NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

117 N° 4 1995

Paul Ricoeur: réflexion, ontologie et action (2ème partie)

Paul GILBERT (s.j.)

p. 552 - 564

https://www.nrt.be/it/articoli/paul-ricoeur-reflexion-ontologie-et-action-2eme-partie-800

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Paul Ricœur: réflexion, ontologie et action

(suite)

III. - Action

La «véhémence» ontologique

Les dimensions réflexive et ontologique de la philosophie s'entrecroisent, chez Ricoeur, dans la méditation sur l'action[23]. La réflexion n'est pas «totale»[24] parce que l'esprit n'est pas immédiatement présent à soi, mais médiatement, à travers ses engagements et ses expressions qui le font être. Pour être, l'esprit s'engage dans ses oeuvres. La réflexion n'envisage pas un accomplissement final de l'esprit, illusoirement identique à soi, mais elle s'«approprie» son acte effectif, son mouvement incessant, son extase fragile et continue. L'esprit accède à soi en se perdant dans ce qu'il n'est pas, dans l'autre. La réflexion s'approprie ce mouvement d'extase, de sortie de soi. Ricoeur élabore de la sorte une ontologie qui superpose la dialectique platonicienne du «même» et de l'«autre» et la métaphysique aristotélicienne de l'acte. Il entend l'acte grâce à la relation du même à l'autre.

En 1952, dans son article «Méthode et tâches de la phénoménologie de la volonté», notre auteur avait distingué trois modalités d'analyse, d'abord descriptive, puis transcendantale, et enfin une troisième qui amène «au seuil de l'ontologie» (*À l'école,* p. 79). L'explication de cette troisième modalité faisait appel à la «réflexion seconde» de Gabriel Marcel, qui va «d'une phénoménologie transcendantale à une phénoménologie proprement ontologique» (*ibid.*, p. 80). Ce passage s'opère «en dévoilant un non-

---

23. En cela, Ricœur se situe dans la tradition philosophique française la plus pure. Dans son rapport sur *La philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), Paris, 1904, 275, Ravaisson avait déclaré que l'étude de l'«action» serait le lieu propre de la réflexion en langue française. Ce texte, qui fut une des origines de *L'Action (1983)* de Blondel, résonne jusque chez notre auteur.

24. Cf. le titre de l'ouvrage de L. LAVELLE, *La présence totale,* 1934. Dans son article «ontologie» de 1957, Ricœur présente Lavelle parmi les philosophes qui unissent «Ontologie et intuition». La réflexion, chez Ricœur, écarte une telle intuition du fondement.

être spécifique de la volonté, une déficience ontologique propre à la volonté; l'expérience privilégiée de ce non-être, malgré son tour négatif, est déjà de dimension ontologique; elle est, si l'on peut dire, l'épreuve négative de l'être, l'ontologie en creux de l'être perdu» (*ibid.*, p. 80). En 1952 donc, l'ontologie phénoménologique traversait déjà une négation et une différence. La négation, intérieure à la différence, ne peut cependant pas être radicale. L'épreuve négative de l'être n'efface pas la possibilité de l'entendre dans notre expérience, de nous l'approprier d'une manière originale. Si elle était absolue, la négation s'abîmerait en elle-même. Nous lui voyons un sens parce que nous reconnaissons qu'une vitalité sourd en elle. Nous exerçons en elle la mémoire de ce qui la rend possible, une «véhémence ontologique». C'est pourquoi, doit-on dire, la négation ontologique (l'aveu du non-être de la volonté) proteste contre nos limites plutôt qu'elle ne nie l'être. La conscience des déficiences immanentes à notre volonté ne conduit pas à une négation de l'être, mais à un refus de le réduire à nos limites et à nos lourdeurs.

La réflexion seconde

Le commentaire de Marcel en 1947 éclaire ce sens original de la négation et donne d'apprécier avec justesse la «différence» du «même» et de l'«autre». Cette différence est intérieure à l'acte humain. La «réflexion seconde», chez Marcel, ne suit pas la «réflexion première» comme une abstraction scolastique en suit une autre en étant seulement plus abstraite. La réflexion seconde ne redouble pas la réflexion première. Elle revient plutôt en arrière pour révéler l'événement ontologique qui l'a rendue possible. Selon Marcel, la réflexion première «cherche dans le sujet impersonnel les conditions a priori de validité de la connaissance» (*Marcel et Jaspers,* p. 80). La *Critique de la raison pure* relève de cette réflexion première. L'entendement y travaille pour diviser et classer ses propres catégories et les idées de la raison, mais en abstrayant la condition charnelle et concrète de la pensée. Certes, cette abstraction par l'entendement rend possible la maîtrise des objets et leur gestion; elle en fait des «avoirs» disponibles. Mais la philosophie, contrairement à la science qui profite de cette abstraction, cherche plutôt comment elle a été possible, de quel sol elle provient, d'où elle reçoit sa puissance réelle mais dérivée. La réflexion seconde ne dépasse pas la réflexion première, mais la pénètre pour en découvrir les conditions spirituelles. «On se demande à quelles conditions ont été possibles l'exil et la maîtrise du sujet dépersonnalisé [de la réflexion pre-

mière ...] La réflexion seconde [est] une récupération du concret..., une restauration dans la participation, une réfection du «Je» intégral dans ses liaisons concrètes» (*ibid.*, p. 81).

La réflexion seconde ne surmonte pas la réflexion première, déterminante, qui est la plus naturelle de nos pensées appelées devant le mystère de l'être. Elle s'enquiert plutôt de sa possibilité. Elle la saisit comme une résistance au mystère de l'être à laquelle elle résiste à son tour pour accéder au plan de l'originaire. Se profile alors l'espace d'un discours accueillant et ontologique, et non plus prospectif et livré aux formes de l'esprit scientifique. «Le sujet qui s'apparaissait d'abord comme maîtrisant ses propres affirmations s'apparaît maintenant mordu par le réel, donné à lui-même par l'être auquel il participe. La réflexion seconde est cette espèce de débordement par l'intérieur, où le sujet affirmant se reconnaît envahi par sa propre affirmation» *(ibid.).* Au terme de cet effort réflexif, nous obtenons une «intuition aveuglée»[25], en reconnaissant «que ce processus régressif reste intérieur à une certaine affirmation *que je suis plutôt que je ne la profère,* [...] une affirmation [...] dont je serai le siège plutôt que je n'en serai le sujet»[26]. La question ontologique apparaît ainsi comme un appel qui m'est personnellement adressé. «C'est la présence absolue comme réponse qui est l'âme de la question même. Ce n'est plus une réponse venant de moi, mais qui a prise sur moi et me fait être comme questionnement [...] C'est un jugement que je ne puis plus juger» (*Marcel et Jaspers,* p.363). La réflexion seconde s'achève ainsi en deçà plutôt qu'au-delà de la raison et de la critique. Or tandis que «cette intuition [aveuglée] ne se réfléchit pas et ne peut pas se réfléchir directement»[27], l'analyse du vécu et de son intériorité en ouvre un accès, surtout l'analyse des attitudes éthiques comme la fidélité.

L'«intuition aveuglée» ne saisit pas l'être comme ceci ou comme cela, à la manière d'une représentation ou d'un objet déterminé par la science. Cependant, son aveuglement ou sa négation, qui appartient aux puissances de l'entendement, ne condamne-t-elle pas la réflexion à l'indétermination? Ricoeur reproche à Marcel d'avoir une «conception trop étroite de l'intelligence» (*Marcel et Jaspers,* p. 369), qui impose une ontologie apophatique ou silencieuse. La pensée de Nabert l'aidera à surmonter cette limite. Dire que l'être n'est ni ceci ni cela, accumuler des négations à son

25. G. MARCEL, *Être et avoir,* Paris, 1935, p. 175.
26. ID., *Position et approche concrète du mystère ontologique,* Louvain et Paris, 1949, p. 56.

propos, ce n'est pas poser une simple négation, mais une négation redoublée, «ceci» ou «cela» étant déjà une détermination ou une négation. Nier les négations qui déterminent l'existant en faveur de la science abstraite, c'est nier les négations de l'entendement et résister à ses résistances. L'affirmation ontologique, ou la négation redoublée, Marcel l'envisage dans son oeuvre théâtrale: l'exposé dramatique de la résistance redoublée donne l'idée de l'originaire. Mais Ricoeur exige plus. Dans la culture actuelle, l'analyse rigoureuse ne peut pas être abandonnée par les philosophes, qui sont invités au contraire à soigner leurs critères de crédibilité, les conditions rationnelles de leur affirmations.

Les approches de l'affirmation originaire

Un texte de 1954, «Le *socius* et le prochain», prépare l'intelligence de l'affirmation originaire en débouchant sur la dialectique de l'«autre», à la fois «même» que moi et «différent» de moi. Par «prochain», nous entendons quelqu'un qui nous est proche, dont nous vivons le contact direct en première personne. Par «socius», nous comprenons plutôt celui qui est dépersonnalisé par la sociologie, ou «que j'atteins à travers sa relation sociale» (*Histoire et vérité,* p. 218) et les «relations longues» (*ibid.*, p. 222). L'éthique a souvent éprouvé une contradiction entre ces deux aspects de l'«autre», entre d'une part les relations courtes et immédiates du prochain tout différent de moi, et d'autre part les relations longues et médiates qui unissent les «socii». Pourtant, la réalité de l'«autre» conjoint ces deux significations: je «te» connais grâce à ta présence immédiate, et en même temps que tous les «autres» qui, sans visage, font partie de la même collectivité que toi et moi. Les idéologies modernes favorisent souvent l'un de ces aspects en écartant l'autre, par exemple la charité immédiate et les joies des rencontres chaleureuses contre la justice médiate et les structures complexes de ses institutions. En 1954, pour Ricoeur, la solution de ce dilemme réside dans son équilibre. L'incarnation historique du «prochain» en fait un «socius», mais l'attention au «socius» provient de ce que, en droit et en espérance, il est mon prochain. «C'est l'histoire — et sa dialectique du prochain et du socius — qui maintient l'envergure de la charité; mais c'est finalement la charité qui gouverne la relation au socius et la relation au prochain, leur donnant une commune intention» (*Histoire et vérité,* p. 229). Dans ces thèses, nous voyons émerger un «soi». Entre «moi» et «toi», il y a un neutre, le «soi» de la justice sans lequel je ne pourrai pas t'aimer vraiment, toi, personne incarnée, liberté engagée dans notre histoire.

La méditation de Ricoeur, ces derniers années, s'est souvent arrêtée à la justice. L'article de 1954 que nous venons de mentionner signale l'ancienneté de cette préoccupation. La méditation ontologique n'y est pas étrangère. Elle s'attache aux formes médiatrices de nos vies, et la justice en est la principale, ainsi que le démontre *Soi-même comme un autre* en parlant des institutions justes (cf. *Soi-même,* p. 227-236). Nous n'approfondirons cependant pas ici le thème de la justice. Nous dégagerons plutôt les structures formelles de l'altérité et de la médiation, donc de l'ontologie proprement dite, telles qu'elles apparaissent autour des années 90 et qui conditionnent le sens profond de la justice.

La structure formelle de l'ontologie

Ces structures s'originent dans une expérience réflexive que n'atteignent ni les affirmations cartésiennes (la certitude d'un *cogito* présent à soi) ni les négations nietzschéennes (le soupçon que le vrai soit un mensonge). Cette expérience réflexive, proche de celle qui va, chez Marcel, de la réflexion première à la réflexion seconde, reconnaît la subjectivité engagée dans son exposé. En extase, l'esprit exerce son être. Le retour complet de l'esprit sur soi est chimérique. La vérité de la vie spirituelle ne se trouve pas dans la jouissance que l'esprit a de sa solitude. La réflexion ne suspend pas l'engagement de l'esprit, mais elle se l'approprie et en scelle l'exigence ontologique. Tout retour de l'esprit s'accomplit intérieurement à ses détours, à ses médiations, dont les formes ne dépendent pas de lui mais hors desquelles il ne se réalise pas. La réflexion rappelle le sens et la valeur ontologique de ces médiations.

La formule «véhémence ontologique» signifie cette structure fondamentale de la réflexion. Elle indique la structure extatique, et par là positionnelle, de l'esprit. Dans un article de 1953, «Vraie et fausse angoisse», Ricoeur décrit ainsi cette véhémence: le mot «affirmation ontologique» «me paraît très propre à désigner cette véhémence d'existence que l'angoisse met en question et pourchasse de niveau en niveau dans une lutte incertaine» (*Histoire et vérité,* p. 245). L'analyse de l'angoisse fait voir une lutte entre une position d'existence et une négation qui mine cette position. Au terme de son article, Ricoeur note que, «à la différence d'un savoir absolu, l'affirmation originaire, secrètement armée d'espérance, n'opère aucune *Aufhebung* rassurante; elle ne 'surmonte' pas, mais 'affronte'; elle ne 'réconcilie' pas, mais 'console'; c'est pourquoi l'angoisse l'accompagnera jusqu'au dernier jour» (*ibid.*, p. 267), sans jamais pouvoir la détruire. Dans la perspective exis-

tentielle, la dialectique de l'affirmation et de la négation n'est pas binaire, comme si l'une excluait l'autre. L'affirmation et la négation sont données ensemble, se renvoyant l'une à l'autre. Nous entendons par «véhémence ontologique» l'affirmation du désir d'être que nous vivons dans nos propres négations, selon l'espérance.

On pourrait citer ici de nombreux textes de Ricoeur, par exemple sur l'«attestation», ou aussi sur l'«appropriation». En conclusion de *Soi-même comme un autre,* où il renoue avec quelque pages de sa «Préface» à la manière d'une inclusion, notre auteur parle longuement de l'«attestation». Par «attestation», il entend la sorte de savoir que l'esprit a de soi dans ses multiples engagements extatiques, et qu'il oppose «à la certitude que revendique le *cogito*» (*Soi-même,* p. 33) à l'origine des sciences qui, à force de vérifications, se prétendent «savoir dernier et auto-fondateur» *(ibid.).* Nous devons sortir de la logique binaire de l'univocité, supposée scientifique et pour laquelle le vrai élimine entièrement le faux. En fait, la logique de la certitude suppose la déterminabilité du vrai et du faux, alors que l'existence humaine est traversée par des ambiguïtés insurmontables. En questions humaines, le faux ne menace pas la vérité, mais il apparaît sur le chemin qui nous y conduit. La logique binaire appartient au monde mental qui «pense que», selon l'expression forgée par Gabriel Marcel pour indiquer la mentalité des sciences, tandis que l'attitude juste de l'esprit, quant au mystère anthropologique et ontologique, est caractérisée par un «penser à» (cf. *Marcel et Jaspers,* p. 356). «Pensant à», je me rends libre et disponible pour ce à quoi je pense; je lui donne ma foi[28]. Comparée à la science qui «pense que» et à la certitude auto-fondée, l'attestation qui «pense à» manque certes de garantie (cf. *Soi-même,* p. 34); le soupçon la menace continuellement. Mais elle ne manque pas de force.

En abandonnant la logique binaire, Ricoeur abandonne aussi la prétention à affirmer un fondement absolu et scientifique de l'existence. La question ontologique n'est plus celle d'un fondement premier et universel. Le «moi» conscient de soi, présent à soi, mais enraciné avant soi, s'efface derrière le non-savoir de ce qui le constitue au plus intime de lui-même, un non-savoir sans certitudes et sans déterminations fixes. La pensée de 1952,

28. Dans son article «L'attestation», de 1988, Ricœur écrit que «la grammaire de la créance serait ici 'croire à' ou 'croire en'» *(Mét* 382). Ce vocabulaire est clairement inspiré par Gabriel Marcel.

«J'espère être dans la vérité» (*Histoire et vérité,* p. 70-72), anime la réflexion de notre auteur et lui donne de s'ouvrir à la vérité sans jamais arrêter son mouvement à l'une de ses propositions partielles. Cette espérance est conjointe à un renoncement à la possession immédiate de la vérité.

L'attestation de soi, ou la véhémence ontologique, exerce la position de soi dans l'extase altérante où se nie toute auto-position. On entend cette négation comme une passivité immanente à l'acte. Notre auteur définit d'ailleurs l'attestation comme «l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant» (*Soi-même,* p. 35). Nous allons articuler maintenant l'action et la passion, en nous mettant au plan fondamental où se situent les conclusions de *La métaphore vive* et de *Soi-même comme un autre.*

L'action et la passion

Nous avons vu Ricoeur accueillir Aristote dans «Négativité et affirmation originaire» (1956), un texte quasi contemporain d'un cours de Strasbourg (1953-1954) sur «Être, essence et substance chez Platon et Aristote». La pensée de l'être se présentait là d'une manière très formelle. La dernière étude de *La métaphore vive*, de 1975, se termine également en renvoyant à Aristote, mais en éveillant une réflexion plus attentive aux contours réels de l'existence, en orientant «en deçà des distinctions entre acte, action, fabrication, mouvement» (*La métaphore,* p.392).

En fait, l'acte, chez Aristote, peut être entendu de deux manières différentes, selon les deux types d'analogie dont nous avons déjà parlé. On entend d'abord l'acte comme la première des catégories du livre des *Catégories,* le sujet individuel «dans» lequel se réalisent les prédicats attribuables à la substance. Dans ce contexte, l'acte substantiel se trouve en relation univoque avec les autres catégories, selon le modèle de la référence *ad unum* ou de l'analogie de proportion. Ricoeur appelle cette première analogie la «petite polysémie», à laquelle il oppose la «grande polysémie» de la proportionnalité. La «grande polysémie» ne considère pas l'essence rationnelle des substances premières, mais leur acte réel. Elle conjoint l'acte et la puissance. Pour éviter tout idéalisme dans notre intelligence de l'acte, il faut nous interdire de l'identifier avec la substance première ou logique.

En outre, nous devons distinguer deux puissances, l'une qui manque formellement d'acte, l'opposé formel de l'acte où s'achève le mouvement, et l'autre qui donne réellement à l'acte son énergie, sa force productrice. La grande polysémie concerne proprement cette ultime articulation, l'acte puissant dont l'action

humaine constitue le modèle le plus évident. Pourtant, Aristote n'unit guère l'acte métaphysique et l'action humaine; il ne le fait qu'une fois et dans un texte peu sûr (cf. *Soi-même,* p. 356-357). Mais pour Ricoeur, cela suffit comme suggestion. Le Stagirite voit l'agir humain au centre des champs couverts par le couple de l'acte et de la puissance. Il élabore ainsi un modèle anthropologique de l'acte métaphysique. Cependant, observe Ricoeur, l'hésitation d'Aristote ne manque pas de raison[29]. La métaphysique ne se contente pas de modèles anthropologiques, car une telle réduction vide sa doctrine de l'acte de tout intérêt universel. Aristote situe donc l'action humaine parmi d'autres champs d'expérience, cosmologique par exemple, et sa structure, bien qu'illuminante pour tout acte, reçoit de là un surplus de sens. «Dans la mesure où l'*energeia-dynamis* irrigue d'autres champs d'application que l'agir humain, [...] sa fécondité se manifeste» (*ibid.,* p. 357). On interprète alors l'«acte puissant» grâce à l'analogie de proportionnalité. Tous les actes, bien que de même structure, ne jouissent pas tous de la même puissance; ils ne sont donc pas ontologiquement les «mêmes». L'acte de l'homme est parmi d'autres. L'analogie de proportionnalité pose une égalité fondamentale, mais de mouvement et non de pensées ou de substance, celle du rapport varié de la puissance à l'acte. Par conséquent, peut-on dire et doit-on penser, «*l'energeia-dynamis* fait signe vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif, sur lequel se détache l'agir humain» (*id.*, 357) comme un cas singulier quant à sa puissance réelle.

La distinction entre la substance et l'acte selon la proportion et la proportionnalité éclaire une autre distinction, rendue fameuse par *Soi-même comme un autre,* entre *ipse* et *idem.* «L'identité, au sens d'*idem,* déploie elle-même une hiérarchie de significations..., dont la permanence dans le temps constitue le degré le plus élevé, à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, de variable. Notre thèse constante [est] que l'identité au sens de *ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité» (*ibid.,* p. 12-13). On reconnaît aisément la substance formelle, la première des catégories, l'*unum* de la proportion, dans l'*idem,* et l'étant réel ou existentiel dans l'*ipse.* Ricoeur indique par là une convenance entre l'ipséité et l'ontologie de proportionnalité (cf. *Mét* 382). Cette pensée, héritière de l'anti-conceptualisme de Bergson et attentive aux réflexions

---

29. Cf. P. GILBERT, *La métaphysique, l'acte et l'un,* dans *Gregorianum* 73 (1992) 291-315.

anglo-saxonnes sur l'action, va maintenant se concentrer sur la constitution active de l'*ipse* et faire émerger une ontologie de l'«acte puissant» plutôt que de la substance achevée.

Une ontologie de l'acte «puissant et effectif»

L'*ipse* s'atteste lui-même réflexivement, non pas dans une identité substantielle toujours fuyante, mais en son acte effectif, en la fécondité de son être. L'origine de cet acte, nul ne peut l'abstraire en la considérant comme une substance catégorielle. Elle est unique, en chaque action renouvelée plus que répétée. L'*ipse*, qui atteste son être en son extase active, ne dilue pas ses multiples actions sous un genre commun. Il prend la responsabilité de chacune d'entre elles singulièrement. L'identité de l'acte ne se présente pas autrement que dans le présent de son surgissement actuel. Et pourtant, «je» ne parviens pas à «me» saisir ainsi, car mon abondance fontale me déborde toujours, plus avant que moi-même. «Je» suis davantage que mon action particulière. Mais dans ce cas puis-je prendre la responsabilité de moi-même, attester de mon être? Pour cela, j'ai besoin d'une médiation nouvelle et fondatrice, autre que le monde dans lequel je m'exprime, autre aussi que mon acte subjectif. Cette médiation, c'est «soi». Plus profonde que la médiation du monde dans lequel je m'exprime, il y a une médiation originaire qui me donne d'accéder à mon autoconscience, parce que ce «fond» d'être me précède, me bénit, me fait être. Ce «soi» me donne de me saisir comme «je» dans le flux de mon exister, que je ne possède pas et qui ne se fixe jamais dans mon présent, mais hors duquel «je» ne serais rien.

La réflexion sur l'attestation de soi, en distinguant l'*ipse* et l'*idem,* s'approprie ainsi les intuitions de l'ontologie grecque sur la *physis,* sur le devenir généreux de l'être. Elle rejoint également Spinoza. L'idée est constante: l'acte est action, mouvement, don de soi, mais non pas n'importe comment. Notre auteur appelle cet acte un «fond d'être à la fois puissant et effectif» (*Soi-même,* p. 357). Spinoza le nommait *conatus,* effort d'être, qui consonne avec le «désir d'être» médité par Nabert. En répondant aux interventions de Maceiras et de Navarro au Congrès de Grenade de 1987, trois ans avant *Soi-même comme un autre,* Ricoeur confirmait déjà sa filiation spinoziste, non pas quant au «panthéisme» évidemment, mais quant au *conatus* (*Cam* 68, 184). Le *conatus,* l'effort pour demeurer en l'être, appartient à tout étant, mais il se voit plus clairement dans le cas de l'homme. L'homme se comprend en assumant cette puissance universelle et secrète, en faisant son bien explicite de tout ce qui «dure», en recevant son acte

originaire de tout cela qui, surgissant du fond, lui permet de s'exprimer en surface. «La priorité du *conatus* par rapport à la conscience... impose à la conscience adéquate de soi-même ce long, ce très long détour, qui ne s'achève que dans le Ve livre de l'*Éthique*» (*Soi-même*, p. 367)[30]. Spinoza est en fait «le seul à avoir su articuler le *conatus* sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant qu'il appelle *essentia actuosa*» (*ibid.*, 367).

La sollicitude

L'acte qui fonde et déborde la conscience du «je», nous l'exerçons à l'origine de notre propre puissance d'agir et nous le recevons de nos expressions. Nous le vivons donc doublement comme une passion. L'homme agissant souffre ou pâtit. Son action est à la mesure de sa passion.

Le thème de la souffrance, en laquelle nous expérimentons la passion, se rencontre au centre de la septième étude de *Soi-même comme un autre* (p. 223), où l'auteur expose le moment central de son éthique: «avec et pour l'autre». Quelques pages d'un article de 1990, «Approches de la personne», développent le même argument. L'action qui s'expose en dehors d'elle-même s'impose et provoque une souffrance. Elle est en effet dissymétrique. «Agir, pour un agent, c'est exercer un pouvoir vers un autre agent; plus exactement, cette relation exprimée par le terme 'pouvoir-sur' met en présence un agent et un patient; il est essentiel à la théorie de l'action de compléter l'analyse de l'agir par celle du pâtir; l'action est subie par quelqu'un d'autre» (*Lectures 2*, p. 216). Cette dissymétrie, si on n'y prend garde, engendre la violence de l'action. L'éthique de l'interaction, «avec et pour l'autre», se définit par rapport à cette violence et à la possibilité de la «victimisation». Elle en corrige les horreurs en transfigurant le sens de l'action et de la passion.

Pour exposer la forme qu'il juge essentielle à l'«inter-engagement», Ricoeur entreprend une étude «phénoménologique» (*Soi-même*, p. 224) de la sollicitude. L'*Éthique à Nicomaque* en parlait déjà, là où Aristote traitait de l'amitié. L'amitié suppose l'égalité. Mais pour cette raison, son champ est étroit. Comment en effet devenir l'ami de tant d'inégaux? Bien plus, toute action entraîne une inégalité. L'agent n'est pas le patient, qu'il domine. Le patient est un «souffrant». Ricoeur définit la souffrance par «la domina-

30. L'expression «longs détours», si «ricœurienne», se lit chez S. ZAC, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963 (cité dans *Soi-même*, p. 367).

tion, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité du soi» (*ibid.*, p. 223). L'action est donc inamicale par essence, injuste quant au devoir de respecter autrui. «Confronté à [la] bienfaisance, voire à [la] bienveillance, l'autre paraît réduit à la condition de seulement recevoir» (*ibid.*, p. 223).

Mais dans cette dissymétrie, Ricoeur reconnaît aussi une réciprocité, lieu de vie pour le «soi» médiateur. Il se distancie en cela de Lévinas. L'opposition entre l'agent et le patient ne forme pas une dénivellation absolue. La transcendance d'autrui n'écrase pas. La méditation de Lévinas sur le «dés-inter-essement» ne rend pas compte du sens humain de l'action. Les attitudes fondatrices de l'agir sont plus nuancées et riches de réciprocité. Pour Ricoeur, «une dialogique superpose la relation à la distance prétendument ab-solue entre le moi séparé et l'Autre enseignant» (*ibid.*, p. 391). Une distance absolue conduit à l'indifférence de principe, à l'inengagement. Mais en fait, «dans la sympathie vraie, le soi, dont la puissance d'agir est au départ plus grande que celle de son autre, se retrouve affecté par tout ce que l'autre souffrant lui offre en retour» (*ibid.*, p. 223). Le souffrant s'offre à partir de sa propre faiblesse, et ce don a plus de prix que celui d'un surplus. «C'est peut-être là l'épreuve suprême de la sollicitude, que l'inégalité de puissance vienne à être compensée par une authentique réciprocité dans l'échange, laquelle, à l'heure de l'agonie, se réfugie dans le murmure partagé des voix ou l'étreinte débile de mains qui se serrent» (*ibid.*, p. 223).

Le fort reçoit du faible de quoi vivre humblement sa force, comme une réponse conditionnée par son écoute, par son attention et par sa disponibilité à n'importe quel autrui, à «toi» et à «lui». L'échange ne surgit plus alors de la richesse préoccupée de sa puissance, mais d'une égale pauvreté humaine enfin reconnue. «Un soi rappelé à la vulnérabilité de la condition mortelle peut recevoir de la faiblesse de l'ami plus qu'il ne lui donne en puisant dans ses propres réserves de force» (*ibid.*, p. 224). D'un tel échange, nous faisons l'expérience dans nos sentiments, car «la souffrance de l'autre [...] descelle dans le soi [...] des sentiments spontanément dirigés vers autrui» (*ibid.*, p. 224).

L'attention au mystère

Serions-nous ainsi conduits vers une philosophie du sentiment? Ce serait bien étrange de la part d'un auteur si attentif aux analyses les plus fines et serrées de la pensée contemporaine. Au moins, nous voyons comment, au coeur de l'expérience humaine,

en son foyer que vise toute métaphysique, nous devons déloger le savoir séducteur des techniques conceptuelles. L'acte d'être ne se laisse pas enserrer dans nos prétentions à gérer la totalité du monde.

Puisque les écrits philosophiques de Ricoeur ne concluent jamais, devrions-nous conclure nous-mêmes? Soulignons seulement un point, à notre avis le plus riche pour la réflexion chrétienne, et de toutes manières au principe de ce que nous avons pu réfléchir jusqu'ici. Ricoeur met l'accent sur l'analogie de proportionnalité. Nous ne devons pas entendre cette figure classique du raisonnement philosophique d'une manière trop formelle, comme Cajetan, mais en nous laissant guider, par exemple, par les études de H.U. von Balthasar sur saint Thomas[31]. Nous pourrions entreprendre à partir d'ici un discours sur la Divine Trinité[32].

Le philosophe Ricoeur «s'arrête» (*Soi-même,* p. 409) cependant devant cette ouverture théologique. Pour lui, les structures de nos vies ne débouchent pas «automatiquement», par quelque causalité nécessaire, même métaphysique, sur la théologie, comme si elles trouvaient là l'accomplissement de leur sens. La théologie n'a aucune fonction «crypto-philosophique» (*Soi-même,* p. 37). Mais peut-être vaut-il la peine de critiquer la raideur de Ricoeur sur la causalité en philosophie, sans pour autant élaborer un discours sur le principe et le fondement qui copierait les formes des discours physiques. Les travaux de notre auteur sur l'«imagination» ont sur ce point une grande importance[33]. De toute façon, la sagesse philosophique de Ricoeur nous invite à l'attention au mystère et à l'ouverture de ce que Pascal appelait notre «coeur».

I - 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Paul GILBERT, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — Tout en reconnaissant la multiplicité des travaux de Ricoeur et des thèmes qu'il a abordés, cet article met l'accent sur cer-

---

31. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La gloire et la croix,* IV: *Le domaine de la métaphysique,* 2: *Les contructions,* Paris, 1982, p. 71-86. Voir aussi la conclusion de P. GILBERT, *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique,* Namur, 1984.

32. Cf. P. CODA, «Verso quale ontologia?», dans *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricœur,* édit. A. DANESE, Genova, 1993, p. 201-211.

33. Cf. R. KEARNEY, «Paul Ricœur and the Hermeneutic Imagination» dans *The Narrative Path. The Later Works of Paul Ricœur,* édit. T. P. KEMP et D. RASMUSSEN, Cambridge (Mass), 1989, p. 1-31.

taines de leurs constantes, d'une part leur enracinement dans la tradition de l'analyse réflexive (ch. 1) et d'autre part leur horizon, que suggèrent les «grands genres» du *Sophiste* de Platon, compris à la clarté du couple aristotélicien de l'acte et de la puissance (ch. 2). Il montre ainsi de quelle manière l'action (ch. 3) constitue non seulement un thème privilégié de la réflexion philosophique, mais son «objet»-même, car en elle s'exerce l'être en acte.

Summary — While acknowledging the multiplicity of Ricoeur's works and of the subject-matter he has dealt with, the author emphasizes what he considers some of their constants: firstly, the rooting in the tradition of reflexive analysis (ch. 1); secondly, their «horizon» as suggested in the great genres of Plato's *Sophist* and understood in the light of the aristotelian couple *actus-potentia* (ch. 2). He thus shows in which manner *action* (ch. 3) not only makes up a privileged theme of the philosophical reflection, but constitutes its very object, for it is in the *action* that the being-in-act exercices itself.