

PRÉFACE.
L'ÉTHIQUE ENTRE LE RÉGIME
DU JE ET LE RÉGIME DU NOUS.
DE LA THÉOLOGIE ÉPIQUE À LA POLITIQUE
OLIVIER ABEL

LA relecture des articles du très jeune Paul Ricœur pour la revue «Terre Nouvelle», et les éclairages historiques, éthiques et politiques de cette publication, me donnent l'occasion de repenser certains sujets auxquels je suis attaché depuis ma jeunesse. Les lignes qui suivent tentent de raconter pourquoi et comment le lycéen que j'étais en 1968 est devenu 'ricœurien'.

Être dans le monde sans en être complètement: c'est cette délicate équation, depuis des siècles, qu'il a fallu à chaque génération réinterpréter, régler à nouveau en fonction de la situation.

Trop consentir au monde tel qu'il est, c'est ne plus voir l'ampleur du malheur et des injustices, s'y résigner, ne plus rien vouloir y changer. Mais trop refuser le monde, c'est courir le risque de le quitter, de s'en retirer, de l'abandonner comme un monde vermoulu, déjà «foutu».

Or les années '68 marquent un moment de rupture avec le monde: on veut partir, on se voudrait hors de ce monde, s'en retirer dans des communautés alternatives, en protestant de l'extérieur, en se soustrayant à ses lois, à ses pesanteurs. J'ai parlé ailleurs de ce débat, dans d'autres écrits, de mon rejet d'une attitude de pure protestation sous couvert d'une attitude 'morale', voire prophétique; de mon besoin de penser avec les autres dans ce monde, de revenir et rester ensemble dans le monde commun. C'est aussi que l'opposition entre l'*institution* et la *protestation* me semblait virer toujours à l'avantage des figures de la protestation: Antigone était tellement plus belle, plus parlante que Créon! Mais ce perpétuel éloge de la «résistance» me semblait plus esthétique qu'autre chose. Pour qu'il y ait des contre-pouvoirs ne fallait-il pas qu'il y ait des pouvoirs constitués? C'est enfin peut-être qu'après une longue période d'adolescence pendant laquelle j'avais admiré la posture radicale du «non», de l'exil, du refus, y compris à l'égard des conformismes soixante-huitards, il me semblait important de pouvoir aussi dire mes affirmations, mes approbations. Bref je me suis rallié au point de vue plus épique de Ricœur.

o.abel@free.fr, Faculté de Théologie Protestante de Montpellier, France.

Pour bien m'expliquer, je dois remonter dans mon esprit aux années 1969-1970, lorsqu'avec des camarades du Lycée de Châtenay et d'autres du Lycée Lakanal, nous avons décidé de former un petit groupe de réflexion politique inter-lycées. Je me souviens que certains camarades avaient apporté les textes de *Socialisme ou barbarie* ou le livre de Raoul Vaneigem. Pour ma part, j'ai apporté un texte de Paul Ricœur publié après le coup d'État de Budapest en 1957, que je venais de lire avec passion, *Le paradoxe politique*, tiré d'*Histoire et vérité*.¹

A l'encontre du postulat marxiste qui veut que tous les maux proviennent en dernière instance de l'exploitation économique, disait Ricœur, c'est parce qu'il y a des maux, des violences spécifiquement politiques qu'il faut penser les procédures démocratiques du pluralisme des opinions et la division des pouvoirs qui régulent ces pouvoirs spécifiques. «Il faut tenir ce paradoxe, que le plus grand mal adhère à la plus grande rationalité, qu'il y a une aliénation politique parce que le politique est relativement autonome [...]. Le mal politique ne peut pousser que sur la rationalité spécifique du politique». Le texte se termine ainsi: «le problème central de la politique c'est la liberté; soit que l'État fonde la liberté par sa rationalité, soit que la liberté limite les passions du pouvoir par sa résistance».

De tout cela je retirais qu'en démocratie, il fallait qu'il soit possible de tenir «en même temps» une posture éthique de protestation capable de critiquer de l'extérieur les abus du pouvoir, et une posture politique capable d'orienter de l'intérieur des institutions l'exercice du pouvoir.

C'est cette orientation affirmative, cet engagement à plusieurs, cette co-responsabilité attentive à la constitution, sinon même délibérément constituante, qui me semblait manquer, pour que le contrepoint de la protestation prenne son poids, sa saveur. Être à tous égards en soutien au gouvernement en place, ou être à tous égards dans le rejet d'un gouvernement en place, cela veut dire la même chose: c'est l'aveu que l'on n'est plus en démocratie, avec ce que cela devrait comporter d'intériorisation des questions. Et c'est cette tension entre le dedans et le dehors qui me semblait constitutive du politique. Reprenant la tension théologique entre dans le monde et hors du monde, entre la défense des institutions et le plaidoyer pour la protestation, cette tension seule me semblait apte à échapper à l'alternative complice entre un moralisme vite apolitique et un réalisme bientôt cynique, si fréquents chez ceux qui ne retenir de Max Weber qu'une alternative plate entre l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. Les premières notes préparatoires à des exposés faits en classe, ou devant le groupe de jeunes, à partir de ses textes, portent sur la question de la non-violence et celle de l'État, et elles sont déjà marquées par cette oscillation entre la protestation non-violente (Ricœur faisait droit en

¹ P. RICŒUR, *Le paradoxe politique*, «Esprit», mai 1957; repris dans *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris 1964².

1958 à l'objection de conscience et à l'insoumission, en pleine guerre d'Algérie, et fut même emmené par la police à Fresnes pour cela) et la question du maintien de l'état de droit, qui ne saurait être entièrement désarmé (l'expérience de la défaite face au nazisme était restée inoubliable pour un Ricœur longtemps resté non-violent). Presque simultanément, j'avais fait, en classe de troisième, un exposé sur la question du mal, abordée à travers les analyses de *L'homme faillible* (portant sur les divers registres de la «fragilité», et notamment «la fragilité affective») et à travers la comparaison entre la culpabilité biblique et le tragique grec dans *La symbolique du mal*.

Mais toutes ces lectures ont culminé pour moi dans deux autres, qui furent déterminantes. Ce fut d'abord *L'image de Dieu et l'épopée humaine*, paru en 1960 dans la revue «Le Christianisme Social», et repris dans *Histoire et Vérité*, Seuil, 1964.² Son propos, adressé à des protestants du mouvement du christianisme social (c'est de ce mouvement qu'est aussi issu Michel Rocard), visait l'individualisme protestant, une manière de réduire le péché à une catégorie morale, et de faire de la rédemption et de la grâce le «recrutement individuel d'élus solitaires, arrachés à une histoire neutre ou méchante». Après les événements de la guerre, le mal ne pouvait être cantonné à des petits péchés privés, mais apparaissait à Ricœur comme une perversion plus radicale et plus ample de tous les registres de notre existence à la fois personnelle et collective, ceux de l'avoir (économie), du pouvoir (politique) et du valoir (culture). De même, relisant les pères grecs, Ricœur montrait l'élan de la Rédemption à l'œuvre au travers des structures économiques, des institutions politiques, et des médiations de l'imaginaire, tirées en avant par la protestation non-violente, franciscaine, ou artistique.

Bref l'éthique prenait une ampleur inédite entre un régime en «je» et un régime en «nous», et en même temps qu'elle s'approfondissait en éthique existentielle, elle s'élargissait en politique. Cette proposition d'une théologie «épique», dont je ne mesurais pas alors le caractère intempestif, ouvrait de larges brèches dans les séparations qui m'étouffaient, et me donna un élan vital. Elle me permettait à nouveau de dire et de penser «nous».

Le second texte qui détermina mes orientations porte sur *Le chemin du consentement* et termine la thèse de Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* rédigée en 1948 au Chambon, en débat notamment avec Nietzsche.³ Qu'est-ce que consentir, consentir à la condition humaine, consentir à être né? Par quel chemin passe-t-on du refus, de la révolte, au consentement? Et à quel consentement? Est-ce un consentement stoïcien, un peu hautain et exilé? Est-ce un consentement orphique, dionysiaque, nietzschéen, rilkeén, un consentement perdu dans l'universel devenir? C'est ce cheminement adolescent entre un

² P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, cit.

³ P. RICŒUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris 1950.

non trop radical, intenable, et un *oui* qui trop embrasse, que j'ai déjà raconté dans *Le oui de Paul Ricœur*,⁴ et qui débouchait vers un consentement selon l'espérance. Il fallait que ce consentement aille jusqu'à la limite, aux confins de l'histoire possible,⁵ pour redescendre et revenir de là vers le monde ordinaire – le consentement étant consentement au monde ordinaire, mais travaillé avec obstination par les signes, paroles et actions, d'affleurement d'un autre (état du) monde. Il y avait d'ailleurs à la fin d'*Histoire et vérité* un double texte sur l'angoisse et sur «l'affirmation originaire», où Ricœur en débat avec Sartre propose une ontologie alternative, qui m'éblouissait, et qui m'a amené à lire les grands dialogues de Platon au point d'en apprendre des tirades par cœur.

Pendant que je lisais Ricœur, il recevait une poubelle sur la tête. Je l'ai rencontré peu après cet épisode, que pour ma part je trouvais glorieux: une vraie scène dostoïevskienne! C'était un soir, peut-être le soir même, après une réunion du Conseil d'Administration du lycée, et je me souviens de son silence et mon étonnement à voir qu'il en avait les larmes aux yeux. Il y avait des épisodes qu'il avait pris avec humour, comme l'inscription «Ricœur, vieux clown» restée derrière lui pendant son cours, et qu'il avait lui-même rapportée. Ou bien les étudiantes assises sur son bureau de Doyen et lui demandant: «Mais pourquoi c'est toi le professeur, et pas nous? – C'est peut-être que j'ai lu plus de livres que vous?». Même sa toute première interruption par Daniel Cohn-Bendit, lors de son cours magistral sur l'idée d'institution chez Hegel (ça ne s'invente pas) devant plusieurs centaines d'étudiants dans le grand Amphi, en mars 1968 à Nanterre, il l'avait éprouvé avec une sorte d'étonnement bienveillant devant la force de cette «parole». Cohn-Bendit était entré en disant «Ricœur, c'est fini» et tout le monde avait quitté l'Amphi. Pour celui qui avait écrit quelques années plus tôt, à propos de son métier, *La parole est mon royaume*, il n'y avait pas là une surprise inquiétante, au contraire.⁶ Mais le Doyen coiffé d'une poubelle c'était l'institution qui était ridiculisée. Et l'institution, pour Ricœur, c'était le théâtre qui rendait possible la parole, toute parole. C'était quelque chose de fragile, un frêle rempart contre les démagogies fascistes.

Dans le texte *L'image de Dieu et l'épopée humaine* (1960) cité plus haut, Ricœur écrivait: «l'imagination a une fonction de prospection, d'exploration à l'égard des possibles de l'homme. Elle est par excellence l'institution et la constitution du possible humain. C'est dans l'imagination de ses possibles que l'homme

⁴ O. ABEL, *Le oui de Paul Ricœur*, Les petits Platons, Paris 2010.

⁵ Je venais en 1970 de faire un exposé sur *La théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann devant notre groupe de jeunes, et je cherchais le chemin d'une «éthique eschatologique» dont j'étais en train de comprendre que c'était moins une éthique de l'exception souveraine, de la fin des temps, qu'une éthique du retour au monde ordinaire mais perçu dans sa fragilité, sa précarité.

⁶ On sait qu'il défendra Cohn-Bendit mis en procès, l'année suivante.

exerce la prophétie de sa propre existence [...]. Toute conversion réelle est d'abord une révolution au niveau de nos images directrices; en changeant son imagination, l'homme change son existence». Et plus loin: «Ces images de l'homme font toute la réalité de la culture. J'entends par là la coutume, les mœurs, le droit, la littérature, les arts; et ces multiples images de l'homme charriées par la culture sont incorporées dans des monuments, dans des styles, dans des œuvres [...]. Le sens profond de l'institution n'apparaît que lorsqu'elle s'étend jusqu'aux images de l'homme dans la culture, la littérature et les arts. Ces images, en effet, sont constituées ou instituées; elles ont une stabilité et une histoire propres qui dépassent les hasards de la conscience individuelle [...] c'est en ce sens que la culture est instituée au niveau même de la tradition de l'imaginaire».

On le voit, Ricœur, en bon lecteur de Kant, ne séparait pas l'imagination de l'institution: il y avait une imagination *instituant* et *constituante*, et de même qu'on pouvait penser une institution *imaginaire* et *imaginante*. Or la période avait été submergée par l'antagonisme entre le nouveau et l'ancien, entre la spontanéité et les structures, entre l'imagination et les institutions. Ricœur, écrasé ou écartelé entre les deux, était du côté des vieilles institutions et traditions pour les révolutionnaires de l'imagination, et du côté des gauchistes utopiques pour les tenants de l'ordre établi. Je vois dans cette situation l'un des motifs profonds de ce puissant travail sur l'imagination au long des années '70 qui l'a conduit à *La métaphore vive*, à *Idéologie et utopie*, et à *Du texte à l'action*. Je me souviens d'ailleurs le jour, un peu plus tard en 1975 je crois, où à sa porte je rencontrai Cornelius Castoriadis, qui était alors inscrit en thèse avec lui sur cette question de l'institution imaginaire.⁷

Cette polarité déconstruite et reconstruite entre une imagination instituée, sédimentée sous forme de traditions et une imagination instituant, en état d'émergence sous forme d'utopies, Ricœur n'a cessé de la penser tout au long de ces années, refusant de les opposer,⁸ et associant utopie et idéologie comme l'endroit et l'envers du même processus d'innovation et de sédimentation: «D'une part il faut résister à la séduction d'attentes purement utopiques: elles ne peuvent que désespérer l'action [...]. Il faut d'autre part résister au rétrécissement de l'espace d'expérience. Pour cela il faut résister à la tentation

⁷ J'étais moi-même habité à l'époque par l'idée de ce que j'appelais une «poétique de l'absence», promenant sur tous les sujets (des plus intimes aux plus politiques), l'obsession d'une absence, d'un irréprésentable, et la solution ludique et nietzschéenne d'une poétique. Castoriadis travaillait sur l'institution imaginaire, Ricœur me fit travailler sur *La poétique de Bachelard* (et la lecture qu'il venait d'en faire dans *La métaphore vive*, premier livre de lui qu'il me donna, à l'occasion de cette entrevue, en juin 1975).

⁸ Refusant aussi de se placer dans une position de surplomb extérieur et «scientifique», mais reconnaissant le caractère de part en part interprétatif et donc pluraliste de la critique elle-même.

de considérer le passé sous l'angle du révolu [...] rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées, voire massacrées». ⁹ D'une part il y avait sens à s'inscrire dans une tradition, dans des traditions issues de tant d'inventions vives. D'autre part il y avait place pour un instituant non instuable. ¹⁰

Contrairement à l'image d'Epinal que l'on a gardé de Ricœur à cette époque-là, il était en fait au cœur des découvertes qui étaient en train d'opérer. Comme l'a noté Jean-Luc Nancy à propos de '68, ¹¹ la démocratie, une démocratie désœuvrée, y est apparue comme irruption, désir d'être tous ensemble. La politique, née dans la séparation entre elle-même et un autre ordre, métapolitique, dit-il, doit être prise en charge par tous selon des modalités dont il est essentiel qu'elles restent diverses voire divergentes, multiples, voire hétérogènes. Parce qu'elle est sans figure et renonce à se figurer, elle se donne dans de multiples figures. La démocratie exige qu'il n'y ait pas de dernier mot. Ricœur l'avait formulé ainsi dans *Soi-même comme un autre*: «il est peut-être raisonnable d'accorder à cette initiative commune, à ce vouloir vivre ensemble, le statut de l'oublié. C'est pourquoi ce fondamental constitutif ne se laisse discerner que dans ses irruptions discontinues au plus vif de l'histoire sur la scène politique». ¹²

Montpellier, 16 janvier 2023

⁹ P. RICŒUR, *Du texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris 1896, pp. 275-276.

¹⁰ C'est la même polarité que l'on trouve dans la conférence de 1967 sur *Sens et fonction d'une communauté ecclésiale*, que j'ai introduite et publiée sous le nom de *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. Il y a quelque chose d'utopique dans l'idée d'une communauté ecclésiale, parce qu'il s'agit, selon la définition de Kant, d'une communauté *éthique*, c'est-à-dire d'une communauté volontaire, libre. Ensuite parce qu'il y a toujours un écart entre la communauté parlante, instituante, et la communauté instituée, déposée dans un langage établi.

¹¹ J.-L. NANCY, *Vérité de la démocratie*, Galilée, Paris 2008.

¹² P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, pp. 227, 230.