Ricœur : philosophe du milieu

Ricœur, philosopher of the middle, in the middle

Ricœur: ein Philosoph des Milieus und Milieus

Jean-Paul Resweber

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2504>

DOI : [10.4000/leportique.2504](https://doi.org/10.4000/leportique.2504)

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 11 février 2011

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jean-Paul Resweber, « Ricœur : philosophe du milieu », *Le Portique* [En ligne], 26 | 2011, document 1, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 26 avril 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2504> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.2504>

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2021.

Tous droits réservés

Ricœur : philosophe du milieu

Ricœur, philosopher of the middle, in the middle

Ricœur: ein Philosoph des Milieus und Milieus

Jean-Paul Resweber

- 1 La philosophie de Paul Ricœur mérite d'être fréquentée à plus d'un titre. D'abord, parce qu'elle est le fruit d'une démarche originale : Ricœur entend *faire* de la philosophie, c'est-à-dire retraverser, reprendre, réinterpréter les thèses d'Aristote, de Platon, de Rousseau, de Nabert, de Husserl, de Heidegger, de Gadamer, pour répondre à des questions anthropologiques, épistémologiques, éthiques et politiques. Il *fait* de la philosophie parce que, à ses yeux, la philosophie s'intéresse au plus haut point à l'action humaine, à l'agir humain sous tous ses aspects, mais aussi et surtout au *sujet* de cette action et de cet agir. Ensuite, il mène sa recherche en dialoguant non seulement avec les philosophes, mais aussi avec les autres disciplines, notamment avec les sciences sociales, la psychanalyse, le droit, la linguistique, la littérature, la théologie. Enfin, parce que P. Ricœur a conscience que faire de la philosophie en réfléchissant sur le sens de l'action humaine et en dialoguant avec des prises de position différentes, sinon opposées, cela ne saurait se réaliser sans conflit. Au lieu de réconcilier les thèses, de façon superficielle, selon un prêt-à-penser dialectique, il commence par les radicaliser jusqu'à ce qu'elles apparaissent comme étant antinomiques. Car c'est le paradoxe qui donne à penser. S'il ne se réduit pas, en effet, à une opposition logique, c'est qu'il fait signe vers un milieu-tiers de résolution non encore déployé. Philosophe, *partenaire* – terme qu'il affectionne – de l'action et de la culture, P. Ricœur est un penseur du milieu entendu non seulement au sens de la *mesôtes* aristotélicienne, mais au sens de la médiation, de l'espace dialogique, du milieu de vie et d'habitation (*Lebenswelt*), enfin du milieu entendu comme espace éthique et politique.

I. Le milieu intertextuel

- 2 Le milieu, au sens de la médiation, s'ouvre dès que l'on fait parler, en les déchiffrant, les signes, les symboles, le langage, la métaphore : autant de déterminations que met en œuvre le texte et, de façon privilégiée, le récit. Il délivre un espace d'écoute et de

rencontre entre le lecteur-interprète du texte et le geste de l'interprétation qui préside à son éclosion. C'est le milieu, au sens d'écart ouvert par l'herméneutique, qui sert à Ricoeur de medium de pensée.

- 3 1. L'art d'interpréter que Ricoeur met à l'épreuve dans sa théorie des symboles et dans sa théorie du texte prend sa source dans deux lieux : *l'exégèse et la phénoménologie*. L'exégèse, qui est la science de l'interprétation de la Bible, prend appui sur ce qu'on a appelé les quatre sens de l'Écriture. Noué au sens littéral du texte, il y a le sens allégorique, dit figuré – car la signification d'un personnage, par exemple, est à chercher dans un autre personnage dont il est la figure (Adam est la figure de l'Homme Nouveau qu'est le Christ, Nouvel Adam) –, mais ces deux sens font le lit de deux autres sens : le sens anagogique ou moral qui exprime des règles de vie et le sens spirituel ou mystique qui parle au cœur du lecteur. On le voit, ces quatre sens qui se croisent dans l'exégèse donnent vie au monde du texte, en l'inscrivant dans un milieu inter-médiaire dégagé par l'interprétation.
- 4 C'est le geste herméneutique de l'exégèse que Paul Ricoeur va *croiser avec celui* de la phénoménologie. On peut s'étonner de cette opération, qualifiée par l'auteur de « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie ». Mais une telle greffe a tout lieu de « prendre », pour deux raisons. La phénoménologie, on le sait, préconise le retour aux choses, car elle en appelle à la visée intentionnelle qui fait naître les choses à la conscience. Or, le texte est lui-même une chose, selon une expression de Hans-Georg Gadamer que reprendra Ricoeur. Mais il faut aussitôt ajouter que le geste de retour aux choses est aussi celui d'un questionnement à rebours qui refait le chemin de la genèse de la conscience. Il existe donc une herméneutique spécifique à la méthode de la phénoménologie qui repose sur la partition du montrer/cacher, dévoiler/voiler, décrypter/crypter.
- 5 2. C'est la rencontre avec Gadamer et avec Heidegger qui a permis à Ricoeur de fonder son herméneutique sur la *compréhension*. Chez Heidegger, la compréhension qui, avant d'être un acte spécifique, définit une capacité de l'existence de l'homme, ne saurait se réaliser sans s'arc-bouter sur une impression primitive, celle qui provient de ce que nous sommes affectés par le monde, et sans s'exprimer dans le discours. En clair, nous ne comprenons les choses que si nous sommes à même de les dépasser en disant les diverses manières dont elles nous affectent. C'est de ce modèle de la compréhension que Gadamer et, à sa suite, Ricoeur vont faire, non sans l'infléchir, le principe de leur herméneutique. Comprendre, c'est comprendre le sens d'un texte dont, en dépit de la distance qui nous sépare de lui, nous recevons le message sur la base d'un sentiment d'appartenance au monde dont il témoigne. Comprendre, c'est pouvoir interpréter la chose-texte, selon l'expression de Gadamer, à partir des effets qu'elle produit sur la conscience (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). L'herméneutique nous permet de faire anamnèse de notre milieu de vie, milieu qui est aussi celui de notre devenir.
- 6 Mais P. Ricoeur, fidèle à Heidegger, reprend le modèle de Gadamer en le corrigeant sur trois points. D'abord, la compréhension nous ouvre au texte en anticipant nos possibilités d'existence. À la chose du texte se trouve substitué le monde du texte qui se déploie devant nous. Ensuite, P. Ricoeur se refuse à séparer l'explication de la compréhension, la recherche de la cause de celle du sens, à la manière de Dilthey. Enfin, il récusé la notion de « fusion des horizons », dans laquelle Gadamer voit l'aboutissement de l'herméneutique. Interpréter ne consiste pas à opérer un fondu-enchaîné entre l'horizon du lecteur et celui du texte : c'est avant tout ouvrir l'homme

au monde de ses possibilités, en lui permettant de s'anticiper. Le monde du texte s'inscrit dans la marge du texte, dans l'écart délivré par l'interprétation, écart qui est l'ébauche d'un milieu.

- 7 3. L'herméneutique obéit, selon P. Ricoeur, à une *triple dialectique* : celle de l'appartenance et de la distance, celle de l'explication et de la compréhension, enfin celle de l'archéologie et de la téléologie. La première logique prend acte de la distance qui sépare le contexte du texte à interpréter et de notre monde vécu, mais, en même temps, de l'appartenance du sujet interprétant aux questions radicales dont le texte reste le vivant témoignage, questions qui concernent les possibilités de son existence. C'est ce milieu, situé entre appartenance et distance et circonscrit par le lecteur-interprète, qui constitue le monde du texte.
- 8 Mais cette logique en appelle à une autre : celle de l'explication et de la compréhension. L'interprète ne saurait comprendre le sens du texte, c'est-à-dire extraire la question du texte, sans se heurter à une certaine opacité provenant du contexte et du langage propres au texte. Il convient donc de lever cette opacité en recourant à l'explication scientifique fournie par l'histoire, la géographie, la philologie, la linguistique. On le voit, l'explication a pour fonction de se présenter comme une propédeutique à une juste compréhension, en exerçant une fonction critique des conditions langagières, historiques et sociales qui ont présidé à l'émergence de la question. À sa façon, elle réduit la distance, en nous introduisant dans une culture inconnue, dans une langue étrangère et dans une époque éloignée et prévient toute compréhension distordue, anachronique et précipitée du texte. Il s'agit d'expliquer pour mieux comprendre. Grâce à la médiation de l'explication, nous passons d'une compréhension naïve à une compréhension éprouvée.
- 9 La troisième logique, enfin, celle de l'archéologie et de la téléologie, englobe les deux précédentes. L'archéologie nous renvoie, en effet, à l'explicitation critique du passé dont elle analyse les causes profondes, inconscientes, latentes. Elle recouvre la démarche analytique de ceux que Ricoeur a appelés les maîtres du soupçon : Nietzsche, Freud, Marx. Mais elle demeure inopérante si elle n'est intégrée à la téléologie qui inscrit ces lectures critiques dans un espace de finalités qui leur donnent sens et consistance, comme l'ont fait Hegel, Jaspers et Nabert. Ainsi, est-ce dans le mouvement progressif du sens que le lecteur est amené à lever les symptômes du passé. L'herméneutique archéologique saisit les traces d'un destin : métaphores mortes et sédimentées, mais l'herméneutique téléologique transforme ces traces en des figures inédites, en des métaphores vives témoignant de l'impertinence du sens que trace notre devenir.

II. Le milieu interdisciplinaire

- 10 1. Ricoeur va donner à sa démarche herméneutique une dimension nouvelle en la transposant du champ du texte dans le champ des disciplines qui étudient les divers aspects de l'action humaine. Il peut dès lors considérer que *chaque discipline est une approche interprétative* d'un même objet : l'agir humain. Mais il ne saurait se contenter de cette démarche pluridisciplinaire qui a l'indéniable avantage de relativiser la prétention de chaque discipline à la vérité. Il préconise, en effet, une démarche interdisciplinaire qui se caractérise de deux façons. D'une part, il considère chaque discipline comme étant une méthode d'accès à la vérité dans la perspective développée

par Gadamer. Mais, si ces diverses méthodes sont, *a priori*, complémentaires, elle ne sauraient pour autant provoquer des avancées de savoir et des découvertes probantes. Il est donc nécessaire de radicaliser la perspective qu'elles adoptent sur une question donnée, pour les mettre en opposition les unes aux autres. Ainsi, l'interdisciplinarité est-elle, pour Ricoeur, un combat de méthodes (*Methodenstreit*), un conflit d'interprétations. Elle se réalise, en effet, dans la mise en perspective de paradoxes qui opposent soit deux thèses d'une même discipline (Freud et Hegel sur la conscience), soit deux disciplines sur une même thèse (l'état de nature selon Rousseau et la position originelle selon John Rawls). Ce n'est pas en bricolant un consensus réducteur que Ricoeur s'emploie à sortir de ces antinomies, mais c'est en les aggravant, en les dramatisant, afin qu'elles dévoilent la question occultée qui nourrit l'affrontement.

- 11 Mais il faut, d'autre part, préciser que c'est du lieu même de la philosophie conçue comme herméneutique critique que Ricoeur entre en dialogue avec la linguistique structurale, les thèses de l'historien P. Veyne sur l'impérialisme ou celles de F. Braudel sur le découpage des temporalités en histoire, avec la sociologie constructiviste de L. Boltanski et L. Thévenot, avec l'interprétation en psychanalyse... Mais il ne faudrait pas en déduire que la philosophie s'érige pour autant en discipline normative, puisque c'est à la faveur de la méthode herméneutique que se réalise cette confrontation. Or, une telle méthode engage une reformulation corrective des thèses, aussi bien celles défendues par la philosophie que par les autres disciplines, notamment les sciences humaines.
- 12 Avant d'illustrer cette démarche par quelques exemples, soulignons que le conflit des méthodes ou des interprétations, en arrachant les savoirs à leur clôture disciplinaire, pour les *faire parler*, ouvre un milieu interculturel qui se restructure en fonction des espacements constitués par les refigurations de ces mêmes savoirs. Ainsi, l'interdisciplinarité explicite-t-elle une logique spécifique, celle d'une concordance discordante des savoirs, réglée par les paradoxes de la distance et de l'appartenance, de l'explication et de la compréhension, de l'archéologie et de la téléologie. On le comprend aisément, cet accord-discordant ne cesse de se déplacer et de se recomposer. Il atteste que le milieu interculturel aménagé et réaménagé par l'interdisciplinarité est moins un espace commun qu'un nouvel espacement, précaire et provisoire, aménagé dans le champ d'une discipline, par l'intrusion de notions et de méthodes importées d'autres disciplines.
- 13 2. Venons-en aux exemples du traitement herméneutique mené par P. Ricoeur au titre de l'interdisciplinarité et, illustrons-le, au passage, par le débat que ce dernier engage avec le structuralisme aussi bien sur le terrain de la linguistique que sur celui de l'anthropologie culturelle. Dans le *Conflit des interprétations* (1969), P. Ricoeur consacre deux articles à l'examen critique du structuralisme linguistique : *Structure et herméneutique* et *La structure, le mot, l'événement*¹. Sans emprunter les deux directions de la critique, on peut souligner deux idées-forces. La première prend acte de ce que, si le langage peut être considéré comme un système différentiel de signes, il ne saurait se réduire exclusivement à cette conception car, d'une part, il est un acte de discours, qui s'emploie à « dire quelque chose de quelque chose »² et, d'autre part, le signe n'est pas seulement l'élément d'une structure, mais il est aussi ce qui fait signe et donc ce qui fait sens. Ainsi, le discours qui articule les mots dans la phrase opère la conversion incessante de la structure en événement.

- 14 La seconde direction s'inscrit dans la critique que P. Ricoeur adresse à l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss. L'analyse structurale des mythes présuppose une intelligence herméneutique qui nous renvoie à la métaphorique des symboles, c'est-à-dire à l'opération de translation, réalisant « le transfert du visible à l'invisible par le truchement d'une image empruntée aux réalités sensibles »³. Mais, inversement, cette même intelligence herméneutique, ne saurait s'exercer « sans le relais d'une économie, d'un ordre, dans lequel la symbolique signifie »⁴. Et Ricoeur de conclure : « Dès lors la compréhension des structures n'est pas extérieure à une compréhension qui aurait pour tâche de *penser* à partir des symboles ; elle est aujourd'hui l'intermédiaire nécessaire entre la naïveté symbolique et l'intelligence herméneutique »⁵.
- 15 Ainsi, le structuralisme est-il reconnu de plein droit comme étant une forme d'explication qui répond à deux exigences essentielles. La première consiste à ruiner toute compréhension immédiate : naïve, psychologisante, positiviste. La seconde consiste à servir à la fois de point de départ et de médiation à la reprise herméneutique du sens. De point de départ, car le sens ne se réduit pas au jeu des différences entre les structures et les signifiants, car il est le lieu de l'anticipation et de la recollection des possibilités de l'être humain⁶. De médiation, car l'explication structurale, une fois engagée dans le processus de compréhension, ne cesse de rétroagir sur lui, car elle y est intégrée comme une instance de refiguration incontournable.
- 16 Appliqué à l'*histoire*, considérée comme une herméneutique matricielle, le modèle narratif s'en trouve conforté dans sa pertinence. La double logique de l'explication articulée à la recherche des lois et des causes et de la compréhension portant sur la signification de l'événement s'y trouve naturellement convoquée. Mais Ricoeur décèle un troisième terme, qu'il appelle la causalité narrative et qui fait le lien entre la causalité explicative et la compréhension du sens de l'histoire. Il veut ainsi signifier que le récit lui-même se présente comme une recherche explicative, en mobilisant les agencements spécifiques de la mise en intrigue. Ce type de causalité rejoint ce que M. Weber appelle l'imputation causale singulière lorsque, par exemple, il impute à l'éthique protestante une fonction essentielle dans la genèse du capitalisme. On le comprend, cette catégorie particulière de causalité par imputation ne peut être établie qu'au prix d'un détour par la fiction. Elle implique, en effet, que l'on rende compte d'un événement donné en opposant à ce dernier la construction imaginaire d'un cours événementiel différent dont on va peser les conséquences probables en les comparant aux conséquences réelles de l'événement étudié.
- 17 Si nous passons du versant de l'explication à celui de la compréhension, nous voyons que P. Ricoeur procède de la même manière. Il appuie ici l'interprétation sur deux éléments déterminants : celui de la subjectivité de l'historien et celui des traces ou archives⁷. Comme l'a montré Marc Bloch, mais aussi bien d'autres historiens comme Michel de Certeau, c'est en mobilisant sa subjectivité, non celle qui comprend l'événement en fonction de ses préférences, de ses goûts et de son caractère, mais la subjectivité opératoire, érigée en organe de l'interprétation, que l'historien est capable de rendre compte de ce qui l'« interpelle ». Or, ce qui peut interpeller l'historien, ce sont les effets ou les traces du passé qui persistent dans le présent, car les traces tiennent lieu du passé dans le présent et signifient le passé sans pour autant le faire apparaître. Certes, ces divers éléments peuvent être objectifs et repérables, mais ils sont aussi et surtout subjectifs : ils se présentent comme les traces de traces ou, pour parler comme Gadamer que reprend Ricoeur, comme les marques dans les consciences des effets de

l'histoire. On le voit, P. Ricœur ne cesse d'étayer son modèle, en braconnant des catégories provenant notamment de la sociologie, pour rendre compte de la causalité explicative historique.

- 18 En passant de l'histoire à la *sociologie*, le dialogue rencontre des résistances provenant du paradigme du texte appliqué à l'action sociale ⁸. S'en tenant à la perspective de la sociologie compréhensive, P. Ricœur entend montrer, non sans difficulté, qu'il est possible de déterminer le sens d'une action en examinant d'abord le langage propositionnel qui en esquisse le plan ou le projet, puis la réalisation ou le moment d'autonomisation de l'action qui, en se posant, tend à échapper à ses auteurs, enfin l'écart existant entre l'intention initiale de l'auteur et la signification de l'action, écart qui fait de l'action une œuvre offerte à d'autres reprises. Certes, un tel schéma qui postule que l'action soit lisible comme un texte reste étroit, même si on l'applique à des actions concertées. Ricœur a beau compléter ce dispositif en fondant l'interprétation de l'action sur l'implication de l'observateur, comme dans le cas de la sociologie participante, menée notamment par Goffman dans les hôpitaux psychiatriques, il se heurte néanmoins à un champ de la sociologie qui résiste à cette modélisation. C'est pourquoi il complète l'approche compréhensive de la sociologie illustrée par Weber par l'approche phénoménologique d'A. Schütz, selon laquelle les faits sociaux sont des « choses », au sens husserlien et qui, en conséquence, peuvent être validement interprétés à partir d'une visée intersubjective et non à partir d'une visée exclusivement narrative.
- 19 La sociologie de l'action de P. Ricœur est prisonnière d'un schéma trop étroit : l'action sensée, considérée comme un texte (1970) ⁹, risque d'être assimilée à un objet figé, d'être abstraite du contexte social et de ne plus faire événement. Aussi, lorsqu'il aborde la sociologie des institutions, P. Ricœur abandonne le paradigme du texte pour lui substituer celui des processus intersubjectifs. Si c'est un même monde qui est visé par l'intentionnalité, il est alors possible d'échanger les points de vue selon lesquels chacun appréhende cette visée commune. Si, par ailleurs, le « je » est aussi un autre pour les autres, il est alors possible de réaliser ces échanges dans une communauté d'hommes réels qui peuvent être assimilés à des personnages de degré supérieur. En fondant l'institution sur un agir ensemble, Ricœur qui, là encore, suit Weber, désubstantialise l'institution qui ne saurait être assimilée à un institut. L'institution circonscrit un milieu de vie.
- 20 Le débat que P. Ricœur ouvre avec la *psychanalyse* est peut-être plus contestable que celui qu'il mène avec la sociologie. Il tourne autour de deux objectifs complémentaires ¹⁰. Le premier vise à montrer que l'énergétique freudienne en appelle, mais sans parvenir à la développer, à une herméneutique, puisque l'interprétation des symptômes, des rêves, des lapsus et des jeux de mots, comme celle des associations libres, est la règle commune à la théorie et à la pratique analytiques. Le second objectif, plus vaste, intègre le premier. Le champ de la psychanalyse est, en effet, celui d'une archéologie où l'anamnèse est supposée ramener à la conscience les traces inscrites dans l'inconscient, au double titre de représentations de mots et de représentations de choses. Or, cette archéologie analytique a besoin, pour prendre tout son sens, d'être reprise dans le processus d'une téléologie qui se présente comme étant le projet d'une herméneutique globale. On ne saurait contester le fait que Freud a tenté d'articuler l'énergétique de l'inconscient dont témoigne la seconde topique, celle du ça, du surmoi et du moi, à une herméneutique de l'inconscient constitué de premiers écrits

(*Niederschriften*), de représentations et de rejets de pulsions refoulées. Mais l'on est en droit de s'interroger sur trois points majeurs. D'abord, même si l'on admet que la psychanalyse est une herméneutique spécifique, on ne voit pas pourquoi celle-ci aurait besoin, pour se réaliser, d'être relayée par une herméneutique plus large. On connaît les critiques acerbes de Lacan à l'endroit de la « machine herméneutique » qui absorbe et résorbe l'interprétation de la psychanalyse.

- 21 Mais le point crucial du débat concerne le statut de l'interprétation, celui de l'inconscient et de la pratique analytique. Dans le premier chapitre du séminaire intitulé *Les Concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964) ¹¹, Lacan vise implicitement Ricoeur en opposant herméneutique et interprétation. L'herméneutique se déploie dans l'espace phénoménologique de la monstration et de la dissimulation. Or, ce modèle méconnaît la nature de l'inconscient, car certaines pulsions n'y ont pas de représentations susceptibles de passer la rampe de la conscience. Mais, aussi et surtout, comme le souligne Lacan, la psychanalyse est une *praxis* fondée sur le transfert. Pour ces deux raisons tenant aussi bien aux résistances de l'inconscient qu'au praticable transférentiel, on ne peut assimiler l'interprétation analytique qui est une lecture ou une écoute des effets de l'inconscient à une herméneutique qui est une relecture ou une reprise discursive visant à totaliser le sens, bref qui peut être assimilée au métalangage de l'interprétation. On peut même opposer transfert et intersubjectivité : le propre du transfert est de déconstruire l'intersubjectivité pour libérer la possibilité d'une écoute quasi charnelle des effets de l'inconscient.

III. Milieu intersubjectif

- 22 P. Ricoeur reprend à Husserl la problématique du *monde de la vie* (*Lebenswelt*). Cette notion se situe au carrefour de la notion linguistique de *milieu de la langue* développée par W. von Humboldt et de la notion éthologique du milieu de vie élaborée par J. von Uexküll. Selon von Humboldt, en effet, la langue découpe le monde selon deux paramètres : celui de la vue du monde (*Weltansicht*) qui se trouve circonscrite par les modalités et les modulations de la langue, d'une part, et, d'autre part, celui de la vision du monde (*Weltanschauung*) qui définit les contenus et les valeurs du monde ainsi discours. D'une certaine façon, la langue cadre et tisse le monde pour en faire un milieu de vie. J. von Uexküll, de son côté, applique la notion de milieu au *monde de l'animal*. C'est, en effet, en fonction d'une logique en boucle où les affects perceptifs suscitent les actions utiles à la survie de l'animal, actions qui rétroagissent sur les affects pour les renforcer ou les déplacer, que ce dernier se construit un milieu de vie en cadrant et recadrant un environnement de soi indéfini.
- 23 Husserl, en appliquant à l'homme la notion de milieu de vie, change la signification de ce terme. C'est, en effet, le regard de la conscience intentionnelle qui découpe, intuitivement, un monde dans le monde. Mais ce regard est avant tout intersubjectif, croisé qu'il est par le regard d'autrui. Ce qui signifie que le monde que je perçois est depuis toujours perçu par autrui. En langage sartrien, on peut dire que le regard d'autrui me précède et que c'est à travers ce regard que je perçois le monde. Le milieu me re-garde au double sens du terme.
- 24 Husserl mène de front deux interprétations de l'intersubjectivité qui composent l'assise du monde vécu. Dans le chapitre 5 des *Méditations cartésiennes*, il montre qu'autrui fait partie de la constitution de l'*ego* à chaque niveau de l'intentionnalité repris par Paul

Ricoeur : au niveau empirique de la perception, autrui m'est « apparié » sur le mode de l'empathie comme un autre moi-même (*Paarung, Einfühlung*) ; au niveau imaginaire, il est aussi représenté sur le mode d'un transfert analogique ; enfin, au plan symbolique de l'histoire, on peut dire qu'il partage avec moi une visée relevant du langage et de valeurs communes, une visée signitive et axiologique. On le conçoit, ces trois niveaux ou modalités de l'intentionnalité expriment trois manières d'appréhender le corps (*Leib*) d'autrui. Le tardif texte de la *Téléologie universelle*¹² fait état d'une intentionnalité charnelle, voire sexuée, éveillée par la présence du corps d'autrui. Il serait intéressant de mettre cette intentionnalité pulsionnelle qui me livre pour ainsi dire une impression originaire du corps d'autrui, en corrélation avec l'intentionnalité matérielle ou hylétique, intentionnalité sans forme qui, dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* (1905), me livre l'impression originaire du temps. Le statut de l'*alter ego* n'est pas si simple : tantôt compagnon du milieu de vie, tantôt principe signifiant de ce même milieu.

- 25 Prenant acte de l'articulation du milieu de vie à l'intentionnalité et de son enracinement dans l'intersubjectivité, P. Ricoeur analyse les transformations qu'on est en mesure de lui imposer, dès qu'on lui applique les trois *mimesis* qui règlent la marche du récit. Il s'agit là encore d'un nouveau pari herméneutique qui vise à appliquer à l'espace le modèle de la temporalité narrative¹³. Dans cette perspective, le monde de la vie (*Lebenswelt*) dessine, sur le mode de la préfiguration, les contours de notre habiter fondamental. Cette spatialité première est circonscrite, dans l'espace de la *géométrie*, par les potentialités du corps propre. Mais elle doit, pour être habitable, être *géographiquement* (*gê-graphiein*) inscrite dans un territoire. Cette inscription se trouve réalisée par la construction architecturale qui fait office de configuration. Or, cette configuration ne consiste pas seulement à délimiter un territoire, mais aussi et surtout à l'aménager en un milieu habitable qui tient compte de l'environnement, des bâtiments et de la ville. Enfin, le milieu construit est destiné à des usagers qui vont l'aménager et le réaménager sans fin. Telle est l'étape de la refiguration où la construction se trouve sans cesse retravaillée au rythme des usages, des besoins et des rêves de l'homme. P. Ricoeur nous propose ainsi une herméneutique du « milieu de vie » en partant du modèle d'une archi-texture. Le milieu de vie, c'est, au plan de la préfiguration, notre manière corporelle d'être au monde. Au plan de la configuration, il est l'espace habitable parce que inscrit (*géo-graphique* signifie inscription dans un territoire) et construit. Enfin, au plan de la refiguration, il est l'espace habité, « réhabilité », redistribué et remodelé.
- 26 On comprend que le milieu, quel que soit le plan où on le définit, exprime la dialectique de l'habiter qui est celle de l'espace et de l'espacement, de l'abri et du déplacement, du lieu et de l'intervalle, de l'intériorité et de l'extériorité.

IV. Le milieu éthico-politique

- 27 Paul Ricoeur nous propose une éthique qui donne au terme « milieu » une acception plus large et le décline selon deux significations majeures : celle de juste milieu au sens aristotélicien et celle de milieu interlocutoire.
- 28 1. L'*éthique* qui définit la visée d'une vie bonne dans des institutions justes, est à distinguer de la morale qui insiste sur les normes à respecter. Or, cette visée, comme les normes qui la délimitent, cherche à définir un juste milieu (*mesôtes*) situé entre deux

extrêmes. C'est donc bien encore dans un milieu ouvert par un paradoxe que P. Ricoeur cherche à tracer la ligne du juste milieu. Mais il serait erroné de penser que ce juste milieu relève d'un compromis, encore moins d'une compromission. Il est, en effet, selon le mot d'Aristote, un sommet (*acrôtes*), car il exprime non seulement le principe d'une vie bonne, mais aussi l'exigence même de sa mise à l'épreuve.

- 29 Cette interprétation d'Aristote est, on s'en doute, d'inspiration kantienne. Le juste milieu est digne de respect, car il fait loi, puisqu'il régule les valeurs de la vie. On le perçoit, Ricoeur le situe dans un milieu délimité par la téléologie aristotélicienne et par la déontologie kantienne. D'un côté, il montre que la téléologie aristotélicienne de la vie bonne exige des règles dont l'étalon est la justice, entendue au double sens de la justesse juridique et de l'ajustement équitable¹⁴. D'un autre côté, il montre que la déontologie kantienne de la loi contient une téléologie implicite : celle des fins inhérentes à la bonne volonté. Les deux valeurs de référence sont bien, selon Ricoeur, la justice et le respect et c'est finalement dans un juste milieu entre ces deux pôles axiologiques qu'il inscrit son éthique. Or, ce juste milieu qui recouvre aussi celui de l'éthique hégélienne, au sens de la *Sittlichkeit*, relève curieusement plus d'une inspiration aristotélicienne que kantienne, puisqu'il ramène l'éthique à une attitude de sagesse pratique (*phronêsis*) qui vise à juger d'une situation à partir d'une détermination de la règle et du cas¹⁵. Mais la référence à Kant n'est pas abandonnée pour autant. Ricoeur, en effet, reste sensible notamment à la problématique kantienne du mal radical, même si, à la différence de Kant qui le rattache au mauvais usage du libre arbitre, il lui assigne une origine involontaire.
- 30 Mais l'éthique de la justice et du respect comporte une dimension *intersubjective*. À ce titre, elle s'appuie sur des règles qui sont sanctionnées dans et par l'activité communicationnelle. P. Ricoeur explore, à la lumière de la pragmatique linguistique, les deux voies de l'éthique de la discussion ouvertes aussi bien par K. O. Apel que par J. Habermas¹⁶. Le premier préconise une fondation ultime des règles éthiques induites de la discussion. Le second refuse cette position « fondationniste » et défend une position contractualiste, car les règles doivent répondre à des attentes dépendantes des situations historiques et, de ce point de vue, elles ne sauraient échapper à l'interprétation menée sur le mode d'une révision ou d'une relecture.
- 31 P. Ricoeur, on s'en doute, préfère à la pragmatique transcendantale d'Apel la pragmatique rationnelle et consensuelle de Habermas. La position de Habermas, d'abord, fait droit à la sagesse pratique (*phronêsis*) qui s'évertue à induire des situations complexes les règles les meilleures garantissant l'obtention des fins souhaitables et convenables. Mais, ce faisant, elle met en œuvre une herméneutique critique qui s'emploie à examiner les présuppositions de la communication, à les valider par des raisons et à les appliquer aux situations concrètes qui posent problème.
- 32 2. Mais l'éthique est inséparable du *politique*. Ricoeur, témoin de l'invasion de la Hongrie par l'U.R.S.S., de la résistance de Jan Patočka qui brave en 1977 les staliniens tchèques (Ricoeur écrit dans le *Monde*), favorable pour un temps à l'idée de justification de la planification ou collectivisation des moyens de production (Chine populaire), en vient à défendre la « surrection » qui, lorsque le pouvoir est extorqué, n'a d'autre but que de rétablir les fondations mises à mal. Il faut, en effet, prendre acte du *paradoxe politique*¹⁷ : le pouvoir sert le bien commun et le bafoue, le pouvoir procède du consentement du peuple et le contrarie. Cette double antinomie peut se traduire par l'opposition entre le pouvoir (ligne verticale) et le vivre-ensemble (ligne horizontale).

- 33 Ricoeur partage, en fidèle lecteur de Hannah Arendt, les idées de l'auteur de la *Condition de l'homme moderne* et *Du mensonge à la violence* sur le rapport du pouvoir au vivre-ensemble et du vivre-ensemble à l'autorité. Mais il critique H. Arendt sur la question de l'autorité : il ne s'agit pas de se référer à l'autorité de la tradition, mais à la tradition de l'autorité. Selon Arendt, en effet, le pouvoir légitimé par le consentement du peuple fait autorité et l'autorité incarnée, quant à elle, par le Sénat romain, garantit le lien du pouvoir avec la fondation première. Un tel modèle est repris par Ricoeur, aux yeux duquel l'autorité augmente non le pouvoir exécutif, mais le pouvoir qui, venant du peuple, requiert l'autorité de la reconnaissance.
- 34 Ricoeur propose une double réforme de l'État : en régime socialiste, à partir des principes du libéralisme politique, puis, en régime capitaliste, à partir des principes du socialisme économique. Il s'agit de découpler libération politique et libéralisme économique. Selon Ricoeur, l'éthique politique (*Sittlichkeit*) trouve sa garantie dans les institutions. Le pouvoir doit lui-même aménager le milieu pour que l'homme puisse agir de façon concertée. *Il y a donc des limites à l'État*. C'est avec cette conviction qu'il engage un dialogue avec les Anglo-saxons : le philosophe John Rawls et le sociologue américain Michael Walzer, ainsi que le sociologue français Luc Boltanski et l'économiste français Thévenot, auteurs de *L'Économie des grandeurs*. Ces diverses théories qui pourraient être interprétées à tort comme des légitimations des communautarismes, montrent que le pouvoir se doit d'être au service de la justice, conçue au sens de la justice distributive et de l'équité : d'une justice comprise comme ajustement et justesse.
- 35 Ainsi J. Rawls, faisant abstraction de la situation réelle lourde d'injustices sociales (sur laquelle il invite à jeter un voile d'ignorance) pose en fiction une position originelle idéale d'équité. Cette projection est le point de départ d'une reconstruction d'une société juste à partir de quelques principes déontologiques (égalité, différences efficientes, égalité des chances, principe du maximin lequel, selon P. Ricoeur et J.-P. Dupuy, se présente comme étant une réplique à la logique sacrificielle du bouc émissaire). Ricoeur montre que la position originelle équitable est justifiée moins par des principes que par la règle d'or (ne pas faire aux autres ce que l'on ne voudrait pas que l'on nous fasse) et, par conséquent, que la thèse de Rawls repose sur une démonstration circulaire attestant que la téléologie est bien l'idée régulatrice de la déontologie.
- 36 En revanche, le sociologue Michael Walzer s'emploie à définir de façon réaliste la position originelle de tout homme, en dressant la liste des biens primaires que chacun devrait avoir : argent, marchandises, protection sociale, loisirs, éducation, citoyenneté... Avec L. Boltanski et L. Thévenot¹⁸, nous avons affaire à des groupes différenciés dont les valeurs se distinguent de celles des autres groupes ou cités qui, définissant des régimes d'action, sont labellisés par des références historiques : cité inspirée (Saint Augustin) aux valeurs religieuses, cité domestique (Bossuet), dont les valeurs dépendent de la place hiérarchique de chacun, cité marchande (Adam Smith) dont les valeurs sont les richesses, cité du renom (Hobbes), dont les valeurs dépendent de l'opinion des autres, cité civique (Rousseau) dont les valeurs sont mesurées par le bien commun. Selon P. Ricoeur, il manque à cette analyse la référence à un principe ou à un ordre qui s'impose comme un tiers, transcendant les valeurs de chacune de ces cités.

- 37 Le philosophe s'oppose aussi bien au trop d'État qu'aux revendications communautaires. Il défend un esprit républicain dont il témoigne dans sa critique du pouvoir et dans celle des groupes dont parlent Michael Walzer, Luc Boltanski et Thévenot. S'il est plus proche de Rawls dont la thèse s'inspire de la théorie des jeux (ainsi, dans une structure d'incertitude, on ne maximise jamais le plus, mais le moins), il se démarque des autres théoriciens, comme Luc Boltanski et Thévenot, qui ne font pas état d'un principe de justification suprême, transcendant les valeurs des cités, d'un bien architectonique englobant, bref de l'État comme milieu d'accomplissement des potentialités humaines et comme figure du tiers indispensable à assurer la stabilité du vivre-ensemble. En finale, le danger est double : d'un côté, celui de l'hypertrophie de l'État, d'un autre celui du dépérissement de l'État. Paul Ricœur préfère, malgré tout, l'état de nature de Rousseau à la position originelle de J. Rawls.
- 38 Concluons en explicitant ce qui est chez Ricœur la thèse de la thèse, le leitmotiv de son propos, à savoir la référence à la subjectivité. Ricœur n'a cessé de remanier sa conception de la subjectivité qu'il emprunte tour à tour à J. Nabert, Husserl, Gadamer, Heidegger. De *Jean Nabert*, il retient le modèle d'un sujet réflexif qui s'affirme dans un acte originaire de la volonté à partir de motifs, c'est-à-dire d'esquisses représentatives qui précèdent et accompagnent cette même affirmation. Mais une fois l'acte posé, le motif, projeté en aval de la conscience, se transforme en une représentation de l'entendement, signe de notre inadéquation à nous-mêmes, de notre inaccomplissement, d'un défaut d'être que nous éprouvons diversement dans les situations-limites de la solitude, de la faute, de l'échec. On peut dès lors s'attendre à ce que le signe en question se transforme en symbole d'un idéal jamais atteint, c'est-à-dire en valeur. C'est cette mutation du motif et du signe en valeur qui fonde l'être-en-commun. On le perçoit, la médiation des signes et des valeurs, sans laquelle le sujet ne saurait s'affirmer, est à l'origine même du déploiement du monde vécu.
- 39 Le modèle de la conscience intentionnelle de *Husserl* prend le relais du sujet réflexif de Nabert ¹⁹. Ricœur se réclamera de la conception d'une conscience entrelacée au monde et à autrui, conscience dont l'intentionnalité s'exprime dans une visée à la fois individuelle et intersubjective. En greffant l'herméneutique sur la phénoménologie, la conscience intentionnelle s'efface devant l'être-au-monde incarné par la figure heideggérienne du *Dasein* questionnant ²⁰. Nous voici donc passé du sujet réflexif à la conscience de la phénoménologie et au Soi heideggérien : « Le *Dasein* a le caractère du Soi. Certes, le *Dasein* n'est pas défini en tant que référence à soi, mais par sa relation à la question de l'être ; néanmoins, c'est la question, en tant que question, qui donne au *Dasein* référence à soi-même » ²¹. En d'autres termes, nous passons de l'égoïté à l'ipséité fondée sur la conscience et, de celle-ci, à l'ipséité d'un *Dasein* qui fait à chaque fois sien la question qu'il se pose. On peut dire que le Soi désigne à la fois le sujet comme être-au-monde et comme être-avec-autrui, comme « alter ego ». Certes, la position de la réflexivité n'est pas absente du Soi ²², qui absorbe le sujet à la première personne dans le sujet à la troisième personne, mais elle se pose toujours indirectement, en tant que médiée par le rapport à autrui et au monde : la réflexion cède le pas à la *compréhension*. La notion de Soi est capitale. Elle jette un pont entre le sujet de la philosophie et celui des sciences humaines, elle fournit à l'herméneutique l'assise de la compréhension et elle déplace le questionnement éthique du champ de l'intersubjectivité sur celui de l'altérité, comme le fait Ricœur dans son ouvrage remarquable : *Soi-même comme un autre*.

40 Peut-être pourrait-on prolonger cette réflexion en montrant que les trois déterminations de la subjectivité : celles du sujet comme acte, celle de la conscience et celle du Soi se retrouvent pour ainsi dire tissées dans le modèle du *sujet capable*, tel que l'entend Ricoeur. Est capable le sujet de droits et de devoirs qui n'hésite pas à s'imputer à lui-même ses actions et à en assumer les conséquences : en clair, le sujet qui, se mettant en position de narrateur, est capable de se désigner comme étant l'auteur d'actions qu'il est en mesure d'estimer bonnes ou mauvaises, parce qu'il est en mesure de remonter à leurs déterminations. Est capable, par conséquent, le sujet responsable, respectueux de la morale et des droits de l'homme et, de ce fait, apte à vivre en communauté. Mais, quand parfois cette capacité fait défaut, il convient de la restaurer. Personne ne naît capable et chacun de nous se doit de le devenir. La capacité se présente à chacun comme une tâche qui relève, finalement, de l'éthique citoyenne.

NOTES

1. . Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 31-63 et p. 80-97.
2. . *Op. cit.*, p. 87.
3. . *Op. cit.*, p. 63.
4. . *Ibid.*
5. . *Ibid.*
6. . Ricoeur précise à juste titre que la compréhension heideggérienne ne vise pas seulement l'être existant, mais les possibilités d'être du Dasein qu'elle anticipe.
7. . Voir *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 3^e édition, 1955 ; *Temps et récit*, Paris, Seuil, t. 1 (1983), t. 2 (1984), t. 3 (1985) ; *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
8. . Voir *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
9. . *L'Action sensée, considérée comme un texte* (1970). Cet article a été publié bien avant la parution de *Temps et récit* (1980).
10. . Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
11. . Jacques LACAN, *Le Séminaire*, Livre XI, Paris, Seuil, 1973, p. 12-13. Voir l'origine de cette querelle dans le récit que fait A. Green de la rencontre de Bonneval, in *Ricoeur I*, Cahiers de l'Herne, 2004, p. 275-283.
12. . « Téléologie universelle, *Husserliana* XV », in D. SOUCHES-DAGUE, *Edmund Husserl, Théologie universelle*, Paris, Minuit, 1979.
13. . Paul RICOEUR, « Architecture et narrativité », revue *Urbanisme* n° 303, nov./décoration. 1998. Dans cet article, l'auteur se risque à montrer « un parallélisme étroit entre architecture et narrativité, en ceci que l'architecture serait à l'espace ce que le récit est au temps, à savoir une opération « configurante » (p. 44).
14. . Voir Paul RICOEUR, *Le Juste 2*, Paris, Éditions de l'Esprit, 2001.
15. . Voir l'article que Paul Ricoeur consacre au jugement médical dans le livre précité.
16. . Voir *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
17. . Voir *Ricoeur II*, Cahiers de l'Herne, sous la direction de M. Revault d'Allonnes et F. Azouvi, 2004, M. CRÉPON, « Du "paradoxe politique" à la question des appartenances », p. 261-267.

18. . Voir dans le *Juste 2*, *op. cit.*, les diverses études que Paul Ricoeur a consacré à ces auteurs. Voir aussi *Le Juste, la Justice et son Échec*, Paris, L'Herne, 2005. Voir enfin *La Juste Mémoire*, Genève, Labor et fides, 2006.

19. . Paul Ricoeur traduit, on l sait, les *Ideen* en 1950. Voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.

20. . Voir « Heidegger et la question du sujet », *Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 222-231.

21. . *Ibid.*, p. 228.

22. . L'idée du « Soi » est une invention franco-anglaise que l'on peut attribuer au français Pierre Coste qui, en 1700, traduit le « self » de Locke dans l'*Essai sur l'entendement* par « soi ». Le « self », tout en gardant une dimension réflexive, se démarque de la conscience de Descartes et de Pascal.

RÉSUMÉS

La pensée de Paul Ricoeur n'est pas abstraite du contexte culturel : elle s'inscrit dans les milieux des débats contemporains. De par l'écart qu'elle introduit dans l'interprétation des idées et des événements, elle libère une marge qui ouvre un milieu dialogique à une réflexion interdisciplinaire qui passe par le conflit des interprétations pour aboutir à une anthropologie herméneutique et à, une éthique. Ricoeur reste, tout au long de ce parcours, en quête d'un juste milieu qui se découvre à la faveur d'une mise en tension des thèses extrêmes. Mais le milieu désigne aussi la mise en intrigue narrative qui sert de modèle et de référence pour penser le milieu de vie qui se trame et se tisse dans l'intersubjectivité. Ainsi, chez Ricoeur, les notions de milieu herméneutique, de juste milieu et de milieu intersubjectif ne cessent de s'entrecroiser.

Intersubjectivity, narrative, hermeneutics environment: Ricoeur's philosophy never ceases to grapple with the notion of milieu, both middle and environment; it reaches for an equilibrium, a center in between extreme viewpoints.

Paul Ricoeurs Denken ist nicht vom kulturellen Milieu abstrahiert: es fusst in den Milieus der zeitgenössischen Debatten. Durch die Diskrepanz, die es bei der Interpretation der Ideen und der Ereignissen einführt, öffnet es einen Spielraum zu einem interdisziplinären Dialog. Dieser zieht durch den Konflikt der Interpretationen hindurch um zu einer hermeneutischen Anthropologie, zu einer Ethik zu gelangen.