



Intervention de Pierre-Olivier Monteil, Docteur en philosophie politique, chercheur associé au Fonds Ricœur

EN QUOI LA PENSÉE DE PAUL RICŒUR PEUT-ELLE NOUS AIDER A COMPRENDRE L'INSTITUTION POLITIQUE AUJOURD'HUI ?

Permettez-moi de vous dire mes remerciements les plus chaleureux pour votre invitation, et mon vif plaisir de pouvoir m'associer aujourd'hui aux travaux d'Esprit civique. Il m'a été demandé d'aborder devant vous ce que la pensée de Paul Ricœur apporte aujourd'hui, s'agissant de l'institution politique. Né il y a cent ans exactement, disparu en 2005, ce philosophe est l'auteur d'une œuvre considérable qui compte pas moins de quarante-cinq livres et plus de huit cents articles en français, pour ne pas parler des autres langues, des cours, de la correspondance ou des textes restés à l'état de notes manuscrites. Sa réflexion porte sur des thématiques aussi diverses que la volonté, l'action, le langage, l'histoire, le récit, l'identité, l'imaginaire social, l'éthique... Si bien que le politique, pourtant bien présent, tendrait à passer un peu inaperçu dans l'ensemble, alors même qu'il en constitue l'une des préoccupations constantes.

Très tôt, la vie de Paul Ricœur est marquée par le décès de son père, mort en 1915 à la guerre, puis de sa mère et de sa sœur. Orphelin, pupille de la nation, il en gardera une trace perceptible dans ses écrits à travers une réflexion récurrente sur la non-violence et le pacifisme et, symétriquement, sur la question du mal, y compris en politique.

Ricœur n'a donc pas vingt ans lorsque Mounier fonde la revue Esprit en 1932. Appelé à enseigner à Strasbourg à partir de 1948, il participe au groupe « Esprit » de cette ville. Puis, élu à la Sorbonne en 1956, sa proximité de pensée avec le personalisme conduit Ricœur à s'installer à Châtenay-Malabry pour rejoindre les Mounier, les Domenach, les Marrou aux « Murs Blancs ». Dans *Réflexion faite* (1995), Ricœur souligne lui-même l'influence de la « conjonction entre personne et communauté », chère à Mounier, dans son propre travail. Elle contribue à marquer chez lui la dimension de l'engagement du philosophe dans la Cité. Loin de s'isoler dans la réflexion, il s'agit de s'exposer à l'événement, souci qui se prolonge chez Ricœur par une importante philosophie de l'action. On trouve encore des échos explicites de ce compagnonnage avec Mounier dans un entretien publié en novembre 1988 dans un numéro de la revue *Autrement* sur le thème « A quoi pensent les philosophes ? ». Question à laquelle Ricœur répond par une allusion directe à l'article de Mounier inaugurant le premier numéro d'Esprit : « J'attends la Renaissance ». De même, Ricœur publie en 1990 dans cette dernière revue un article significativement intitulé « Approches de la personne ». Sorte de présentation du propos central de *Soi-même comme un autre*, qui paraît alors simultanément, Ricœur situe de manière explicite son nouveau livre dans le prolongement du *Traité du*

caractère de Mounier. Prolongement il y a, car l'idée personnaliste selon laquelle le « je » se construit grâce à son rapport à un « tu » se poursuit chez lui par la relation à un « il », à un tiers, qui figure le souci de tous, le souci du « chacun », du « sans-visage ». Ricœur situe ainsi la relation je/tu au commencement du sens de la justice qui doit bénéficier à tous et constituer le fondement de l'institution.

Le fil rouge est ainsi rappelé qui conduit du je/tu personnaliste chez Mounier à l'institution telle que la conçoit Ricœur, et notamment de l'institution politique. Appréhendée de la sorte, cette dernière est à penser, conformément au grand projet qui anime Ricœur, en articulant éthique (relation je/tu) et politique (souci du il). Venons-en à présent aux trois grandes formulations successives auxquelles un tel programme donne lieu.

1 - L'institution comme volonté (ou la politique)

En octobre 1956, c'est l'invasion de Budapest par les chars soviétiques. Ricœur est indigné, ébranlé. En 1957, dans l'article d'ouverture d'un dossier d'Esprit consacré à ce sujet, il entend répliquer à la double dérive qu'il observe : celle des communistes, qui consiste à tout justifier en politique au nom d'une philosophie de l'Histoire, et celle d'un certain moralisme qui considère que la politique constitue une activité foncièrement cynique et méprisable, et qu'il convient de s'en détourner. Comme Mounier, Ricœur invite ici à se montrer sensible à l'événement, plutôt qu'à se retrancher derrière des certitudes toutes faites.

C'est pourquoi Ricœur invite à penser la politique comme un mixte qui articule la visée de la Cité heureuse (avec Aristote, Rousseau, Hegel) et la nécessité du pouvoir comme force et comme contrainte (Machiavel, Marx, Lénine). Il revient aux citoyens de se montrer vigilants envers le pouvoir, pour que se maintienne la tension entre ces deux pôles, et qu'en particulier les gouvernants ne se coupent pas de la visée du bien commun.

Affirmant que la liberté constitue l'enjeu central de la question du pouvoir et que « la démocratie, c'est la discussion », Ricœur se prononce en faveur des institutions de la démocratie libérale et d'un Etat médiateur, arbitre exemplaire, qui veille par sa neutralité même sur les conditions de la discussion en évitant les empiètements entre sphères d'activité. L'économie n'est pas la politique, qui n'est pas non plus la culture. En outre, éthique et politique sont à articuler, mais sans les confondre : tout n'est pas qu'éthique et tout n'est pas politique. Cela impose en particulier au politique de préserver des marges dans lesquelles il ne s'immisce pas, en sorte que l'éthique puisse librement s'exprimer. C'est l'affirmation d'un libéralisme politique.

Ce mixte revêt chez Ricœur la forme d'un « paradoxe » (l'article paru en 1957, repris ensuite dans Histoire et vérité, s'intitule : « Le paradoxe politique »). Il s'agit d'une situation dans laquelle deux propositions contraires coexistent dans la pensée sans que le raisonnement puisse en exclure l'une sans exclure l'autre ou en retenir une sans retenir aussi l'autre. Cette figure a pour fonction de mettre en lumière le fait que l'issue d'une telle contradiction ne peut être fournie par la réflexion a priori mais uniquement par la pratique. Une telle préoccupation se prolonge, chez Ricœur, dans d'autres textes dans lesquels il s'oppose avec vigueur à l'idée que puisse exister une science de la

pratique. L'intention sous-jacente est que personne ne puisse se prétendre au-dessus de la mêlée, dans le surplomb d'un savoir qui s'imposerait sans discussion. Pour Ricœur, le « mal politique » réside précisément dans la prétention de récapituler l'agir humain dans un savoir. Une telle récapitulation ne peut être qu'une « fraude dans l'œuvre de totalisation ». Elle conduit au totalitarisme.

Même si le contexte contemporain n'est pas celui des années 1950, le propos conserve toute son actualité aujourd'hui. Sans en arriver à l'extrémité totalitaire, l'un des enjeux de la situation actuelle n'est en effet pas étranger à l'omniprésence, dans le discours politique, d'un savoir d'expertise qui a pour effet de dissuader la discussion. Car, selon lui, ce qu'il convient de faire est réputé connu d'avance, à la lumière d'une sorte de science - économique en particulier. Dans les termes utilisés par Ricœur en 1957, le meilleur projet pour la Cité - ce qu'il appelle la plus grande « rationalité » politique - s'inverse alors en la plus grande « irrationalité » qui, au nom même de la grandeur de la cause dont elle se réclame, entend l'imposer à tout prix, de même que l'on fait entrer de force, au chausse-pied, une réalité concrète dans une catégorie préconçue. A la différence de la discussion, par laquelle on tend patiemment à s'accorder, l'irrationalité se traduit en violence, qu'elle soit policière et militaire comme à Budapest en 1956, ou qu'elle soit le fait d'un raisonnement réducteur présenté comme l'incontestable vérité.

2 - L'articulation de l'axe vertical du pouvoir et du vivre-ensemble horizontal (ou le politique)

Ici, le point de vue s'élargit. Après la volonté des hommes politiques animés par la conquête et l'exercice du pouvoir (enjeux caractéristiques de la politique), on considère à présent l'espace public qui constitue l'horizon du politique, de la Cité. Que constate-t-on alors ? Si le pouvoir vertical s'exerce seul - le pouvoir qu'exercent hiérarchiquement les gouvernants sur les gouvernés et que sanctionne l'Etat, au moyen du « monopole de la violence légitime » (Max Weber) - la Cité vire à la tyrannie. Le pouvoir se réduit à une force nue qui agit sans légitimité. Mais si, à l'inverse, le vivre-ensemble se déploie seul, sans un pouvoir qui fait passer de la diversité humaine à l'unité d'une décision qui s'applique, alors c'est l'anarchie. Puisqu'il faut l'un et l'autre, la deuxième formulation du « paradoxe », que Ricœur formule au tournant des années 1990, notamment dans *Soi-même comme un autre*, s'attache donc à combiner ces deux axes pour envisager la perspective qui doit orienter le vivre-ensemble dans la Cité.

Nous retrouvons ici le projet consistant à articuler éthique et politique. Selon Ricœur, Aristote a longtemps été la dernière figure philosophique à penser ensemble ces deux registres de l'agir humain. La Cité grecque une fois engloutie dans l'empire Macédonien, s'est développée une dérive consistant à penser le politique en l'associant de moins en moins à l'éthique, jusqu'à aboutir à une conception cynique du pouvoir telle qu'un Machiavel peut l'illustrer. Tandis que l'éthique, coupée du politique, s'est développée sur un mode de plus en plus psychologisant, confiné dans la sphère privée, sans visée sur le bien commun et, dès lors, apolitique, voire incivique ou antipolitique.

En s'attachant à réarticuler éthique et politique, Ricœur entend faire en sorte que le souhaitable (éthique) puisse orienter le possible (politique). Cela revient à définir les conditions dans lesquelles le consentement démocratique est possible (plutôt que la soumission). En effet, si l'éthique retrouve une visée du bien commun, elle se prolonge

dans la société, en sorte qu'il émane du vivre-ensemble une « éthique démocratique », un sens partagé de ce à quoi la Cité aspire. Le pouvoir vertical, s'il se montre capable de l'entendre et de l'interpréter, sait alors dans quel sens ses décisions doivent être prises pour être acceptées librement par les gouvernés.

On trouve chez Ricœur deux modalités d'un passage permettant de faire communiquer les deux axes entre eux. L'un est fourni notamment par un texte de 1967 intitulé « Obéissance et autonomie ». Il indique un mouvement par lequel le passage s'effectue en quelque sorte de haut en bas. Une bonne partie de la culture moderne s'est développée, souligne Ricœur, autour d'une opposition entre ces deux termes : l'autonomie est ce qui se soustrait à l'obéissance, et obéir, c'est déjà ne plus être autonome (comme si l'on ne pouvait obéir, si l'on peut dire, que bêtement). La démonstration consiste à établir qu'il n'en est rien. Ainsi, lorsque nous nous laissons captiver par un récit et que nous suivons avec passion chaque développement de l'intrigue racontée pas à pas par l'auteur. De même si nous découvrons, à la faveur d'une discussion, un argument inédit par lequel notre interlocuteur nous fait voir les choses autrement. Il en est ainsi, résume Ricœur, chaque fois que nous comprenons quelque chose de neuf : nous obéissons en toute autonomie. C'est qu'en effet nous discernons alors une brèche, vers laquelle nous nous engouffrons parce qu'elle ouvre des perspectives qui nous font grandir et croître, précisément, en autonomie.

La situation particulière dont il s'agit ici est celle du rapport à l'autorité, tel qu'il se déploie notamment dans le registre de la spiritualité, de l'éthique ou de la pédagogie. Mais il peut avoir cours aussi en politique. Cela suppose que la parole qui émane des gouvernants s'adresse aux gouvernés dans des termes qui les appelle à grandir, en suggérant des perspectives qui élargissent leur visée, leur horizon. Cette option requiert donc de privilégier la confiance en la recherche du consentement par la délibération, au lieu de la court-circuiter par le recours à l'émotion et autres facilités de la communication politique.

Symétriquement, il existe un passage possible de bas en haut. Si l'éthique démocratique est vivante, elle se traduit en effet en un vouloir-vivre-ensemble. De la conjonction du verbe vouloir et de l'adverbe ensemble, il résulte que la pluralité humaine qui constitue la Cité pointe alors en direction de son unité, à laquelle spontanément elle aspire. Or cette unité est précisément synonyme de la cohésion que recherchent par ailleurs les gouvernants à travers leur souci constant de rassemblement.

La deuxième formulation du « paradoxe politique » par Ricœur invite donc à concevoir le problème du politique en termes de médiations. Il s'agit d'identifier des lieux d'articulation des pratiques entre l'axe horizontal du pouvoir et la dimension horizontale du vivre-ensemble. Nous nous trouvons dès lors en présence d'une sorte de mille-feuilles de questions qui appellent réexamen aujourd'hui. De haut en bas, elles s'étagent en commençant par les rôles respectifs du Parlement et de l'Exécutif, pour se prolonger par le statut de l'élu dans sa double relation avec les électeurs et avec les institutions. Sans viser l'exhaustivité, mentionnons ensuite la fonction des partis politiques, des syndicats, des associations dans nos démocraties, le rôle des médias dans l'élaboration de l'opinion, l'effectivité de la représentation politique de la société civile ou encore la condition au travail comme pédagogie de l'engagement et école de civisme. L'hypothèse qu'on ne peut que signaler ici est que ce vaste programme de travail serait à

aborder de bas en haut, la résolution des problèmes quotidiens contribuant à raviver le sens du vivre-ensemble et, de proche en proche, à le rétablir ainsi en vis-à-vis du pouvoir vertical jusqu'au sommet des institutions et de l'Etat.

3 - Les conditions pratiques d'élaboration des politiques

Dans le courant des années 1990, Ricœur reformule encore son « paradoxe politique » pour prendre en compte une donnée nouvelle. Il s'en explique dans *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, ouvrage paru en 1995. Plus générale encore que les approches précédentes, la préoccupation porte sur les conditions dans lesquelles nous agissons en société, que cela soit en tant qu'élu politique ou comme simple citoyen. Cela concerne tout un chacun et englobe le vivre-ensemble dans l'existence quotidienne, nos appartenances et nos engagements, et jusqu'aux conditions d'élaboration des politiques publiques. Nous verrons tout à l'heure que cet élargissement de l'angle de vue se double d'une extension, non plus dans l'espace, mais cette fois dans le temps.

De quoi s'agit-il ? Le problème principal est aujourd'hui un enjeu de discernement. Nous ne nous percevons plus comme citoyens que par intermittence, quand nous votons ou quand nous manifestons, par exemple. Le reste du temps, la politique nous apparaît comme une activité juxtaposée aux autres : travail, consommation, loisirs, etc. C'est dire que la politique perd de vue le politique, la dimension permanente et englobante du vivre-ensemble. Pour Ricœur, cela tient en particulier à l'emprise croissante du marché dans les échanges. En effet, l'échange marchand centre l'attention des protagonistes sur les biens échangés, au détriment des personnes en présence. La logique du donnant-donnant menace alors de virer au cynisme qui ne donne plus que pour recevoir. Le triomphe de l'homme du calcul, de l'homo oeconomicus, tend ainsi à nous rendre plus difficile aujourd'hui de concevoir la possibilité même de l'échange généreux et désintéressé.

Il importe donc d'empêcher que la logique marchande et la sphère économique se subordonnent peu à peu toutes les autres sphères d'activité. Pour Ricœur, c'est le rôle de l'Etat que d'organiser la discussion à propos de ce qui doit relever du marché ou, au contraire, d'autres modes de distribution des biens. L'argent ne saurait être le seul critère d'accès à ces biens et il nous revient de délibérer sur les modalités qui semblent appropriées à l'état donné de notre société. La réplique apportée par Ricœur consiste à raviver pour cela le sentiment de fraternité, afin de recentrer l'attention sur les personnes dans l'échange et de révéler la possible dimension de gratuité qui y sommeille et qui en constitue la « vérité cachée ». C'est ainsi qu'il appelle à raviver, de proche en proche, le sens du vivre-ensemble comme « pratique de la fraternité ».

Porter en imagination sur mon semblable un regard qui me le fait voir comme un frère consiste alors à envisager la relation présente dans sa singularité : celle d'une situation, celle de l'autre comme la mienne. Cela suppose, à l'inverse, de relativiser l'importance de la règle générale et anonyme de l'échange. L'indifférence s'efface alors en même temps que l'indifférenciation des interlocuteurs, au profit d'un sentiment de co-appartenance au vivre-ensemble qui rapproche et qui suscite la générosité. Celle-ci se propage alors au-delà, sans imposer, par la seule vertu de l'exemplarité - de même que, par exemple, le bouche-à-oreille colporte un plaisir de lecture et le transforme en best-seller.

En suspendant le jugement habituel, Ricœur invite ainsi à surmonter l'usure du temps qui, peu à peu, transforme inéluctablement l'usage de la règle de l'échange en routine. Le regard imaginaire exerce une critique des certitudes acquises et des pratiques durcies en idéologie, à la lumière de l'utopie de la fraternité universelle.

Le citoyen se trouve alors dans un double rapport à l'institution en général. Il la trouve d'abord sous son aspect institué : une norme qui s'applique, une loi qui s'impose. Mais il peut les subvertir sous l'effet d'un regard qui fait voir les choses et les êtres autrement. Par hypothèse, il ne s'agit pas tant de rejeter la règle en tant que telle que d'y incorporer un degré supplémentaire de compassion et de générosité. On se souvient que Ricœur fait reposer l'institution sur le sens de la justice. La dérive qui menace la règle juste elle-même de se dégrader en une logique du calcul le conduit ainsi à corriger cette étroitesse par l'amour, qui vient raviver le sens initial et, en quelque sorte, l'esprit sous la lettre. N'avons-nous pas toujours su que notre semblable était notre frère ? En le considérant comme tel, le citoyen s'affirme alors dans un geste instituant qui agit pour la formulation d'une règle nouvelle suscitée par la fraternité.

Mais ce rôle instituant ne peut être effectivement exercé par le citoyen que s'il se montre réceptif à l'événement de la rencontre : celle entre un je et un tu, chère à Mounier, qui a constitué notre point de départ. Plus fondamentalement peut-être, il s'agit chez Ricœur d'une réceptivité au temps lui-même, au présent singulier qui nous est donné à vivre. Pour peu que nous le recevions en tant que tel, le présent vif éveille en nous de la générosité parce qu'il nous emplit de la gratitude d'exister.

Pierre-Olivier Monteil