

« Connaissance de soi et éthique de l'action. Rencontre avec Paul Ricoeur [propos recueillis par J.Lecomte, à l'occasion de la parution de *Réflexion faite; Autobiographie intellectuelle*. et publiés dans la revue « Sciences humaines » 1996, n°63, juillet.

Une de vos premières réflexions existentielles trouve son origine dans un drame familial, lors de la Première Guerre mondiale.

Effectivement, je suis né en 1913, et mon père a été tué sur le front deux ans plus tard. Chez nous, la victoire de 1918 n'a pas été ressentie comme telle, mais comme une période de deuil. Par la suite, j'ai été très sensible aux critiques qui ont été faites du traité de Versailles, beaucoup trop sévère à l'égard de l'Allemagne et finalement responsable de l'effondrement politique de ce pays, puisqu'on avait exigé une capitulation, et de ce que j'ai perçu plus tard comme un suicide de l'Europe. A l'adolescence, j'étais très tenté par le pacifisme chrétien, en particulier sous l'influence du mouvement du Sillon de Marc Sangnier, qui m'avait vraiment convaincu que la France était responsable de la Première Guerre mondiale.

Je suis resté attaché très tardivement à ces positions pacifistes, ce qui a fait que j'ai vécu la défaite de 1940 comme une sorte de sanction de mon erreur. J'ai alors pensé que face à Adolf Hitler, il n'aurait pas fallu désarmer la France.

Cependant, mon débat intérieur avec le pacifisme a ressurgi dans des circonstances imprévues, à mon retour de captivité, en 1945. J'ai en effet été nommé professeur dans un petit collège protestant, Le Collège cévenol, situé au Chambon-sur-Lignon, qui s'était illustré pendant la guerre pour avoir caché de nombreux enfants juifs, sous l'influence de deux pasteurs résistants non violents. Cela m'a conduit à écrire en 1949 un texte intitulé *L'Homme non violent et sa présence à l'histoire*. C'est la guerre froide qui m'a de nouveau conduit à rééquilibrer ma position.

La violence politique est précisément un thème que vous avez abordé dans votre oeuvre. Vous soulignez le paradoxe de la politique à la fois monstrueuse et utile.

J'établis une distinction entre le politique, comme structure de l'action en commun, et la politique, comme activité gravitant autour du pouvoir, de sa conquête et de son exercice. Le politique repose sur une tension forte entre une recherche de rationalité historique qui s'exprime essentiellement par la construction de l'Etat de droit, et l'usage limité de la violence au service du pouvoir.

En affirmant que la violence politique est structurelle, je n'énonce rien d'original. Il y a déjà plusieurs siècles, Thomas Hobbes déclarait même que la violence participe à la construction des grandes civilisations, et qu'on ne peut donc pas avoir un jugement simplement moral sur la violence, il faut également voir sa redoutable productivité. Mais plus que T. Hobbes ou Nicolas Machiavel, les deux auteurs qui m'ont le plus éclairé sur le rapport du politique et de la violence sont le sociologue Max Weber et le philosophe Eric Weil.

M. Weber adoptait une vue pessimiste du politique, en affirmant que la relation de domination est constitutive du politique. Selon lui, le pouvoir est resté fondamentalement un phénomène de violence, même s'il n'a cessé de se rationaliser et de se civiliser par la bureaucratisation. Les démocraties de type occidental constituent précisément un effort pour réduire l'usage de la violence à ce que M. Weber appelait l'usage légitime de la violence.

Quant à E. Weil, ce n'était pas tellement la violence politique qu'il soulignait comme telle, mais le fait que le politique est la structure qui permet à une communauté historique de prendre une décision.

Ces deux auteurs m'ont permis d'intégrer de façon moins dichotomique le problème de la violence et de la rationalité du politique. Plus tard, Hannah Arendt m'a aidé à mieux articuler le « vouloir vivre ensemble », l'autorité et la violence.

Cette réflexion sur le paradoxe politique me semble bien illustrer une démarche habituelle chez vous, qui consiste à associer des positions apparemment contradictoires plutôt qu'à les opposer.

C'est effectivement une approche que l'on peut retrouver dans d'autres aspects de mon travail philosophique. Je considère comme une chance d'avoir toujours été soumis à des influences fortement opposées. Par exemple, lors de mes débuts en philosophie, j'ai été très marqué par l'existentialisme chrétien

d'une part, en particulier avec Gabriel Marcel et Emmanuel Mounier, et avec la tradition du rationalisme français, d'autre part, surtout avec Jules Lagneau et Jules Lachelier, puis, plus tard, Jean Nabert.

De même, par la suite, j'ai dû trouver péniblement ma voie entre le structuralisme et la philosophie du sujet. En fait, j'ai peut-être une attirance pour la contradiction. Le problème est de ne pas être écrasé, de trouver une voie moyenne qui ne soit pas un compromis faible, mais une position forte, mais seuls mes lecteurs peuvent dire si j'y suis parvenu.

Cette tension est particulièrement sensible lorsque vous abordez de front philosophie et religion.

Voilà un exemple majeur de cette double allégeance, qui peut se manifester relativement sereinement chez le protestant que je suis, qui n'a pas les contraintes dogmatiques que peut ressentir un catholique. Les positions protestantes comportent peu d'obstacles à l'égard du rationalisme français, qui est assez favorable à une certaine philosophie du sujet. C'est donc dans cet intérêt pour le sujet que je pouvais opérer une articulation. Je dis bien articulation, et non accord, et encore moins fusion. C'est plutôt une situation conflictuelle qui s'est d'ailleurs nettement apaisée avec l'âge.

Mais votre posture n'est pas banale, puisque vous vous présentez simultanément comme croyant sur le plan personnel et agnostique sur le plan philosophique.

Je crois en Dieu, mais vous ne trouverez pas dans l'ensemble de mon oeuvre l'ombre d'une tentative de preuve de l'existence de Dieu. C'est surtout lorsque j'ai à trancher sur ce qui constitue le plus intime de l'être humain, c'est-à-dire le problème de la conscience morale, que je me dis agnostique en philosophie. Il y a la voix de la conscience qui me dit : « *Tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, etc.* » Mais qui me dit cela ? Sur le plan philosophique, on peut laisser un point d'interrogation, ou plutôt un point de suspension, mais qui n'est pas un point d'orgue.

Parallèlement, en tant que croyant, je reçois le Décalogue ou le Sermon sur la montagne, qui me renvoient à une parole qui vient de plus loin que moi. Tout cela est épistémologiquement discordant, mais existentiellement convergent.

On a souvent l'impression que vous construisez votre oeuvre en réponse aux oeuvres des autres.

C'est exact, c'est une sorte de grande conversation avec ceux qui pensent autrement que moi. Cela est d'autant plus vrai que j'ai enseigné pendant vingt-trois ans aux Etats-Unis et j'ai donc eu la chance de découvrir beaucoup d'oeuvres inconnues en France. La France a été terriblement refermée sur elle-même. Ainsi *Théorie de la justice*, l'ouvrage fondamental du philosophe politique John Rawls, a été traduit en français vingt ans après avoir été publié. Les livres du théoricien du droit Ronald Dworkin commencent à peine à être traduits. Ce dialogue auquel vous faites allusion m'a ainsi permis de contribuer à faire connaître ces auteurs au public français. D'autres courants philosophiques ont joué chez moi ce même rôle de mise à l'épreuve par l'extériorité ; c'est particulièrement le cas de la philosophie analytique. Ayant toujours eu une sorte de fascination pour la contradiction, je me sens tout à fait à l'aise avec les pensées adverses, car je me dis alors : « *Quelles questions cela me pose ? Qu'est-ce que ça me force à changer ?* » Mais j'admets très bien qu'on puisse faire autrement. Un cas totalement opposé est celui de mon très bon ami, le philosophe Michel Henry, qui ne cite jamais personne dans ses livres. Il dit : « *J'avance sur mon chemin.* »

Sigmund Freud fait partie des auteurs auxquels vous vous êtes affronté. Vous manifestez votre intérêt à l'égard de son oeuvre tout en marquant votre différence.

S. Freud a radicalement mis en question la croyance en la maîtrise du sujet sur lui-même. Il parlait notamment des trois blessures du narcissisme humain : avec Galilée, l'homme a découvert qu'il n'est pas au centre du monde ; avec Charles Darwin, qu'il n'est pas au centre de la vie ; avec S. Freud, qu'il n'est pas au centre de son propre psychisme. Je me rapproche de S. Freud en ce sens que je me suis opposé très tôt à l'idée que l'homme se connaît lui-même, d'une façon immédiate et transparente. Je me suis cependant fortement confronté avec la psychanalyse, afin de reconquérir une vision du sujet qui aurait traversé cette épreuve de la non-connaissance véritable de lui-même.

Cela m'a d'ailleurs conduit à un changement de vocabulaire, puisque j'emploie aujourd'hui le mot « soi » plutôt que « moi » ou « sujet ». J'ai choisi ce mot « soi » parce qu'il est naturellement en position de complément, comme le montrent les expressions : « souci de soi », « connaissance de soi » ; le soi est toujours réfléchi, il se situe toujours au deuxième degré, le premier degré étant précisément le passage par le dehors.

Votre rencontre avec la psychanalyse ne s'est pas faite à travers l'expérience de la cure ou la lecture des écrits cliniques, mais uniquement à travers les textes théoriques de S. Freud. Cela amène à une question plus générale concernant votre réflexion sur l'être humain. Celui-ci constitue l'un de vos thèmes de prédilection, mais vous semblez vous cantonner dans une analyse très abstraite.

Vous avez certainement raison en ce qui concerne la psychanalyse. J'ai d'ailleurs reconnu que j'ai accordé trop d'attention aux textes théoriques de S. Freud, et que n'étant pas passé par l'expérience du transfert, je suis resté à la bordure de la psychanalyse.

Mais je voudrais répondre à votre critique plus générale, de deux façons. D'abord, je conçois le travail philosophique comme un travail de conceptualisation, ce que vous appelez abstraction. Pour moi, le mot conceptualisation n'est pas négatif, au contraire, puisque je suis convaincu qu'un service essentiel que le philosophe peut rendre, c'est justement d'aider des spécialistes dans leur discipline à mieux conceptualiser, à mieux structurer leurs arguments. Ainsi, lorsqu'un mot a plusieurs sens, il faut veiller à ne pas faire de glissement conceptuel, à préciser dans quel sens on le prend dans le contexte présent. C'est ce que je montre dans mes tout derniers écrits, en particulier mon livre sur la justice, dans lequel j'analyse, entre autres, le trajet du concept de responsabilité.

Ma deuxième réponse à votre reproche d'abstraction sera de souligner que mes travaux sur l'éthique sont essentiellement orientés vers l'idée de sagesse pratique, c'est-à-dire de décision dans des situations singulières. C'est tout le trajet allant de la norme à la décision singulière, par l'intermédiaire de la délibération. Je donne des exemples de ce que j'appelle « *le tragique de l'action* », où je prends au sérieux le fait que le conflit est une dimension irréductible de l'action humaine.

Prenons l'exemple du bon patron, à la mode d'autrefois, qui essaie d'entretenir des relations paternalistes avec ses employés, mais qui les empêche de se syndiquer. Alors que la présence d'un syndicat peut favoriser l'émergence d'un conflit créateur, par exemple sur la compatibilité entre les horaires de travail des femmes et leur vie de famille. Il peut en résulter un compromis intéressant, qu'il ne faut précisément pas confondre avec une compromission. C'est le résultat d'une négociation. Remarquons au passage que, très souvent, en France, la négociation n'apparaît qu'après une confrontation : « *Je vous force à négocier.* » A l'inverse, les Allemands sont habitués à négocier dès le départ, par exemple entre le patronat et les syndicats, ou entre l'Etat et la société civile. Je viens de parler de conflits d'intérêt, mais le caractère irréductible du conflit dans l'action humaine se constate aussi dans les conflits de croyances, de convictions, et même dans les conflits de devoir.

Quel peut être l'apport spécifique du philosophe face au tragique de l'action auquel vous venez de faire allusion ?

Il y a plusieurs niveaux d'intervention des philosophes, et j'admets parfaitement que la philosophie se fasse dans des cafés à Paris et ailleurs. Si des gens en retirent quelque chose, c'est très bien. C'est finalement un peu ce que faisait Socrate. Mais pour ma part, je suis plus soucieux de l'argumentation maîtrisée. Je pense de plus en plus que le temps est terminé des philosophes tribuns, dont Jean-Paul Sartre fut le dernier. Nous sommes beaucoup plus utiles en participant à la réflexion dans des équipes pluridisciplinaires. Ces dernières années, j'ai eu la chance de travailler avec trois groupes de professionnels : des magistrats, des médecins et des historiens, chez lesquels je trouve des problématiques semblables. En effet, la justice pénale, la médecine et l'histoire sont trois domaines qui obligent à user d'une délibération régie par une logique du probable et non par une logique de la preuve, pour aboutir à une décision concrète.

Pouvez-vous développer cet aspect de votre travail ?

Dans le domaine judiciaire, je me suis penché sur ce que les juristes américains appellent les cas difficiles (*hard cases*), les situations inédites pour lesquelles il faut inventer une solution, mais à partir d'une délibération raisonnable. C'est, par exemple, le cas du sang contaminé ou, aujourd'hui, de la vache folle.

En ce qui concerne le domaine médical, je travaille avec des professeurs de médecine et des médecins dans le cadre de la recherche et dans celui de la clinique sur la façon dont peut s'effectuer le passage d'une déontologie à une décision concrète prise en conscience. A l'occasion de cas limites, tels que les personnes en fin de vie, nous réfléchissons ensemble sur la manière de gérer cela en conscience, et sans trahir l'éthique médicale. J'ai parfois été très frappé de voir comment on passe facilement d'une situation d'acharnement thérapeutique à une situation d'euthanasie passive.

Le tragique de l'action se manifeste particulièrement dans certaines situations où ce n'est pas entre le bien et le mal qu'on doit choisir, mais entre le mal et le pire. Prenons, par exemple, la législation sur l'avortement. Il vaut mieux, dans certaines circonstances, qu'une femme avorte plutôt que de briser sa vie et peut-être celle d'un enfant. La législation de Simone Veil reposait précisément sur le refus du pire qui était l'avortement clandestin. Les médecins qui pratiquent des IVG ne sont probablement pas ravis de le faire, ils préféreraient certainement accompagner des accouchements. Mais ne pas le faire pourrait conduire à des situations plus graves que la situation présente de détresse.

La troisième situation concrète dans laquelle je suis impliqué actuellement est le jugement historique, c'est-à-dire l'interprétation de grands phénomènes comme le totalitarisme. On peut, par exemple, s'interroger sur le fait qu'il y ait une singularité distincte du goulag et de la Shoah, ou s'il y a, au contraire, une grande catégorie qui serait le totalitarisme s'exprimant de diverses manières. Pour ma part, j'ai toujours soutenu que les irruptions du mal sont à chaque fois singulières. Il n'y a pas un système global du mal qu'on pourrait totaliser, mais des émergences du mal incomparables les unes avec les autres.

Il y a aussi, depuis quelques années, un important débat chez les historiens allemands sur la genèse de la Shoah. Les partisans de la thèse « intentionnaliste » considèrent que le génocide était prémédité par A. Hitler dès le départ ; les représentants de la thèse « fonctionnaliste » pensent au contraire que le processus s'est progressivement mis en place, mais sans intention claire au départ.

Sur ce débat, je rejoins la position de l'historien Saül Friedlander, qui défend une troisième position : la thèse « gradualiste ». Selon lui, A. Hitler était dès le début un paranoïaque, mais qui a réussi à masquer ce fait avec une incroyable habileté, ce qui lui a permis d'être élu. Mais à mesure qu'il a perdu la partie, sa paranoïa s'est manifestée au grand jour, et il est, en quelque sorte, graduellement devenu ce qu'il était. Bien que le crime d'Auschwitz soit incompréhensible sur le plan moral, un historien peut et doit en montrer la progressive formation.

La réflexion sur le mal est très présente dans votre oeuvre. Mais au fond, qu'est-ce que le mal, un instinct inscrit au fond de l'homme, des structures sociales d'oppression, ou encore autre chose ?

Je suis très kantien, à savoir que le mal est radical, certes, mais moins que la bonté de l'homme. Emmanuel Kant oppose la « *destination au bien* », qui est constitutive de l'homme, et le « *penchant au mal* », qui se manifeste comme une constitution acquise. Dès lors, on peut dire que le mal est radical, mais parce qu'on ne met jamais la main sur son commencement. Il est toujours déjà présent, et on en observe seulement des manifestations. Une grande découverte du xx^e siècle à ce sujet, c'est que la culture ne met pas à l'abri de la barbarie.

Nous avons abordé plusieurs aspects de votre oeuvre qui touche à des domaines très divers : le langage, la politique, l'histoire, la justice, la religion, etc. Mais l'envergure de votre réflexion n'en fait-elle pas sa faiblesse ? En effet, la cohérence globale de votre oeuvre n'est pas évidente. Y a-t-il un fil directeur ou chaque ouvrage a-t-il son autonomie propre ?

Effectivement, chaque oeuvre porte sur un thème distinct. Mais chaque nouveau livre est venu à partir d'un résidu du précédent, c'était à chaque fois l'aménagement des restes en quelque sorte. Dans mon premier livre, *Le Volontaire et l'Involontaire*, je n'ai pas parlé de la volonté mauvaise. C'est donc devenu le thème du suivant, intitulé *La Symbolique du mal*. Cet ouvrage reposait sur l'usage du mythe et du symbole. Mais je me suis dit que S. Freud avait une théorie adverse sur le sujet. J'ai donc écrit un essai sur S. Freud, *De l'interprétation*. Mais le point de départ était l'emploi d'une méthode antagoniste à celle de S. Freud. D'où le livre suivant, *Le Conflit des interprétations*, qui mettait en parallèle ma confrontation avec S. Freud et ma confrontation avec le structuralisme. Ma réponse au structuralisme était de dire que le langage ne s'exprime pas seulement sous formes de codes structurés, mais peut également laisser place à la créativité. D'où *La Métaphore vive*. Mais la métaphore, c'est encore quelque chose de très codé, puisque cela fait partie de la rhétorique. Alors, je me suis demandé s'il n'y aurait pas une sorte de supercode de l'innovation elle-même, et s'il n'y aurait pas un domaine où l'on vérifierait cela mieux que dans la métaphore. C'est précisément ce qui se passe dans le récit, ce qui m'a conduit à écrire *Temps et Récit*. Or il y a un parallèle entre l'innovation sémantique au niveau de structures de discours propres au récit, et l'innovation sémantique dans l'ordre prédicatif de la métaphore. Ce qui m'a amené à vouloir récapituler tout cela en me disant : « *Qu'est devenu le sujet ?* » Cette interrogation m'a poussé à écrire *Soi-même comme un autre*, où j'analyse les domaines du discours, de l'action, de la narrativité, avant de développer une « *petite éthique* » qui couronne l'exploration des pouvoirs qui font de l'homme un être « *capable* ». S'ouvre alors le champ ontologique de l'être comme agir et pâtir. Ce qui me permet de caractériser l'homme comme être agissant et souffrant.

Vous pouvez donc constater que si j'ai abordé des thèmes très différents dans mon oeuvre, mes livres ont cependant été engendrés les uns par les autres.