour effet, si elle est réussie, l'évocation d'une nouvelle image ou d'une nouvelle sensation. Notre perception de la réalité s'en trouve donc bien enrichie.
- On peut donc conclure avec Ricœur, que le langage métaphorique reste bien un acte de discours qui vise une référence, qui a prise sur la réalité. Même dans ses usages les plus poétiques, le langage ne doit pas s'enfermer dans la circularité de l'auto-référence. Il doit continuer de nous parler du monde et des choses.

TEXTE 5 : Le temps mythique

Notions du programme : Le temps ; la religion

Repères : médiat / immédiat ; transcendant / immanent ; objectif / subjectif / intersubjectif

Dans *Temps et récit*, Ricoeur explore les différentes façons dont le récit peut devenir le « gardien du temps », « dans la mesure où il ne serait de temps pensé que raconté ». Le mythe religieux offre un bon exemple d'un récit qui parvient à réconcilier le temps subjectif du vécu et le temps objectif du monde.

« C'est le temps mythique que nous retrouvons à l'origine des contraintes qui président à l'institution de tout calendrier. Il nous faut donc remonter au-delà de la fragmentation entre temps mortel, temps historique, temps cosmique – fragmentation déjà consommée quand notre méditation commence –, pour évoquer avec le mythe un grand temps qui *enveloppe*, selon le mot préservé par Aristote dans sa *Physique*, toute réalité. La fonction majeure de ce grand temps est de régler le temps des sociétés – et des hommes vivant en société – sur le temps cosmique. Loin en effet que le mythe plonge la pensée dans les brumes où toutes les vaches seraient grises, il instaure un scansion unique et globale du temps, en ordonnant les uns par rapport aux autres des cycles de durée différente, les grands cycles célestes, les récurrences biologiques et les rythmes de la vie sociale. C'est par là que les représentations mythiques ont concouru à l'institution du temps calendaire. Encore ne faut-il pas négliger, en parlant de *représentation* mythique, la conjonction du *mythe* et du *rite*. C'est en effet par la médiation du rite que le temps mythique se révèle être la racine commune du temps du monde et du temps des hommes. Par sa périodicité, le rite exprime un temps dont les rythmes sont plus vastes que ceux de l'action ordinaire. En scandant ainsi l'action, il encadre le temps ordinaire, et chaque brève vie humaine, dans un temps de grande ampleur.

S'il fallait opposer *mythe* et *rite*, on pourrait dire que le mythe *élargit* le temps ordinaire (comme aussi l'espace), tandis que le rite rapproche le temps mythique de la sphère profane de la vie et de l'action. »

Paul Ricoeur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, 1985, p.190-193.

Remarques

- *Temps et récit* explore en trois volumes les apories de la temporalité et le pouvoir du récit de reconfigurer notre expérience du temps afin de lui donner un sens humain. La description phénoménologique du temps depuis Augustin se heurte en effet à des paradoxes insondables. Le temps subjectif est incommensurable avec le temps objectif du monde. L'abîme qui sépare l'élaboration abstraite du temps cosmique et le temps vécu semble infranchissable.
- L'entreprise de Ricoeur vise à montrer que le récit fournit la médiation indispensable entre ces deux temporalités. Il inscrit le temps vécu dans le temps objectif du monde. *Temps et récit* peut alors être conçu comme une vaste poétique, inspirée par la *Poétique* d'Aristote qui voyait dans le récit le moyen de synthétiser et de mettre en ordre le divers des événements sans perdre de vue la fonction mimétique du récit, qui doit nous parler de la vie et du réel.

- Ricœur développe l'analyse aristotélicienne en proposant le concept triple *mimésis* (*Temps et récit 1*) : une expérience temporelle quotidienne qui préfigure des schèmes narratifs – par exemple dans la structure même de l'action qui se laisse décrire par le vocabulaire de l'intrigue (*mimésis I*), se trouve mise en suspens par un acte créateur de configuration (*mimésis II*), qui n'a d'autre visée que la reconfiguration de l'expérience du temps du lecteur (*mimésis III*).
- Le récit mythique abordé dans l'extrait est intéressant car il constitue une sorte d'entre-deux entre les deux grands types de récit explorés dans *Temps et récit* : le récit de l'historien et le récit de fiction. Entre la littérature qui nous offre une autre expérience possible du temps, et l'histoire qui met en ordre le divers des événements passés, il y a le récit mythique qui d'une part fonde la base calendaire du temps historique, mais d'autre part observe les mêmes caractéristiques que le récit de fiction (personnages, intrigue, etc.)

TEXTE 6 : L'identité narrative

Notions du programme : La conscience ; le temps ; le langage.

Repères : identité / égalité / différence ; objectif / subjectif / intersubjectif ; médiat / immédiat.

Dans *Temps et récit* (1983-1985), Ricœur a montré que si les récits dans lesquels nous vivons toute notre vie ont une si grande importance, c'est d'abord parce qu'ils permettent de donner un sens et une unité à notre expérience du temps, qui sinon resterait confuse, et ensuite parce qu'ils nous aident à structurer la façon dont nous comprenons notre propre identité.

« Il apparaît alors que notre vie, embrassée d'un seul regard, nous apparaît comme le champ d'une activité constructrice, empruntée à l'intelligence narrative, par laquelle nous tentons de trouver, et non pas simplement d'imposer du dehors, *l'identité narrative qui nous constitue*. J'insiste sur cette expression d' « identité narrative », car ce que nous appelons la subjectivité n'est ni une suite incohérente d'événements ni une substantialité immuable inaccessible au devenir. C'est précisément la sorte d'identité que seule la composition narrative peut créer par son dynamisme.

Cette définition de la subjectivité par l'identité narrative a de nombreuses implications. D'abord il est possible d'appliquer à la compréhension de nous-même le jeu de sédimentation et d'innovation que nous avons reconnu à l'œuvre dans toute tradition. De la même façon, nous ne cessons de réinterpréter l'identité narrative qui nous constitue à la lumière des récits que notre culture nous propose. En ce sens, la compréhension de nous-même présente les mêmes traits de traditionalité que la compréhension d'une œuvre littéraire. C'est ainsi que nous apprenons à devenir le *narrateur de notre propre histoire* sans que nous devenions entièrement *l'auteur de notre vie*. On pourrait dire que nous nous appliquons à nous-mêmes le concept de voix narratives qui constituent la symphonie des grandes œuvres telles qu'épopées, tragédies, drames, romans.

La différence est que, dans toutes ces œuvres, c'est l'auteur qui s'est lui-même déguisé en narrateur et qui porte le masque de ses multiples personnages et, parmi tous ceux-ci, celui de la voix narrative dominante qui raconte l'histoire que nous lisons. Nous pouvons devenir

Retrouvez éducol sur



narrateur de nous-mêmes à l'imitation de ces voix narratives, sans pouvoir en devenir l'auteur. C'est la grande différence entre la vie et la fiction. En ce sens, il est bien vrai que la vie est vécue et que l'histoire est racontée. Une différence infranchissable subsiste, mais cette différence est partiellement abolie par le pouvoir que nous avons de nous appliquer à nous-mêmes les intrigues que nous avons reçues de notre culture et d'essayer ainsi les différents rôles assumés par les personnages favoris des histoires qui nous sont les plus chères. C'est ainsi par le moyen des variations imaginatives sur notre propre ego que nous tentons de prendre de nous-même une compréhension narrative, la seule qui échappe à l'alternative apparente entre changement pur et identité absolue. Entre les deux reste *l'identité narrative*.

Permettez-moi de dire en conclusion que ce que nous appelons le sujet n'est jamais donné au départ. Ou, s'il l'est, il risque de se réduire au moi narcissique, égoïste et avare, dont précisément la littérature peut nous délivrer. Alors, ce que nous perdons du côté du narcissisme, nous le regagnons du côté de l'identité narrative. À la place d'un *moi* épris de lui-même naît un *soi* instruit par les symboles culturels, au premier rang desquels sont les récits reçus de la tradition littéraire. Ce sont eux qui nous confèrent une unité non substantielle mais narrative. »

P. Ricœur, « La vie : un récit en quête de narrateur », dans *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, 2008, p. 274-276.

Remarques

- Le concept d'identité narrative est l'un des concepts phares de la philosophie de Ricœur. Élaborée à la fin de *Temps et récit*, il est l'application de la fécondité du concept de récit au problème de l'identité personnelle et de la subjectivité, qui a toujours été central dans la pensée de Ricœur.
- Rejetant toute forme de philosophie idéaliste de la conscience, qui tombe dans l'illusion d'une présence immédiate de la conscience à elle-même, Ricœur a longuement exploré les théories du « soupçon » qui, dénonçant les mêmes illusions du Sujet, le réduisaient à être assujéti aux forces qui le déterminent (voir son commentaire de Freud : *De l'interprétation. Essai sur Freud*). Mais cette réduction ne pouvait pas être satisfaisante pour une pensée qui demeure édifiante et cherche à construire un sujet libre et conscient dans sa vulnérabilité même.
- Or, c'est par le biais des œuvres et de la culture que le sujet peut construire cette identité qui n'est jamais donnée. Et le récit constitue une ressource culturelle fondamentale dans cette quête.
- Un peu plus tôt dans l'article dont est issu ce texte, Ricœur avait donné deux exemples d'une reconstitution narrative de l'unité d'une vie à partir d'une diversité d'éléments hétéroclites, permettant de mieux comprendre une subjectivité. D'une part le travail du juge qui rassemble des indices et des témoignages pour reconstituer le parcours de l'accusé et sa logique. D'autre part le travail du psychanalyste qui aide l'analysant à tisser en un récit signifiant l'amas monstrueux de ses souvenirs, de ses désirs et de ses angoisses.

TEXTE 7 : Expliquer et comprendre**Notions du programme** : La science ; la vérité**Repères** : expliquer / comprendre ; principe / cause / fin ; analyse / synthèse.

Les sciences humaines naissantes à la fin du XIX^e siècle, notamment avec le sociologue allemand Wilhelm Dilthey, ont cherché à établir une séparation stricte entre leurs propres méthodes, fondées sur la compréhension des motifs de l'action humaine, et les méthodes des sciences de la nature, fondées sur l'explication des causes des phénomènes. En prenant ici l'exemple du travail de l'historien, Ricœur tente de mettre en question ce dualisme épistémologique.

« L'explication est ce qui permet de suivre à nouveau l'histoire quand la compréhension spontanée est bloquée. Cela explique que l'explication puisse se mouvoir à des niveaux de généralité, de régularité, et donc de scientificité variables, s'il est vrai que l'intentionnalité de l'historien ne vise pas à placer un cas sous une loi, mais à interpoler une loi dans un récit, afin d'en relancer la compréhension.

Tel est le jeu alterné de la compréhension et de l'explication en histoire. (...) Je dirai qu'il n'y a pas deux méthodes, la méthode explicative et la méthode compréhensive. À parler strictement, seule l'explication est méthodique. La compréhension est plutôt le moment non méthodique qui, dans les sciences de l'interprétation, se compose avec le moment méthodique de l'explication. Ce moment précède, clôture et ainsi enveloppe l'explication. En retour l'explication développe analytiquement la compréhension. Ce lien dialectique entre expliquer et comprendre a pour conséquence un rapport très complexe et paradoxal entre sciences humaines et sciences de la nature. Ni dualité, ni monisme, dirai-je. En effet, dans la mesure où les procédures explicatives des sciences humaines sont homogènes à celles des sciences de la nature, la continuité des sciences est assurée. Mais, dans la mesure où la compréhension apporte une composante spécifique – sous la forme soit de la compréhension des signes dans la théorie des textes, soit de la compréhension des intentions et des motifs dans la théorie de l'action, soit de la compétence à suivre un récit dans la théorie de l'histoire – dans cette mesure, la discontinuité est insurmontable entre les deux régions du savoir. »

Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre », dans *Du Texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, p. 201-202.

Remarques

- Ricœur a toujours porté un très vif intérêt au travail des historiens. Depuis le recueil *Histoire et vérité* (1955), jusqu'à *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000), en passant par le premier tome de *Temps et récit* (1983). Une constante de sa réflexion sur l'historiographie a été de penser la façon dont l'explication scientifique en histoire, par exemple telle que la déploie l'école des Annales, peut s'intégrer dans une compréhension de l'histoire comme récit constitué par un sujet incarné (l'historien) à destination d'autres sujets incarnés (ses lecteurs). Ricœur a toujours voulu d'un côté refuser le relativisme épistémologique et la réduction des sciences humaines à de la pure littérature ou de la pure idéologie, et d'un autre côté reconnaître qu'un positivisme pur est impraticable dans des savoirs qui s'intéressent à la compréhension de l'action humaine.

- A partir de cette exploration de l'historiographie, cet extrait esquisse une critique du dualisme épistémologique entre sciences naturelles et sciences humaines. Ou plutôt, il déplace ce dualisme. La rupture ne s'effectue pas entre expliquer et comprendre. Car en histoire aussi, il faut expliquer. Il faut « expliquer plus, pour comprendre mieux », selon la formule maintes fois répétée par Ricœur. L'explication a son univers conceptuel propre : les causes, les lois, les forces matérielles. La compréhension également : les motifs, les projets, les actions, les moyens, etc. Expliquer les causes ne s'oppose pas au fait de comprendre les actions humaines, mais permet de mieux les cerner, d'éliminer les fausses pistes.
- L'explication – seule épistémologie possible – peut alors être comprise comme un détour indispensable à l'intérieur d'une vaste herméneutique, c'est-à-dire une théorie de l'interprétation des signes par lesquels l'homme peut se comprendre lui-même.

TEXTE 8 : Le sens de la promesse

Notions du programme : Le langage ; la vérité ; la conscience ; le devoir ; la liberté

Repères : vrai / probable / certain ; persuader / convaincre ; absolu / relatif

Que signifie exactement promettre ? Et à quoi s'engage-t-on précisément quand on promet quelque chose à quelqu'un ? Enfin qu'est-ce qui peut faire la force d'une promesse ? Autant de questions auxquelles Ricœur entend répondre dans le chapitre 3 de ce *Parcours de la reconnaissance* - intitulé « La mémoire et la promesse » - qui vise à penser le concept de reconnaissance en resserrant sa polysémie autour de deux pôles : l'usage passif et l'usage actif de l'acte de reconnaissance. Dans la parole qui promet se sédimente une promesse antérieure faite à soi-même de tenir ses engagements.

« La promesse appartient à ceux des actes performatifs qui se signalent par des verbes aisés à reconnaître dans le lexique. A entendre ces verbes, il est clair qu'ils « font » ce qu'ils disent ; c'est le cas de la promesse : quand il dit « je promets », le locuteur est effectivement « engagé » à une action future. Promettre, c'est être effectivement engagé à « faire » ce que la proposition énonce². Ce que je retiens pour l'étape suivante, c'est la double caractérisation de la promesse ; le locuteur ne se borne pas à « se placer sous une certaine obligation de faire ce qu'il dit » : ce rapport est seulement de soi à soi-même. L'engagement est premièrement « envers l'allocutaire » ; c'est un engagement à « faire » ou à « donner » quelque chose tenu pour bon pour lui. Autrement dit, la promesse n'a pas seulement un destinataire, mais un bénéficiaire. C'est par cette clause du bienfait que l'analyse linguistique appelle la réflexion morale. Une remarque encore sur la définition proposée : ce à quoi le locuteur s'engage, c'est à faire ou donner, non à éprouver émotions, passions ou sentiments ; comme Nietzsche le note dans l'un de ses textes sur la promesse : « On peut promettre des actes mais non des sentiments, car ceux-ci sont involontaires³. » En ce sens, on ne peut promettre d'aimer. A la question « que peut-on promettre ? », l'analyse de l'acte illocutoire apporte une réponse limitée : faire ou donner.

2. Je cite la définition qu'en donne Vanderbeken : promettre « est le verbe d'engagement par excellence. Cependant, une promesse est un acte de discours de type engageant doué de traits assez particuliers. Premièrement, quand on promet, on s'engage envers l'allocutaire à faire ou à lui donner quelque chose en présupposant que cela est bon pour lui (condition préparatoire spéciale). Deuxièmement, une promesse n'est réussie que si le locuteur parvient à se placer sous une certaine obligation de faire ce qu'il dit. Ce mode promissif spécial d'accomplissement augmente le degré de puissance. » (Daniel Vanderbeken, *Les actes du discours*, Paris, Pierre Mardaga, 1998, p. 176)

3. Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain*, Livre II « Histoire des sentiments moraux » ; trad. fr. *Oeuvres philosophiques complètes*, t. VII, Paris, Gallimard, 1971, p.251.

La référence morale est suscitée par l'idée même de *force* impliquée dans l'analyse précédente : d'où l'énonciateur d'une promesse ponctuelle tire-t-il la force de s'engager ? D'une promesse plus fondamentale, celle de tenir parole en toutes circonstances ; on peut parler ici de « la promesse d'avant la promesse ». C'est elle qui donne à chaque promesse son caractère d'engagement : engagement envers... et engagement à ... Et c'est à cet engagement que s'attache le caractère d'ipséité de la promesse qui trouve dans certaines langues l'appui de la forme pronominale du verbe : je m'engage à... Cette ipséité, à la différence de la mêmété typique de l'identité biologique et caractérielle d'un individu, consiste en une volonté de constance, de maintien de soi, qui met son sceau sur une histoire de vie affrontée à l'altération des circonstances et aux vicissitudes du cœur. C'est une identité maintenue malgré..., en dépit de..., de tout ce qui inclinerait à trahir sa parole. Ce maintien échappe au trait déplaisant de l'obstination, lorsqu'il revêt la forme d'une disposition habituelle, modeste et silencieuse, au respect de la parole donnée. C'est ce qu'en amitié on appelle fidélité. »

Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Éditions Stock, 2004, p.191-192

Remarques

Ce qui se joue dans ce texte est emblématique de tout l'itinéraire philosophique de Paul Ricœur : chercher à se retrouver soi-même à partir d'une rencontre, c'est en même temps et fondamentalement chercher à se penser soi-même comme un autre. La rencontre, qui mobilise une dialectique entre le même et l'autre (soit porteur d'un visage soit représentant une institution) est très précisément le problème auquel se confronte Ricœur à la fois dans sa vie d'homme et en tant que penseur : la proximité avec l'autre implique de se décentrer de soi, de s'en dessaisir même, puis d'y revenir enrichi et altéré par l'expérience de vie et de pensée qui vient de se dérouler. C'est comme un moment d'exil puis de retour chez soi, de *configuration* et de *refiguration* du langage dira-t-il dans *Temps et récit*. S'il y a chez Ricoeur trois manières de rencontrer l'autre qui s'incarnent dans les verbes **traduire**, **promettre** et **reconnaître**, ce texte nous ouvre plus précisément à la deuxième : la promesse qui implique toujours une promesse d'avant la promesse nous parle de la constance d'une vie humaine qui se tient ferme sur ses principes et sur ses engagements en démontrant que les promesses du passé sont les engagements du futur : c'est ce que l'on nomme dimension fiduciaire de la fidélité.

Dans la promesse, Ricœur trouve aussi le problème du temps : cette aptitude à maintenir en dépit de la variation de la sensibilité et du temps qui use le désir et fatigue la volonté c'est précisément ce qui constitue une promesse. Le concept de temps est ce qui permet de passer du concept d'identité (pensée comme identité numérique – mêmété), jugé trop étroit, à celui de reconnaissance incluant l'idée de temporalité et permettant de passer de *l'idem* à *l'ipse*. L'ipséité c'est la promesse qui porte sur soi : c'est la promesse d'avant la promesse dont nous entretenons ce texte, la fidélité à soi qui fait que, malgré les changements, mon vouloir lui ne change pas. A la différence de la mêmété, identité biologique et de caractère de l'individu, l'ipséité est signe d'une volonté de constance à soi. Cette identité maintenue malgré tout ce qui pourrait pousser un être humain à trahir sa parole est bien une fidélité

Mais dans la promesse il y a un autre aspect essentiel à prendre en compte et que l'idée de rencontre, évoquée plus haut a d'ores et déjà posée : il n'y a pas que moi qui sois en cause. Je dois toujours tenir ma promesse vis-à-vis d'un autre qui compte sur moi et qui s'attend à ce que je tiens ma promesse. « Si bien que c'est en recevant, en recueillant si je puis dire, cette attente que l'autre a tournée vers moi que je reçois de lui la capacité de tenir ma promesse », précise Ricœur lui-même dans un très court texte sous la forme d'un entretien avec Olivier Abel, intitulé *Le tragique et la promesse*.

Retrouvez éducol sur



TEXTE 9 : L'acte de juger

Notions : La justice ; le langage ; la vérité.

Repères : en fait / en droit ; croire / savoir ; exemple/preuve ; subjectif/objectif/intersubjectif

« Juger, disons-nous d'abord, c'est trancher ; cette première finalité laisse l'acte de juger, au sens judiciaire du mot, à savoir *statuer en qualité de juge*, dans le prolongement du sens non technique, non judiciaire de l'acte de juger, dont je vais rappeler rapidement les composantes et les critères.

Au sens usuel du mot, le terme *juger* recouvre une gamme de significations majeures que je propose de classer selon ce que j'appellerai volontiers un ordre de densité croissante. D'abord, au sens faible, juger c'est opiner ; une opinion est exprimée, portant sur quelque chose. En un sens un peu plus fort, juger, c'est estimer ; un élément hiérarchique est ainsi introduit, exprimant préférence, appréciation, approbation. Un troisième degré de force exprime la rencontre entre le côté subjectif et le côté objectif du jugement ; côté objectif : quelqu'un tient une proposition pour vraie, bonne, juste, légale ; côté subjectif : il y adhère. Enfin, à un niveau plus profond qui est celui où se tient Descartes dans la *Quatrième Méditation*, le jugement procède de la conjonction de l'entendement et de la volonté : l'entendement qui considère le vrai et le faux – la volonté qui décide. Nous avons ainsi atteint le sens fort du mot juger : non seulement opiner, estimer, tenir pour vrai, mais en dernier ressort prendre position. C'est de ce sens usuel que nous pouvons partir pour rejoindre le sens proprement judiciaire de l'acte de juger.

Au sens judiciaire, en effet, le jugement intervient dans la pratique sociale, au niveau de cet échange de discours que Jürgen Habermas rattache à l'activité communicationnelle, à la faveur du phénomène central de cette pratique sociale que constitue le procès. C'est dans le cadre du procès que l'acte de juger récapitule toutes les significations usuelles : opiner, estimer, tenir pour vrai ou juste, enfin prendre position.

Paul Ricoeur, « L'acte de juger » dans *Le Juste*, Éditions Esprit, 1995, p.185-186

Remarques

Examinant avec minutie le sens des mots en philologue et en spécialiste de l'herméneutique, Ricoeur ne pouvait passer à côté de l'importance qu'il convient d'accorder au jugement. Penser c'est juger, disait Alain, au sens où toutes les étapes de la pensée sont contenues dans le verbe juger, lesquelles sont récapitulées dans ce texte. Mais selon son habitude le philosophe n'en reste pas à une dimension théorique de l'appréhension du jugement, il ouvre le jugement à son versant pratique : son incarnation en tant que jugement judiciaire dans le procès. C'est le conflit entre les personnes qui rend nécessaire la pratique de la justice exercée par un juge, lequel doit s'efforcer de bien juger, c'est-à-dire de rendre à chacun ce qui lui revient (à la victime la reconnaissance de la vulnérabilité et de sa perte d'intégrité, au coupable sa faute et sa peine) et de le faire en disant le droit.

Le projet de dire le droit s'articule à celui de rendre la justice ; c'est en ce sens premier que la pratique judiciaire se greffe nécessairement sur une éthique. Sens premier car il en est d'autres, en particulier lorsque l'on comprend l'importance de penser la visée de la justice au-delà d'une plus juste répartition des charges et des richesses et distribution des rôles comme reconnaissance des minorités sociales et culturelles, des vulnérables, ce qui amène Ricoeur à penser une solidarité et une fraternité sans limites des hommes.

Dans *Le Juste II* (« Justice et vérité »), Ricœur précise le sens qu'il faut donner à l'œuvre de justice : il s'agit de trouver **la juste distance**, (qui n'est pas sans rappeler la « bonne distance » chez les soignants. Ce parallèle avec le monde des soins, Ricœur le fait d'ailleurs dans le même ouvrage, au chapitre intitulé « Les trois niveaux du jugement médical »).

« Juste distance, milieu entre le trop peu de distance propre à maints rêves de fusion émotionnelle et l'excès de distance qu'entretiennent l'arrogance, le mépris, la haine de l'étranger, cet inconnu. » On le comprend : c'est en assurant un cadre de justice où la bonne distance s'établit entre chacun qu'une relation fiduciaire peut exister entre les membres d'une société.

TEXTE 10 : Le discours de la justice

Notions du programme : La justice ; la vérité.

Repères : persuader / convaincre ; vrai / probable / certain : exemple / preuve / croire / savoir.

Dans cet article de 1991, Ricœur tente de montrer que le phénomène de la justice est difficile à cerner, car d'un côté il doit être plus objectif et procédural que les différentes conceptions de ce qui est « bon », mais d'un autre côté il reste irréductible à la seule légalité positive, toujours contestable. Le juste doit donc toujours être le fruit d'un « jugement en situation ».

« Du point de vue logique, en effet, le discours de la justice illustre à merveille la place que tient l'argumentation, à mi-chemin – à juste distance, oserions-nous dire – entre la preuve qui contraint intellectuellement, comme en mathématiques, et l'usage sophistique du langage. Certes, dans un procès, il est demandé de fournir des preuves, des preuves matérielles et des témoignages irrécusables ; mais le procès pris dans son entier n'est pas de l'ordre de la preuve, c'est-à-dire de la nécessité logique. Et pourtant, faute de prouver en ce sens rigoureux, l'argumentation juridique n'est pas condamnée au sophisme, c'est-à-dire à cette sorte de discours qui emporte la faveur par sa puissance de plaire et de séduire, en connivence avec des passions partisans et mauvaises. Nous touchons là au point de *fragilité* que le discours judiciaire a en commun avec d'autres types de discours : le discours politique bien entendu, mais aussi celui de l'historien, de l'éditorialiste, historien du présent. Fragilité donc d'un discours qui, faute de prouver, vise néanmoins à convaincre, sans se réduire à plaire. Ce statut épistémologique, si vous me permettez cette expression un peu technique, est celui de la *logique du probable*, par quoi Aristote définissait la « dialectique » et à quoi il rattachait la « rhétorique », ou *l'art d'user d'arguments probables dans l'usage public de la parole*. Un trait remarquable de cette structure argumentative de la justice mérite réflexion : l'assaut d'arguments est en un sens infini, dans la mesure où, dans l'ordre du probable, il y a toujours place pour un « mais » – sous la forme par exemple de recours et voies d'appel à des instances supérieures. En un autre sens, il est fini, dans la mesure où le conflit d'arguments s'achève dans une décision, à savoir le *jugement* exercé dans une situation particulière. Mais, pour ne pas être arbitraire, celui-ci doit tirer sa justification de la délibération qu'il conclut et de la qualité argumentative de cette délibération.

Or, cette qualité dépend du lien qui unit *logique* et *éthique* dans l'argument. Cette éthique n'est autre que celle du *meilleur* argument, celui que *l'autre* peut entendre. Quelle formule résumerait mieux cette éthique de l'argumentation que l'antique adage : *Audi alteram partem*⁴ ? »

Paul Ricœur, « Le juste entre le légal et le bon », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Éditions du Seuil, 1991, p.194-195.

Retrouvez éducol sur



4. « Écouter l'autre partie ».

Remarques

- La justice et le politique sont des thèmes importants chez Ricœur. Il les a particulièrement explorés à la fin de son œuvre, dans les années 80 et 90, dans *Soi-même comme un autre* et dans maints articles recueillis dans *Lectures 1. Autour du politique, Le Juste I et Le Juste II*.
- Conformément à la démarche herméneutique, la théorie de la justice de Ricœur part d'une interprétation des grandes théories de la justice (Rawls en particulier) et des pratiques judiciaires concrètes, afin de construire les médiations nécessaires qui puissent tenir ensemble des exigences de prime abord contradictoires.
- Ici, c'est le débat lors du procès qui doit offrir un type d'argumentation capable de dépasser les apories de la justice, à savoir la confrontation entre l'exigence d'objectivité d'une justice formelle qui s'appuie sur des preuves, et de l'autre la singularité et la complexité d'une situation de conflit dans laquelle les individus concernés et leurs intentions ne peuvent être réduits à de simples variables.
- Ce travail de médiation par l'argumentation rencontre également ici un autre thème ricoeurien : celui de la rhétorique. Déjà dans *La Métaphore vive* (1975), Ricœur avait consacré une partie importante de son étude à la rhétorique aristotélicienne et à la façon dont Aristote, loin de condamner la rhétorique comme Platon, cherche à la normer en établissant les règles de la bonne argumentation, à mi-chemin entre la séduction sophistique et le discours scientifique. Ricœur confirme ici la force de son héritage aristotélicien : le domaine des affaires humaines n'est pas de l'ordre de la nécessité scientifique, mais il est pourtant impératif qu'il échappe au relativisme et aux purs rapports de force.

TEXTE 11 : Le procès – ses conditions et conséquences

Notions du programme : La justice ; la raison ; la liberté ; le langage
Repères : exemple / preuve ; en fait / en droit ; légal / légitime

Après ce qu'il a nommé lui-même sa « petite éthique » rédigée dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur poursuit sa réflexion sur le juste et la justice, qu'il va compiler dans *Le Juste 1* (paru aux éditions Esprit en 1995) et *Le Juste II* paru aux mêmes éditions en 2001. Il y examine en détail un certain nombre de notions sur lesquelles se fonde toute réflexion éthique comme celles de l'autorité, de la vulnérabilité et de l'autonomie, mais aussi et particulièrement de responsabilité et celle d'imputation – déjà développée dans *Soi-même comme un autre* - qui importent aussi bien dans le registre de l'éthique que dans celui de la justice.

Dans le petit ouvrage intitulé *Le juste, la justice et son échec*, et daté de 2005, Ricœur s'efforce de clarifier les forces et les faiblesses de l'ordre juridique en tant que droit positif. Il repère le cadre général dans lequel se meut cet ordre comme étant à baliser entre deux extrêmes : l'idée du juste considérée comme idée régulatrice et l'expérience de l'échec de la justice dans son incarnation judiciaire, qui ne parvient pas à troquer complètement le discours contre la violence, si ce n'est en justifiant la violence par un certain discours.

« Cette institution (celle du procès) présuppose l'émergence de plusieurs conditions structurales de tout débat : l'autorité d'un État détenteur de la violence légitime ; la constitution d'un corps de lois écrites ; l'exercice de la justice par des magistrats en position de tiers entre les parties en débat ; le recrutement de juges, à savoir des hommes comme nous, mais élevés au-dessus de nous pour trancher les conflits au terme d'épreuves qualifiantes destinées

à concourir à l'acceptabilité de la sentence. La composante essentielle est la conduite du procès en forme de débat, destiné à mettre fin à une incertitude au terme d'un affrontement d'arguments, les accès à la parole étant égaux de part et d'autre, pour que le procès soit tenu pour équitable ; vient en conclusion de ce débat, conduit comme une lutte de paroles, la sentence dont la vertu performative est celle d'une parole qui dit le droit dans une circonstance déterminée ; la sentence fait ce qu'elle dit : le plaignant est désigné comme victime et l'accusé, s'il est condamné, est désigné comme coupable. La sentence est bien nommée « arrêt » : elle met fin au procès et assigne aux parties en procès les places qui engendrent une juste distance entre la vengeance et la justice.

Mais une autre histoire commence pour le coupable condamné, qui n'est plus celle du procès, mais celle de la sanction. C'est sa justification en tant que souffrance infligée légalement, qui constitue le point aveugle de tout le système judiciaire qui, à partir de là, devient système pénal. En disant point aveugle je dis scandale intellectuel, dans la mesure où, selon moi, toute tentative de justification rationnelle de la peine et de la pénibilité de la peine paraît bien avoir échoué. »

Paul Ricœur, *Le juste, la justice et son échec*, Éditions Carnets de l'Herne, 2005 ; p.29-30

Remarques

Chacun a en tête la définition désormais célèbre de la visée éthique selon Ricœur : « Une vie bonne, avec et pour autrui dans des institutions justes ». On la trouve dans la septième étude de *Soi-même comme un autre*, incluse dans une réflexion plus large sur la philosophie du sujet. C'est dans le cadre d'une réflexion sur les institutions justes que ce texte peut être situé. S'il y est question du procès, il s'agit avant tout d'en détailler les conditions de possibilité : dire le juste pour le juge présuppose des institutions qui le permettent, soit un Etat qui possède le monopole de la violence légitime et des citoyens qui ont renoncé à faire justice eux-mêmes par la modalité de la vengeance, des lois qui cadrent les comportements et les infractions aux règles, mais aussi des normes dont il faut tenir compte et sans aucun doute une définition de la justice qui mérite d'être ajustée à chaque société, ainsi qu'à l'intérieur d'une même société à ses grandes évolutions. Des rapports entre théorie et pratique se jouent ainsi en permanence dans la justice en général et dans le procès en particulier.

Ricœur va s'attacher dans les différents textes portant sur le juste et la justice, et notamment sur le jugement judiciaire, à indiquer les limites des conceptions procédurales de l'Etat de droit. Si les Institutions sont une nécessité organisationnelle pour un Etat de droit, en particulier l'institution de justice, en ce sens qu'elles organisent la confrontation entre les différents protagonistes d'une situation particulière, le jugement qui tranche et arrête une décision - là où il est toujours possible d'interpréter et d'argumenter - expose toute vie humaine qui s'y trouve confrontée au tragique du conflit dans la vie morale qu'elle ne parvient pas à dépasser seule.

Il y a donc du sérieux (sans parler de la dimension de solennité qui se joue dans le procès lui-même) dans l'acte de juger mais aussi du tragique : le sérieux pourrait-on dire consiste en ceci qu'il s'agit de bien penser pour bien estimer ce qui est à l'œuvre dans une affaire de justice mais également de bien déployer les arguments permettant d'expliquer et de comprendre une situation (conflit, différend, délit, crime etc.) sa genèse, les motivations de chaque agent, ses conséquences et ses enjeux. Et, pour ce faire, un bon usage du langage reposant sur une maîtrise précise du sens des mots est essentiel. L'apprentissage de l'argumentation se donne à lire ici comme essentiel, au cœur de l'exercice du jugement.

Mais il est aussi question de tragédie : d'une part parce que le juge, dans sa position d'autorité prendra une décision qui aura des conséquences sur la vie d'une ou de plusieurs personnes et que cette décision signera un arrêt dans le processus d'interprétation des comportements et paroles des différents protagonistes de l'affaire, alors même qu'il est toujours possible d'interpréter sans fin. D'autre part, car il s'agit de toujours tenir compte de la visée éthique du jugement, laquelle se joue pour l'institution de justice dans une tension entre la force des lois à appliquer et la prégnance des normes à évaluer, et, pour le juge, dans la double finalité d'édicter une sentence qui n'exclut de la société ni la victime ni le coupable.

TEXTE 12 : La justice et la violence

Notions du programme : la justice ; la vérité ; le langage.

Repères : expliquer/comprendre ; hypothèse/conséquence/conclusion/ ; identité/égalité/ différence ; légal/légitime ; objectif/subjectif/ intersubjectif ; persuader/convaincre ; vrai/ probable/certain.

« Pourquoi, en effet, ne pouvons-nous pas nous arrêter à ce que nous avons appelé la finalité courte de l'acte de juger, à savoir mettre un terme à l'incertitude ? Parce que le procès lui-même n'est que la forme codifiée d'un phénomène plus large, à savoir le conflit. Il importe donc de replacer le procès, avec ses procédures précises, sur l'arrière-plan d'un phénomène social plus considérable, inhérent au fonctionnement de la société civile et situé à l'origine de la discussion publique.

C'est bien jusque-là qu'il faut aller : derrière le procès, il y a le conflit, le différend, la querelle, le litige ; et à l'arrière-plan du conflit il y a la violence. La place de la justice se trouve ainsi marquée en creux, comme faisant partie de l'ensemble des alternatives qu'une société oppose à la violence et qui toutes à la fois définissent un État de droit. Dans *Lectures I*, je rends hommage à Eric Weil qui place en introduction à son grand ouvrage *Logique de la philosophie*, une longue méditation sur le rapport entre discours et violence. D'une certaine façon, les opérations auxquelles nous avons fait allusion, depuis le délibéré jusqu'à la prise de décision, jusqu'à l'arrêt, manifestent le choix du discours contre la violence.

On ne mesure pleinement la portée de ce choix contre la violence et pour le discours que si l'on prend conscience de l'ampleur du phénomène de la violence. On aurait tort de réduire la violence à l'agression, même élargie au-delà de l'agression physique- coups, blessures, mort, entrave à la liberté, séquestration, etc. ; il faut encore tenir compte de la plus tenace des formes de la violence, à savoir la vengeance, autrement dit la prétention de l'individu à se faire justice à lui-même. Au fond la justice s'oppose non seulement à la violence tout court, ainsi qu'à la violence dissimulée (...), mais aussi à cette simulation de la justice que constitue la vengeance, l'acte de se rendre justice à soi-même. En ce sens, l'acte fondamental par lequel on peut dire que la justice est fondée dans une société, c'est l'acte par lequel la société enlève aux individus le droit et le pouvoir de se faire justice à eux-mêmes – l'acte par lequel la puissance publique confisque pour elle-même ce pouvoir de dire et d'appliquer le droit ; c'est d'ailleurs en vertu de cette confiscation que les opérations les plus civilisées de la justice, en particulier dans la sphère pénale, gardent encore la marque visible de cette violence originelle qu'est la vengeance. A bien des égards, la punition, surtout si elle conserve quelque chose de la vieille idée d'expiation, demeure une forme atténuée, filtrée, civilisée de la vengeance. »

Retrouvez éducol sur



Paul Ricoeur, *Le Juste*, « L'acte de juger », Éditions Esprit, 1995 ; p.189-190.

Remarques

Comment et pourquoi la justice qui se fixe pour objectif de mettre fin à la violence dans les rapports humains en vient-elle nécessairement à user de la violence et sous quelle formes précises est-elle habilitée à le faire ? Partant d'un paradoxe entre langage et violence qui le conduit à rendre hommage au travail d'Éric Weil en la matière, Ricœur montre que s'opposer à la spirale de la violence va conduire à l'obligation d'instituer une justice dans toutes ses modalités structurales : cours, tribunaux, juges et à l'exigence de justesse dans toutes les étapes du jugement.

Enlevant aux citoyens le pouvoir de se faire justice eux-mêmes, la puissance publique crée l'institution de justice comme un tiers nécessaire pour résoudre les conflits entre eux, par l'énoncé d'une sentence qui s'impose à tous ; et si ce qui vaut arrêt est contestable, c'est seulement par des voies légales et des recours limités que cette contestation peut s'exprimer.

Mais si le texte semble n'ouvrir qu'à la dimension formelle de l'exercice de la justice, il contient en réalité en germe bien plus que cela : d'une part il garde comme en écho l'idée posée en amont de l'obligation de l'accueil de chaque partie – *audi alteram partem*, – et partant de l'idée d'hospitalité qui hante mal l'Institution. D'autre part, il ouvre sur l'échec de la justice que Ricœur reçoit comme un scandale et qui se traduit par le retour de la violence dans l'application de la sentence en milieu carcéral.

Le tragique à l'œuvre dans l'opération du jugement judiciaire que nous évoquions plus haut se redouble alors : la justice échoue bien souvent dans sa visée éthique à établir la juste distance et à dépasser le « simulacre de justice que constitue la vengeance ». Il y a là un authentique scandale que Ricœur va chercher à expliciter : si le droit pénal représente une des conquêtes les plus remarquables de la rationalité, écrit-il dans ce même ouvrage, il échoue à ne pas ajouter la violence (de la peine infligée) à la violence (du discours prononcé). Si même dans la tragédie grecque on voit très tôt que « la fureur des Érinyes doit se convertir en bienveillance », pourquoi donc la coupure avec la violence qui s'exprime par l'institution du procès, ne marque-t-elle pas un retour en arrière rendu impossible avec la violence ? « Toute tentative de justification rationnelle de la peine et de la pénibilité de la peine » a-t-elle vraiment échoué ? C'est, entre autres, sur ces points et questions que *le Juste*, *le Juste II* et *Le juste, la justice et son échec* nous éclairent.