

LA « SAGESSE PRATIQUE » DANS LA PHILOSOPHIE DE P. RICŒUR. UNE LECTURE AXIOLOGIQUE DE LA CONDITION HUMAINE.

Dr OUEDRAOGO Paul

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest-Unité Universitaire à Bobo

BP 1052 Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)

paulweder@yahoo.fr

Résumé

L'expérience de la vie présente souvent des situations où l'homme est confronté à des impasses et où le choix n'est pas toujours entre le bien et le mal, mais plutôt entre deux maux ou entre deux biens d'échelle différente. Quels repères s'imposent face à un conflit d'intérêts ? quel sont les étalons de référence qui orientent l'agir humain quand la conscience s'oppose à la loi civile et/ou religieuse ?

Ricœur se propose d'analyser ces situations d'impasse en convoquant deux traditions philosophiques : l'éthique d'Aristote ou la visée de ce qui est estimé bon, et la morale des normes d'E. Kant. Ces deux traditions dans leur logique, semblent ignorer les situations d'impasse qui appellent nécessairement un troisième terme que Ricœur nomme « la sagesse pratique », celle qui consiste à assumer la voix de la conscience obéissant aux lois non écrites mais jouissant d'une antériorité originaire.

Mots clés : *éthique, morale, impasse, sagesse, conscience*

Abstract

The experience of life often presents situations where man is confronted with dead ends and where the choice is not always between good and evil, but rather between two evils or between two goods of different scale. What are the benchmarks for a conflict of interest? what are the reference standards that guide human action when conscience opposes civil and/or religious law?

Ricœur proposes to analyze these deadlock situations by convoking two philosophical traditions: the ethics of Aristotle or the aim of what is considered good, and the morality of the norms of E. Kant. These two traditions in their logic seem to ignore the deadlock situations which necessarily call for a third term which Ricœur calls «practical wisdom», that which consists in assuming the voice of conscience obeying the unwritten laws but enjoying an original precedence.

Keywords: *ethics, moral, dead end, wisdom, conscience*

Introduction

La tradition philosophique nous a légué deux écoles d'interprétation axiologique de la vie, représentées par les vocables éthique et morale. Si l'utilisation indifférenciée des deux termes est aujourd'hui généralisée, la spécification s'impose dans la logique philosophique. Ainsi, le premier terme reste consacré au logos, au discours, ou à l'étude de la science morale et de ses implications dans la vie, tandis que le second est employé pour indiquer les instruments juridiques codifiés ou non, qui régissent les comportements humains. Toutefois, il sied de se demander si cette lecture bipolaire rend bien compte de la réalité humaine. Suffit-il d'avoir une vision noble de la vie pour que le comportement s'y accommode ? Ou faut-il aligner les instruments juridiques pour se satisfaire d'une vie harmonieuse ? A l'analyse, l'on se rend compte que ni l'une ni l'autre vision ne suffit pour justifier la vie morale des hommes. C'est le constat que fait le philosophe français P. Ricœur (1913 – 2005). Trouver une articulation entre les deux traditions devient pour lui un pari. C'est du reste, ce qui le conduira à la formulation d'un troisième terme, à savoir, la sagesse pratique. En quoi consiste-t-elle et comment s'articule-t-elle avec les deux premiers pôles ? Pour y répondre, nous tenterons une exploration de la philosophie morale de l'auteur de *soi-même comme un autre*. En suivant sa réflexion épistémologique, réflexion qui se veut critique, nous distinguerons plusieurs points d'intelligibilité de la problématique posée. Ce faisant, notre parcours s'organisera autour des axes suivants : analyse de la tradition téléologique (I), analyse de la tradition déontologique (II), formalisation de la « sagesse pratique » (III), actualité de la réflexion de P. Ricœur (IV).

I- Analyse de la perspective téléologique

Dans l'immense échafaudage de la philosophie d'Aristote, P. Ricœur est resté spécialement attentif à la conception qu'il donne de l'éthique. En effet, Pour le starigite, toute

visée éthique est ordonnée vers la quête de la vie bonne et ce, indépendamment de l'unique bon vouloir des hommes. Ainsi, écrit-il dans *l'Éthique à Nicomaque* : « tout art et toute investigation et pareillement toute action et tout choix préférentiel tendent vers quelque bien, à ce qui semble. Aussi a-t-on déclaré avec raison que le bien est ce à quoi toute chose tend » (L.I, 1, 1094 a 1-3). Ricœur souscrit à l'assertion, mais reste préoccupé par la question de savoir comment les individus se réfèrent-ils dans leurs pratiques aux étalons de valeur ? la réponse qu'il trouve chez Aristote lui paraît insuffisante : « dans la mesure – dit-il – où ce qui est tenu pour bon est fondé sur l'ordre de la nature, la délibération des agents ne porte pas sur les fins de chaque action, mais uniquement sur les moyens d'y parvenir » (*Ibid.*, L. III, 5, 1112 b 12). Cette affirmation selon Ricœur réduit la visée éthique à la relation instrumentale moyen-fin ; ce qu'il récuse en ces termes :

« Aristote aurait-il ignoré qu'un homme peut être placé dans la situation de choisir entre devenir médecin plutôt qu'orateur ou homme politique ? Le choix entre plusieurs cours d'action n'est-il pas un choix sur les fins, c'est-à-dire sur leur conformité plus ou moins étroite ou lointaine à un idéal de vie, c'est-à-dire à ce qui est tenu par chacun pour sa visée du bonheur, sa conception de la vie bonne ? » (1990 : 204).

Dans cette note, Ricœur relève le fait qu'Aristote accorde moins d'importance aux fins par rapport à la délibération. Dans son écrit, *Avant la loi morale : l'éthique*, il notera que nous héritons d'un certain nombre de valeurs « qui se présentent comme des étalons de mesure qui transcendent les évaluations individuelles » (1985 : 44). Pour s'orienter dans leurs comportements, les individus n'inventent pas *ab nihilo* des étalons de valeurs. En même temps, il remet en cause une certaine conception naturaliste qui prône le bien existant en soi et le bon inscrit dans l'ordre de la nature. En analysant la dualité fin/action, il met en dialectique d'une part, la liberté individuelle et d'autre part, les conditionnements sociaux. C'est ainsi qu'il peut écrire :

« Cette dialectique de la socialisation et du jugement moral privé fait de la valeur un mixte entre, d'une part, la capacité de préférence et d'évaluation liée à la requête de liberté – prolongée par la capacité de reconnaissance qui me fait dire que ta volonté vaut autant que la mienne et, d'autre part, un ordre social déjà éthiquement marqué » (Ibid. : 44).

Par cette reconnaissance, la liberté individuelle et la contrainte sociale se rejoignent dans la construction éthique. Suivant cette logique, Ricœur voudrait prendre en compte les pratiques concrètes de la vie, sans céder au substantialisme éthique et sans ériger le sujet en porteur ultime des valeurs. Sur ce plan, l'interlocuteur préféré de Ricœur sera A. MacIntyre qui dans sa réflexion, propose les notions d'étalons d'excellence (*standards of excellence*) et de plans de vie (cf. 1997 : 199-218).

L'idée d'étalon d'excellence confirme la position de Ricœur sur la constitution des valeurs relatives à des situations qui en réalité, sont déjà marquées éthiquement. La référence est faite ici aux règles constitutives des pratiques sociales telles que le métier, le jeu, l'art... « Les étalons d'excellence qui leur correspondent au niveau de telle ou telle pratique viennent de plus loin que l'exécutant solitaire » (1990 : 207). L'idée centrale est que ces pratiques ont leur histoire ; et une histoire structurante sur le plan des valeurs, et par extension, sur le plan éthique. Dans ce sens, la visée éthique consiste à réfléchir sur notre actuation au sein d'une pratique grâce aux étalons d'excellence. Ricœur en déduit le moment réflexif de l'estime de soi, car dit-il, « c'est en appréciant nos actions que nous nous apprécions nous-mêmes comme en étant l'auteur » (*Ibid.* : 208).

En poursuivant sa réflexion avec MacIntyre, Ricœur intègre les pratiques dans des unités plus vastes que sont les plans de vie. Cette articulation marque à nouveau une distanciation vis-à-vis de l'éthique d'Aristote : l'action a non seulement sa fin en elle-même, comme dans le cas des pratiques, mais aussi en vue de quelque chose de plus englobant tels que les plans de vie ou les projets d'existence

(vie de famille, engagement professionnel, vie politique, etc.). La délibération ou choix préférentiel (*prohairesis*) s'avère être ici l'instrument indispensable pour assurer le cadre logique d'interférence entre les idéaux de plans de vie et les pratiques quotidiennes émanant de la vie ordinaire :

« Comment peut-on soutenir à la fois que chaque praxis a une fin en elle-même et que toute action tend vers une fin ultime ? C'est dans le rapport entre pratique et plan de vie que réside le secret de l'emboîtement des finalités ; une fois choisie, une vocation confère aux gestes qui la mettent en œuvre ce caractère de fin en elle-même ; mais nous ne cessons de rectifier nos choix initiaux ; parfois nous les renversons entièrement, lorsque la confrontation se déplace du plan de l'exécution des pratiques déjà choisies à la question de l'adéquation entre le choix d'une pratique et nos idéaux de vie, aussi vagues soient-ils et pourtant plus impérieux parfois que la règle du jeu d'un métier que nous avons tenue jusque-là pour invariable » (1990 : 209).

Jusque-là, nous avons pu suivre Ricœur dans l'élaboration de la visée éthique. La démarche est simple, mais perspicace : en empruntant les concepts à MacIntyre, il reconstitue un tissu complexe qui appelle un travail d'interprétation (*Ibidem*) :

« Entre notre visée de la vie bonne et nos choix particuliers, se dessine une sorte de cercle herméneutique en vertu du jeu de va-et-vient entre l'idée de vie bonne et les décisions les plus marquantes de notre existence (carrière, amours, loisirs...). Il en est ainsi comme d'un texte dans lequel le tout et la partie se comprennent l'un par l'autre ».

Toutefois il ne manquera pas d'objection à cette entreprise surtout en ce qui concerne le lien implicite au communautarisme de MacIntyre. Pour ce dernier, l'individu lui-même est essentiellement en rapport à sa communauté d'appartenance, dans la mesure où « nous ne pouvons saisir les intentions en dehors des pratiques institutionnelles et

autres dispositifs ou milieux sociaux qui les rendent intelligibles à la fois aux agents et aux autres » (MacIntyre, 1997 : 206).

Néanmoins, il est important de noter que Ricœur en bon sympathisant dudit communautarisme ne manque pas de sauvegarder l'autonomie relative de l'individu par l'effet de reconnaissance de l'ordre social et par la catégorie d'estime de soi. Dans la logique ricœurienne, « l'estime de soi tire sa signification du mouvement réflexif par lequel l'évaluation de certaines actions estimées comme bonnes se rapporte sur l'auteur de ces actions » (1990 : 202).

Dans tous les cas, nous pouvons à ce niveau de notre parcours, tenir la position de Ricœur comme différente de celle communautariste aussi bien que la variante substantialiste du fait qu'elle considère la perspective téléologique d'obéissance aristotélicienne non pas comme achevée, mais seulement comme un moment appelé à s'agencer dialectiquement avec la déontologie Kantienne.

II- Analyse de la tradition déontologique

La tradition a souvent érigé un mur de séparation entre les deux orientations morales à savoir, d'une part la téléologie aristotélicienne et d'autre part, la déontologie kantienne. Ricœur dans son parcours philosophique nous offre une tout autre lecture, celle qui consiste à les articuler dialectiquement comme mentionné ultérieurement.

Primo, il ne manque pas de souligner un dénominateur commun ou plus exactement des structures de transition reliant les deux traditions. Ainsi, en faisant une extrapolation, Ricœur trouve dans l'éthique d'Aristote des éléments qui anticipent d'une certaine manière le moment d'universalité de la morale kantienne. La *mésotès* ou le juste milieu commun à toutes les vertus répertoriées par Aristote se présente comme l'équivalent d'une mise à l'épreuve de la visée de la vie bonne. Un autre volet relatif au concept de capacité de l'agir humain (délibération, initiative, évaluation... terminologie empruntée également à Aristote)

suggère l'idée d'universalité. C'est pourquoi ces capacités humaines sont considérées chez Ricœur comme des transcendants ou plus spécifiquement des existentiels (*Ibid.* : 239).

Secundo, Ricœur identifie chez Kant, des allusions téléologiques. Par exemple, dans les *fondements de la métaphysique et des mœurs*, Kant emploie l'expression « bonne volonté ». Ricœur fait remarquer que le prédicat « bon » relève de la tradition téléologique :

« Il est d'abord entendu que bon moralement signifie bon sans restriction, c'est-à-dire sans égard pour les conditions intérieures et les circonstances extérieures de l'action ; tandis que le prédicat bon conserve l'empreinte téléologique, la réserve sans restriction annonce la mise hors-jeu de tout ce qui peut retirer à l'usage du prédicat bon sa marque morale » (*Ibid.* : 240).

Entre l'éthique et la morale, il n'y a donc pas de rupture, sinon une corrélation importante dont Ricœur se veut le défenseur. Et pour sûr, la visée éthique doit passer par le crible de la morale. C'est pourquoi, malgré leurs liens implicites, il n'est nullement question de les juxtaposer sous peine d'annuler le projet de mise à l'épreuve du premier par le second.

Tertio, Ricœur relève les aspects différentiels des deux traditions. Une première rupture qu'il note est sur le plan discursif : « le vouloir s'exprime dans des actes de discours relevant de la famille des impératifs, alors que les expressions verbales du désir – y compris le bonheur – sont des actes de discours de type optatif » (*Ibid.* : 239). A travers ces phénomènes discursifs, Ricœur pointe la véritable ligne de démarcation entre les deux perspectives : le statut singulier de l'universalité dans la morale kantienne, corrélé avec l'idée d'obligation. Cette corrélation trouve son principe de justification dans les limites qui caractérisent la volonté humaine, pour autant que celle-ci, à la différence d'une volonté divine, est empiriquement conditionnée par des inclinaisons sensibles. Et c'est précisément en se conformant aux impératifs

moraux que la volonté humaine peut surmonter ces déterminations et accéder à la raison pratique conçue comme autonome. La règle d'universalisation se forme par l'adéquation de nos maximes d'actions à la loi universelle : « agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (Kant, 1999 : 285). Ainsi, la grande rupture que réalise Kant par rapport à toutes les traditions antérieures est d'avoir placé dans le même sujet le pouvoir de commander et celui d'obéir.

Une seconde rupture porte sur le statut même de l'impératif catégorique : à la différence des traités des anciens commandements judéo-chrétiens, Kant ne fait allusion à aucune prescription particulière, l'opération abstraite du formalisme se substituant aux prescriptions concrètes des éthiques traditionnelles.

L'originalité de l'interprétation ricœurienne du *corpus* kantien réside dans le fait de mobiliser ces ruptures déontologiques, non point pour invalider l'héritage téléologique, mais précisément pour le mettre à l'épreuve, ou si l'on veut, pour l'épurer. En d'autres termes, il s'agit de se demander si les étalons (évoqués au niveau de la visée éthique) qui règlent les pratiques et les idéaux nourrissant nos plans de vie, peuvent répondre aux exigences de la moralité. Rien ne garantit en effet que l'estime de soi ne soit soumise aux inclinaisons sensibles et à toutes les pathologies qui affectent la volonté. Cette absence de garantie justifie selon Ricœur le passage par la norme morale, de mise à l'épreuve, de soumission des maximes de l'action à la règle d'universalisation (cf. 1990 : 242). Le critère d'universalité ici formulé se comprend comme exigence de rationalité qui obéit à la raison pratique. Et cette rationalité est nécessairement incompatible avec tout ce qui est hypothétique : le désir, le plaisir, le bonheur, etc. C'est particulièrement vrai s'agissant par exemple de la perversion de l'estime de soi, au double sens que lui donne Kant, à savoir : l'amour-propre (bienveillance excessive à l'égard de soi-même) et la complaisance à soi. Ricœur

distingue quant à lui, amour de soi et estime de soi : le premier serait selon lui, une perversion du second. En ce sens, il y a bien une estime de soi légitime qui a subi avec succès l'épreuve d'universalisation (cf. 1990 : 257).

Dans cette perspective d'épuration de l'éthique par la morale, Ricœur, en abordant les principes de justice, se demande s'il ne faut pas établir la rétroversion en vérifiant « si la justice procédurale (Rawls) ne laisse pas un résidu qui exige le retour et le recours à la perspective téléologique » (1990 : 265). Il faut donc admettre que toute la sphère éthique qui précède le moment déontologique n'est pas à condamner *a priori* comme nulle et non avenue, puisqu'il en va du moment fondateur dans l'ordre existentiel, du rapport aux valeurs et de la structuration éthique de soi. En somme, dans l'optique ricœurienne, le moment déontologique n'a pas de valeur absolue mais assure une fonction médiatrice et opératoire. Ce n'est qu'un moment, le second d'une trilogie qui ne s'achève qu'avec le recours du troisième pôle, à savoir la « sagesse pratique ».

III- Formalisation de la « sagesse pratique »

A l'origine de la « sagesse pratique » se trouve le formalisme dont Ricœur dénonce la pauvreté. C'est en interprétant la morale kantienne qu'il va rencontrer des écueils qui justifieront l'élaboration d'un troisième moment dialectique qui vient fermer le triangle éthique proposé. Le formalisme, nous le savons, fait abstraction des prescriptions concrètes et doit faire appel à une autre instance pour l'évaluation du cas concret ou du cas par cas. De plus, il repose sur le principe de non-contradiction. Une règle universelle devient caduque si dans la vérification elle renferme une contradiction interne. La problématique posée par Ricœur (*Ibid.* : 321) est que « cette réduction de l'épreuve d'universalité à la non-contradiction donne une idée extraordinairement pauvre de la cohérence à quoi peut prétendre un système de morale ».

Dans cette perspective, Ricœur souligne les limites du formalisme kantien et la nécessité de lui opposer un

correctif. Le premier paradigme convoqué à cet effet est le principe d'universalité. L'aporie se pose la plupart du temps quand le particulier s'accorde difficilement à l'universel ou lorsque celui-ci, sensé transcender les particularités, manque de point d'encrage. Ricœur évoque « le tragique de l'action » qui se joue dans *Antigone* de Sophocle où dans cette tragédie, les valeurs s'opposent de façon irréconciliable. « L'étroitesse de l'angle d'engagement de chacun des personnages » (*Ibid.* : 284) constitue pour lui, le nœud du conflit : la prescription divine contre les lois régaliennes, la famille contre le poli, etc. l'explication qu'il en donne est la suivante :

« L'obligation qui contraint Antigone à assurer à son frère une sépulture conforme aux rites, bien qu'il soit devenu l'ennemi de la cité, fait plus qu'exprimer les droits de la famille face à ceux de la cité. Le lien de la sœur au frère, qui ignore la distinction politique entre ami et ennemi, est inséparable d'un service des divinités d'en bas, qui transforment le lien familial en un pacte ténébreux avec la mort. Quant à la cité, à la défense de laquelle Créon subordonne les liens familiaux qui sont aussi les siens en privant de sépulture l'ami devenu ennemi, elle reçoit de sa fondation mythique, et de sa structuration religieuse durable, une signification plus que politique » (*Ibid.* : 282).

C'est cette dimension conflictuelle de l'existence au sein même des valeurs qui pousse Ricœur à rompre la rigidité du formalisme kantien et à engager l'hypothèse d'une coordination possible et nécessaire entre l'exigence d'universalité et la réalité presque toujours contextuelle ; et ce, en se démarquant de tout intuitionnisme ou situationnisme. Mais, comment situer cette situation de faite entre la téléologie à la déontologie ? Faut-il rechercher dans la première le complément ou le correctif de la seconde et vice-versa ? C'est pour échapper au circuit fermé que notre auteur opère un retour chez Aristote pour un autre emprunt, à savoir le sens de *phronèsis*, qu'il traduira par « sagesse pratique » ou jugement moral en situation. Cette nouvelle donne permet à Ricœur de donner réponse

à l'écueil constaté et démontré dans la déontologie kantienne, en même temps qu'il complète sa théorie éthique en une dialectique trilogique. La « sagesse pratique » est la réponse aux conflits suscités par le tragique de l'action, par le biais de la délibération, non pas au sens de la relation instrumentale moyen-fin, mais au sens suggéré par la *phronèsis* c'est-à-dire, le chemin emprunté par l'homme pour orienter, diriger et accomplir sa vie : « Cette sagesse dans la délibération ne prend sens que si l'homme sage détermine en même temps la règle et le cas, en saisissant la situation dans sa pleine singularité » (*ibid.* : 206).

Le détour par la « sagesse pratique » constitue pour RICŒUR le relais qui permet d'assumer les impasses du formalisme kantien. En effet, comment l'universel pourrait-il admettre le particulier ? Et par quel moyen la règle pourrait-elle s'appliquer aux situations particulières sans pour autant nuire à sa prétention universelle ? A ces questions, Ricœur répond tout simplement par le détour de la « sagesse pratique ». En effet, partant de la complexité de l'expérience humaine, Ricœur commence par opérer une distanciation vis-à-vis des traditions philosophiques. Ce qui lui permet d'entrevoir une certaine complémentarité, l'une appelant l'autre, comme deux moments distincts mais inextricables dans la conduite humaine. Le premier niveau, relevant de la téléologie (*téléo-logos*, discours sur les fins), c'est-à-dire, ce qui est estimé bon, et le second axé sur la déontologie (*déontos-logos*, discours sur les normes), ce qui s'impose comme obligatoire. La formulation éthique ne peut faire l'économie d'un ou de l'autre niveau de discernement. Cette articulation nécessaire dans la pratique fait surgir le troisième terme que Ricœur nomme « sagesse pratique » (1990, p. 205). L'interprétation axiologique qu'il propose donnera l'ordre syntaxique suivant (cf. *Ibid.* : 201) :

- La primauté de l'éthique sur la morale ;
- La nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ;

- La légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques. Désormais, trois moments s'agencent dans la réalité axiologique : l'éthique, la morale et la sagesse pratique. Cette conceptualisation sera défendue par Ricœur dans son livre : *Réflexion faite* (1995 : 80) :

« Ce ternaire dit-il, relie le soi appréhendé dans sa capacité originelle d'estime au prochain, rendu manifeste par son visage, et au tiers porteur de droit sur le plan juridique, social et politique (...). Quant au passage de l'éthique à la morale, avec ses impératifs et ses interdictions, il me paraissait appelé par l'éthique elle-même, dès lors que le souhait de la vie bonne rencontre la violence sous toutes ses formes ».

La législation se pose ici comme réponse à la violence selon notre auteur. Du point de vue des relations humaines, le respect d'autrui et même de soi répond au plan moral, à l'estime de soi et d'autrui, et au plan éthique, à l'amitié mutuelle. De même, les principes d'une justice équitable répondent au souhait du vivre ensemble qui institue le bien commun. Même à ce niveau, le cercle reste ouvert puisqu'un troisième pôle est nécessaire pour affronter les impasses :

« Resterà à montrer de quelle façon les conflits suscités par le formalisme, lui-même étroitement solidaire du moment déontologique, ramènent de la morale à l'éthique, mais à une éthique enrichie par le passage par la norme, et investie dans le jugement moral en situation » (Ibid. : 237).

Nous comprenons donc l'enjeu et la nécessité pratique de faire appel à une troisième instance pour compléter la trilogie dont les deux premiers pôles sont constitués par l'éthique et la morale. Le troisième prend la dénomination de « sagesse pratique » : « La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont le plus à l'exception que demande la sollicitude en trahissant le moins possible la règle » (1990 : 312). Ricœur choisit délibérément

d'introduire la « *sagesse pratique* » par la voie du tragique. La raison principale est que l'éthique reste de part en part prise dans des conflits et des différends, parfois insolubles. « Si j'ai choisi Antigone, dit Ricœur, c'est parce que cette tragédie dit quelque chose d'unique concernant le caractère inéluctable du conflit dans la vie morale » (1990 : 290).

VI-L 'actualité de la réflexion de p. Ricœur

Dans les études 7, 8 et 9 de son ouvrage *Soi-même comme un autre*, Ricœur élabore sa théorie éthique qu'il va d'ailleurs dénommer « petite éthique » (1990 : 199-344). Là, il essaie de donner une assise praxique et pratique à sa théorie. Pratique parce qu'il se réfère à la réalité existentielle de l'homme ; praxique parce l'intentionnalité dernière se réfère à l'homme comme fin en soi mais appelé à composer avec les autres et ce, dans un cadre institutionnel commun : « Appelons visée éthique la visée de la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » (*Ibid.* : 202). Le schéma est ternaire : 1) la visée de la vie bonne ; 2) avec et pour autrui (la sollicitude) ; 3) dans les institutions justes (la médiation institutionnelle). Ce schéma renvoie à l'essence de la démocratie qui appréhende l'individu dans ses aspirations au sein d'une collectivité régie par la médiation institutionnelle. Ce faisant, le souhait éthique est indissociablement souci de soi, souci de l'autre et souci de l'institution comme le souligne fortement notre auteur :

« Et, si l'estime de soi tire effectivement sa première signification du mouvement réflexif par lequel l'évaluation de certaines actions estimées bonnes se reporte sur l'auteur de ces actions, cette signification reste abstraite aussi longtemps que lui fait défaut la structure dialogique que la référence à autrui introduit. A son tour, cette structure dialogique reste incomplète hors de la référence à des institutions justes. En ce sens, l'estime de soi n'a son sens complet qu'au terme du parcours de

sens que les trois composantes de la visée éthique jalonnent » (1990 : 202).

La réflexion de Ricœur nous permet de comprendre les enjeux des valeurs démocratiques tant proclamées aujourd'hui. « L'éthique – selon Ricœur - se dit en mode optatif » (1994, p. 15). L'éthique comme la démocratie suppose une aspiration à la vie bonne ou heureuse. Le caractère de souhait souligne l'optatif antérieur à tout impératif bien que fondamentalement tributaire quant à son effectivité dans la société. Nous saisissons là tout l'intérêt d'une telle approche pour nos sociétés en mal de démocratie. La construction agencée autour du concept de l'éthique que nous offre Ricœur a l'avantage de rallier plusieurs traditions, voire toutes les traditions morales en une unité de vision synthétique. S'y retrouvent ceux de la tradition téléologique, ceux de la tradition déontologique et au milieu la conceptualisation de la « sagesse pratique ». Dans son argumentation, il fait observer que l'éthique est primordiale par rapport à la morale ou à l'obéissance aux normes, toute chose qui peut inspirer les sociétés d'aujourd'hui en quête de repères éthiques.

Conclusion

Au terme de ce parcours à l'allure plutôt apologétique et moins critique comme il se devait, nous retenons que Ricœur propose une conception à trois étages du problème moral, à savoir l'éthique, la morale et la « sagesse pratique ». Sa « petite éthique » déploie des perspectives inouïes par la convocation et la synthèse opérées des grandes traditions morales ainsi que l'équilibre argumentaire déployé à travers la confrontation permanente avec plusieurs auteurs de tendances et d'époques différentes. L'exposé reste limité, puisqu'il laisse en suspens non seulement les autres concepts clés de la formulation, mais aussi des questionnements non abordés comme par exemple la place de la liberté et de l'autonomie dans la déontologie kantienne, le rôle des convictions dans

la « sagesse pratique », etc. Cependant il sied de relever la pertinence de la réflexion de notre auteur, qui rejoint aujourd'hui les préoccupations du vivre-ensemble de nos sociétés démocratiques. Elle repose d'une part, la question d'une morale procédurale toujours otage de la prolifération des ordonnances juridiques, et d'autre part, elle suggère le primat de l'optatif ainsi qu'un espace légitime pour l'exercice de la « sagesse pratique ».

Références bibliographique

ARISTOTE (1970), *L'éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, 2^e éd., Paris, Béatrice-Nauwelaerts.

KANT Emmanuel (2001), *Critique de la raison pure*, traduction, présentation et notes par Alain Renaut, Paris, Flammarion, 423 p.

KANT Emmanuel (1999), *Fondements de la métaphysique et des mœurs*, traduction nouvelle avec introduction et notes par V. Delbos, Paris, Delagrave, 72 p.

KANT Emmanuel (1952), *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 325 p.

KANT Emmanuel (1949), *Critique de la raison pratique*, Paris, PUF, 228 p.

MACINTYRE Alasdair (1997), *Après la vertu. Etude de théorie morale*, Trad. Par L. Bury, Paris, PUF, 282 p.

RICŒUR Paul (1995), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 128 p.

RICŒUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 432 p.

RICŒUR Paul (1994), « Entretien », in *Ethique et responsabilité*. Paul Ricoeur, Neuchâtel, La Baconnière, 197 p.

Idem (1985), « Avant la loi morale : l'éthique » in *Encyclopaedia universalis*, Supplément II, Paris, Les Enjeux, 42-45 pp.

Idem (1954), « Morale sans péché ou péché sans moralisme » in *Esprit*, no 22, 294-312 pp.