RICOEUR, *Soi-même comme un autre*,

Septième étude « Le soi et la visée éthique », p. 200-201

**Introduction**

**(*Question/contexte*)**

Ethique et morale sont-elles synonymes, ou bien ces deux termes désignent-ils des réalités différentes ? Peut-on indifféremment, comme il est d’usage, parler d’éthique ou de morale, ou bien peut-on voire faut-il distinguer les deux termes ? Mais si tel est le cas, comment opérer cette distinction, et à quelle fin ?

C’est cette question qu’aborde Ricoeur dans les premières pages de la septième étude de *Soi-même comme un autre*, intitulée « le soi et la visée éthique ». Dans ce célèbre ouvrage, P. Ricoeur réunit dix études qui portent sur « l’herméneutique du soi » (p.15), et sur la question de son identité ; un ouvrage qui aborde donc les différentes manières de répondre à la question « qui ? ». Les différentes études abordent cette question sous plusieurs aspects : sous l’angle du « qui parle ? » (dimension langagière), du « qui agit ? » (dimension pratique), du « qui raconte ? » (dimension narrative), et la septième étude propose une nouvelle question, à savoir « qui est le sujet moral d’imputation ? », inaugurant par-là la dimension éthique et morale de la réflexion. Dès lors, et comme cela apparaîtra dans le texte, les analyses de Ricoeur sur la morale s’inscrivent dans une recherche plus générale ou plus spécifique qui concerne le sujet ; ou pour le dire comme Ricoeur, les « déterminations éthiques et morales de l’action seront traitées ici […] comme une nouvelle médiation sur le chemin de retour vers le soi-même. » (p. 199)

***(Thèse)***

C’est ainsi que dans le passage étudié, Ricoeur va défendre l’idée que la distinction entre éthique et morale càd entre une « visée téléologique » et un « moment déontologique » permet de penser leur articulation, et ce, non seulement au niveau de l’action, mais aussi au niveau du sujet ou de ce que Ricoeur appelle « la désignation de soi ». Il s’agira ainsi d’établir « un rapport à la fois de subordination et de complémentarité » entre « morale » et « éthique » d’un côté et entre « respect de soi » et « estime de soi » de l’autre.

***(Problème)***

Mais pourquoi défendre une telle thèse ? A quelles difficultés se confronte-t-elle ? A quelles autres approches s’oppose-t-elle ?

D’abord, et comme Ricoeur l’examinera lui-même, une telle distinction ne va pas de soi ; au contraire l’histoire des termes inviterait plutôt à en faire des synonymes. La différenciation n’est-elle pas dès lors arbitraire et illégitime ?

D’autre part, un adversaire explicite de la thèse de Ricoeur apparaît si on recontextualise le passage. Celui-ci l’affirme dans les lignes qui suivent immédiatement notre passage (p. 201) : « la distinction entre éthique et morale répond à l’objection humienne d’un fossé logique entre prescrire et décrire, entre devoir-être et être. » Ainsi est-ce Hume qui est explicitement visé. Contre donc la thèse humienne d’une dichotomie entre le devoir-être et l’être, le premier relevant de la prescription et signifiant tout autre chose que le second, qui est affaire de description, Ricoeur soutient la possibilité d’une mise en relation entre les deux, et ce à travers la distinction entre les notions d’éthique et de morale.

Mais au-delà de Hume, cette problématique peut être généralisée : c’est celle de l’articulation entre ce qui est, ou encore entre le mouvement naturel d’un côté, et ce qui doit être et qui s’impose de manière non naturelle de l’autre : le devoir-être a-t-il à voir avec l’être ou en est-il radicalement différent ? L’un peut-il découler de l’autre, à la manière par exemple dont Epicure fait du devoir de chercher le plaisir la conséquence de la recherche naturelle de celui-ci ? Ou bien s’agit-il de deux domaines radicalement distincts comme le soutient quelqu’un comme Kant ? Ce vers quoi on tend, ce à quoi on aspire, peut-il rejoindre ce qui s’impose comme une norme ?

Ce qui ce faisant est alors aussi interrogé par ce texte, c’est le rapport entre ces deux grandes traditions que constituent la perspective téléologique et la perspective déontologique : faut-il nécessairement distinguer et opposer ces deux approches, ou bien peut-on envisager de les penser ensemble ? Faut-il, dans la tradition de Kant, les opposer, faire primer le second sur le premier, affirmer sa supériorité et reléguer la question de la vie bonne, associée au bonheur, au second plan de la réflexion morale ? Ou bien le souci de la vie bonne peut-il être réhabilité voire gagner ses titres de noblesse dans sa confrontation avec la norme ?

Enfin comment considérer un rapport moral à soi-même ? Que signifie être un sujet moral pour soi ? Cela relève-t-il de l’estime ou du respect de soi ? Et qu’entendre par là ? ces deux expressions sont-elles vraiment différentes, ou bien désignent-elles un même sentiment, qui serait le sentiment moral par excellence ?

***(Enjeu/originalité)***

On le voit clairement, ces différents problèmes font apparaître que l’enjeu de cette question des rapports entre éthique et morale n’est pas seulement une affaire de linguiste cherchant à clarifier la compréhension de termes à l’usage flou. Il apparaît, au-delà de cette première perspective, un double enjeu de ce texte et des distinctions qu’il établit. Un enjeu d’abord pour la réflexion morale : car il s’agit non seulement de clarifier des concepts moraux, mais aussi de repenser à nouveau frais le rapport et même l’articulation entre ces deux courants classiquement opposés que sont l’approche déontologique et l’approche téléologique. D’autre part, l’enjeu concerne aussi la réflexion sur le sujet, sur le « soi », son identité et son rapport à lui-même, que Ricoeur désigne par le terme d’ipséité : que devient l’examen de l’ipséité envisagé dans une perspective morale ? Autrement dit, quel retour réflexif sur soi, quel rapport à soi, est rendu possible par une telle analyse des concepts d’éthique et de morale ? Et notamment que deviennent dans ce cadre « l’estime de soi » et le « respect de soi », et quelle place faut-il leur accorder?

***(Plan)***

C’est à travers trois moments du texte que ces sujets sont abordés par Ricoeur. Dans un premier moment (l.1-10), Ricoeur légitime, malgré son caractère conventionnel, la distinction entre éthique et morale, et en précise le contenu. Cette clarification effectuée, il explique alors dans une seconde partie (l. 10-20) le rapport qu’il faut établir entre ces deux approches, en montrant qu’il s’agit d’une relation « à la fois de subordination et de complémentarité ». Enfin dans un troisième temps il tire les conséquences de ces analyses dans le champ de la réflexion sur l’ipséité.

1. **La distinction éthique et morale (l. 1-10)**

**Introduction**

Ricoeur commence donc par examiner la légitimité d’une distinction entre éthique et morale. Pour ce faire, il va procéder en 3 temps. Il va d’abord concéder que d’un point de vue philologique, cette distinction n’est nullement nécessaire (l. 1-4). Néanmoins il va dans un second temps proposer de les distinguer (l. 4-7) avant de montrer (l. 7-10) que cela se justifie philosophiquement par l’héritage distinct auquel on peut référer chaque terme.

1. **Une distinction non nécessaire (l. 1-4)**

Avant de justifier la distinction, Ricoeur, anticipant peut-être ceux qui la récuseraient, explique en quoi elle n’est nullement nécessaire (« Rien […] ne l’impose » l. 1-2) et précise même pour quelles raisons on pourrait tout à fait ne pas opérer cette distinction. Trois éléments sont ainsi mobilisés par l’auteur, à même de justifier un usage indifférencié des termes :

C’est d’abord **l’étymologie des termes** (leur origine) qu’on peut convoquer. Ethique vient du grec « ethos », morale vient du latin « mores ». Mais les deux termes désignent dans chaque langue la même chose, à savoir les mœurs (on reviendra un peu plus loin sur le sens de ce terme). Donc les deux étymologies renvoient semble-t-il à un seul et même sens. On pourrait certes objecter que deux mots empruntés à deux langues ne signifient jamais rigoureusement la même chose, la langue formant une structure, chaque terme se définissant par opposition aux autres au sein de la langue, comme l’a clairement analysé Saussure. Cependant, comme le précisera la suite, avec « ethos » et « mores », on a bien deux termes aux significations très proches même si elles ne sont pas rigoureusement identiques.

[Objection sous-jacente] Pourtant, qu’initialement les deux termes aient le même sens ne signifie pas nécessairement que cela soit toujours le cas. En effet, à partir d’une étymologie commune, on a vu des termes se distinguer, et prendre des sens bien différents. C’est ainsi par exemple que le latin « ars » et le grec « technè », s’ils désignaient au départ une même réalité (à savoir 1) ce qui s’oppose à la nature, à la « phusis » 2) ce qui se distingue du savoir), ont vu leur sens clairement se distinguer, l’un pour désigner plus spécifiquement la technique, l’autre pour renvoyer plus spécifiquement aux beaux-arts. Mais s’agissant des termes « éthique » et « morale », Ricoeur va indiquer qu’il n’en est rien :

Ainsi donc si on aborde la question sous l’angle diachronique de « l’histoire de l’emploi des termes », si l’on s’intéresse donc à **l’usage des termes** à travers leur temporalité, on trouve une nouvelle raison de ne pas les distinguer : car il apparaît que les deux termes sont indifféremment utilisés tout au long de l’histoire. On trouvera ainsi dans l’Antiquité aussi bien une *Ethique à Nicomaque* chez Aristote, qu’un *Contre les moralistes* chez Sextus Empiricus, quelques siècles plus tard, Malebranche écrira un *Traité de Morale* mais Spinoza une *Ethique*, et on trouverait jusqu’à nos jours de tels usages a priori indifférenciés de ces termes. Pourquoi une telle indifférenciation ? Cela se comprend si, comme l’y invite l’étymologie, on relève que ces deux termes renvoient en réalité à un même sens, à « l’idée intuitive de mœurs » (l.3) :

Dans une approche qui serait ici non plus diachronique mais synchronique, il apparaît donc que les deux termes signifient la même chose et renvoient aux « **mœurs** ». On a là un terme qui se réfère en général aux « habitudes d’agir en usage dans un peuple et valant pour règle de distinction normative entre le convenable ou l’inconvenant » (*Vocabulaire philosophique. Les mots de la morale*, Yvan Elissalde et Jean-Michel Leder, p. 139). A travers cette définition, ce sont au moins deux caractéristiques des mœurs, et ce faisant de l’éthique ou de la morale qui apparaissent : 1) c’est d’une part la dimension sociale, puisque c’est ce qui est partagé par une communauté 2) c’est d’autre part la dimension axiologique, puisque par là on voit bien se dessiner des jugements normatifs, visant à déterminer ce qu’il convient ou non de faire.

Or s’agissant donc de la signification commune de ces termes sous l’appellation de « mœurs », Ricoeur apporte deux précisions : 1) il est question d’une « idée intuitive » : ces deux termes renvoient à « l’idée **intuitive** de mœurs ». Que comprendre par-là ? S’agit-il d’une intuition sensible (ce qui nous serait délivré par l’expérience, de l’ordre de la sensibilité) ? Ce que sont les mœurs nous parvient-il de manière empirique ? Ou bien s’agit-il d’une intuition intellectuelle, qui s’opposerait au mode discursif de rationalité, mais relèverait néanmoins de la rationalité ? Quel que soit le sens attribué, il désigne une notion dont la décomposition, l’analyse, la discursivité s’avère difficile à opérer même si on peut « tenter de décomposer » comme se le propose Ricoeur. Si donc on s’efforce de décomposer ce qui se présente comme une « idée intuitive », c’est une double connotation qui apparaît ***[question à examiner en cours car je suis incompétente : pertinence ou non de mobiliser la distinction dénotation/connotation ; à voir]***. Mais, et c’est la 2) deuxième précision apportée par Ricoeur, il ne s’agit pas de considérer qu’un terme renverrait plus à l’une qu’à l’autre et inversement : ce sont bien les deux termes (éthique et morale) qui sont porteurs de la « double connotation ». Autrement dit, qu’on s’attache au grec « ethos » ou au latin « mores », dans les deux cas, on trouve la même polysémie, que Ricoeur détaille alors :

« Mœurs » peut ainsi désigner à la fois « ce qui est estimé bon » et « ce qui s’impose comme obligatoire ». Si la suite du texte clarifiera cette distinction, on peut déjà relever deux distinctions entre ces deux conceptions des mœurs. 1) Première distinction : alors que « ce qui est estimé bon » l’est par un sujet qui évalue, qui estime, qui juge de la valeur de ce qui est jugé, « ce qui s’impose comme obligatoire » ne fait nullement référence à un quelconque sujet, renvoyant au contraire à l’idée d’une obligation qui s’impose d’elle-même. Ce qui est obligatoire le serait par lui-même, de manière objective et absolue ; ce qui est bon au contraire le serait parce qu’il est subjectivement estimé tel. 2) Deuxième distinction : le premier sens se réfère donc au « bon », le second à l’« obligatoire ». Mais comment comprendre et clarifier cette distinction ? Que désignent ces termes ? Sont-ils synonymes ? opposés ? compatibles ? C’est ce que va permettre d’établir la suite du texte.

La distinction entre éthique et morale n’a donc rien de nécessaire, et même au contraire on comprendrait un usage indifférencié de ces termes. Mais que cela ne soit pas nécessaire signifie-t-il nécessairement qu’on ne peut pas les distinguer ? Et la réflexion dans ce domaine a-t-elle à gagner à l’indistinction ou à la distinction ? Qu’est-ce qui pourrait dès lors justifier malgré tout qu’on les distingue ?

1. **Une distinction conventionnelle (l. 4-7)**

Après avoir établi que rien n’impose de distinguer éthique et morale, Ricoeur propose malgré tout de le faire et explicite la distinction. De ce qui précède découle logiquement (« donc ») que si distinction il y a, elle ne peut être que « par convention » : « C’est donc par convention que je réserverai le terme d’éthique […] » (l. 4-5). Il s’agit ici d’insister sur le fait que la distinction relève donc d’une décision, qu’elle ne va pas de soi et n’est pas nécessaire.

Néanmoins, ce terme de « convention » peut étonner. Alors que l’on oppose plus communément « nécessaire » à « contingent » ou « arbitraire », Ricoeur quant à lui ne dit pas « C’est donc de manière contingente (ou arbitraire) » mais bien « C’est donc par convention ». Or, selon la classique opposition entre « phusis » et « nomos », ce qui est « par convention » est généralement opposé à ce qui est « par nature ». Mais s’agissant des mots, à moins de défendre un naturalisme du langage, ce qui est rarement le cas, tout n’est-il pas d’ordre conventionnel ? Mais dès lors si rien n’est naturel concernant les mots, aussi bien dans le rapport entre signifiant et signifié, qu’entre les mots eux-mêmes, pourquoi parler ici de « convention », qui sous-entendrait que cela pourrait s’opposer à un état naturel ?

La difficulté se défait si, au lieu de prendre « nature » au sens strict, on met du côté de la nature, c’est-à-dire du côté à la fois de l’origine et du processus habituel, l’étymologie et l’usage. Ainsi, par analogie avec les processus naturels, si on se réfère à l’origine des mots (l’étymologie) et à leur vie (l’histoire de leur emploi), on peut considérer que ce n’est pas par nature mais bien par convention que Ricoeur établit une distinction entre les termes.

Mais dès lors n’est-ce pas « contre-nature » de distinguer ce qui ne l’est pas « naturellement » ? Autrement dit la convention de Ricoeur, qui s’avère en plus singulière (« je réserverai le nom ») alors qu’une convention paraît au contraire sous-tendre une collectivité, cette convention donc n’est-elle pas arbitraire, contre-nature et ce faisant sans intérêt ?

En réalité, deux éléments sont de nature à justifier le choix de Ricoeur. 1) D’abord le choix des sens attribués aux termes n’est pas arbitraire : Ricoeur ne fait que reprendre en effet une ambiguïté présente dans les mots eux-mêmes. Puisque ces mots sont ambigus et renvoient chacun à une double connotation, il n’est pas absurde de décider d’attribuer un sens à l’un et l’autre sens à l’autre. Pourquoi pourrait-on cependant demander, pourquoi ne pas se contenter de l’ambiguïté, comme la tradition (étymologique ou dans l’histoire) l’a toujours fait ? La réponse à apporter et qui constitue la deuxième raison à accorder à Ricoeur, 2) c’est le fait que cette distinction constitue un gain pour la réflexion : car outre qu’elle va permettre de clarifier les deux sens, elle va aussi éclairer, dans le champ de la morale, la distinction entre deux traditions, entre deux perspectives.

Cette distinction légitimée, en quoi consiste-t-elle ? Ricoeur le précise : il sera donc question de réserver « le terme d’éthique pour la visée d’une vie accomplie, et celui de morale pour l’articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l’universalité et par un effet de contrainte ». La double connotation précédente entre « estimé bon » et « [imposé] comme obligatoire » trouve ici un premier approfondissement. Trois éléments nous paraissent à souligner et commenter : la définition de l’éthique par la « visée d’une vie accomplie », celle de morale en termes de « normes » universelles et contraignantes, et enfin l’affirmation qui peut paraître surprenante d’une « articulation » entre les deux.

Même si Ricoeur ne le précise pas, il est clair que la définition qu’il propose de l’éthique comme « visée d’une vie accomplie » hérite du sens des mœurs entendues comme « ce qui est estimé bon », de même que la morale fera référence à « ce qui s’impose comme obligatoire ». Ce qui donc apparaît déjà, c’est que ce qui caractérise l’éthique, ce n’est pas d’abord comme certains pourraient le penser son caractère concret et en situation (par opposition à une morale qui serait abstraite) ; ce n’est pas non plus son caractère singulier, propre à certains ou à certains domaines, qui la qualifierait par opposition à une morale qui serait universelle. Ce qui définit l’éthique, c’est avant tout sa finalité. L’éthique c’est donc la « visée » de ce qui est « estimé bon », à savoir « une vie accomplie ». Cela suppose alors d’expliciter ce que désigne « une vie accomplie » ; ce sera l’objet de la référence à Aristote, sur laquelle nous nous attarderons plus tard.

S’agissant du terme « morale », Ricoeur l’associe donc à celui de « normes » auquel il confère un caractère d’universalité et de contrainte. Si l’éthique comme « visée » suggère une référence au désir comme ce qui est à même d’engendrer cette visée (le désir étant le « moteur de l’âme » comme le dit Aristote), la morale au contraire apparaît du côté de ce qui s’impose. Si en effet l’approche morale va se caractériser par son approche universaliste, Ricoeur indique d’emblée que celle-ci est aussi à concevoir comme contraignante, tout en précisant : « (on dira le moment venu ce qui lie ces deux traits l’un à l’autre) ». C’est en effet le détour par Kant qui clarifiera ce point, mais d’ores et déjà, avec le concept de « norme », entendu ici en son sens prescriptif et non pas descriptif, le caractère d’obligation voire de contrainte, en tout cas de ce qui s’impose, apparaît clairement. ***Développer peut-être un peu plus le concept de « norme » et la distinction des deux sens descriptif et prescriptif (référence à Macherey, à Le Blanc avec Canguilhem et Foucault)***

Mais ce qu’il ne faut pas non plus manquer de remarquer, c’est qu’alors même que Ricoeur est en train de distinguer et d’opposer éthique et morale, en même temps il les conçoit déjà comme en relation, à travers la définition de la morale qu’il propose : la morale c’est en effet « l’articulation de cette visée dans des normes ». Autrement dit, ce qui fera l’objet de la deuxième partie du texte apparaît dès la mise en place de la distinction : à savoir la thèse d’une nécessaire articulation, complémentarité de ces deux modalités que désignent l’éthique et la morale.

Ainsi donc, même si elle est conventionnelle, la distinction entre éthique et morale, dans la mesure où elle peut désigner deux perspectives différentes d’action, l’une tournée vers la vie bonne, l’autre marquée par la nécessité des normes ; cette distinction trouve donc une première légitimité. Celle-ci va encore se renforcer, par son inscription dans une traditionnelle opposition entre deux héritages en matière de morale : celui aristotélicien et celui kantien.

1. **Une distinction à référer à deux héritages et à deux perspectives (l. 7-10)**

Après avoir ainsi mis en place toute une série de distinctions, qui apparaissent comme deux lignes directrices divergentes, l’une mobilisant les notions de « bon », « éthique », « visée », et l’autre, par opposition, celles d’ « obligatoire », de « morale » et de « normes », Ricoeur va inscrire cette distinction dans un double héritage : celui d’Aristote et celui de Kant. Selon lui donc, « la distinction entre visée et norme » est à concevoir comme « l’opposition entre deux héritages ». Remarquons déjà que Ricoeur les présente bien en termes d’ « opposition ». Est-ce à dire qu’il faut, selon Ricoeur les opposer ? Comme le montrera la suite du texte, en réalité Ricoeur se réfère plus ici à une tradition, qui consiste à opposer radicalement les deux perspectives. Car si les deux sont bel et bien à distinguer selon Ricoeur, cela ne signifie pas pour autant qu’on ne peut pas et même qu’il ne faut pas les articuler ensemble. Mais avant d’articuler, il importe de bien clarifier la distinction.

 Celle-ci fait donc apparaître deux perspectives différentes, selon qu’on se situe dans un héritage aristotélicien ou dans un héritage kantien : l’éthique renvoie à Aristote et à la « perspective téléologique », quand la morale se réfère à Kant et au « point de vue déontologique ». On oppose en effet classiquement ces deux approches, ce que Ricoeur en un sens reprend à son compte. **L’approche téléologique** (étymologiquement, « telos » désigne le but, la visée) consiste donc à déterminer son action en fonction de ce qui est visé, du but recherché. Or que cherchent les hommes, quel est leur telos ? Comme l’indiquent aussi bien les lignes précédentes de Ricoeur, que les propos d’Aristote dans l’*Ethique à Nicomaque*, I,1 lorsqu’il écrit « le Bien est ce à quoi toute chose tend », ce qui est visé, ce vers quoi les hommes dirigent toutes leurs actions, c’est « ce qui est estimé bon », c’est la « vie accomplie ».

Est-ce à dire que c’est la même chose que cherchent les hommes ? Qu’il y a une universalité de la vie bonne, de sorte que la vie accomplie, la vie bonne soit la même pour tous, le Bien étant universellement bon ? En réalité, puisqu’il est question de la « vie bonne » en référence à Aristote, cela signifie que cette visée est relative à chacun. Comme le rappellera en effet Ricoeur (p. 203), Aristote fait une distinction entre « le bien tel que l’homme le vise » et « le Bien platonicien ». Ricoeur ajoute : « En éthique aristotélicienne, il ne peut être question que du bien pour nous » ; on a donc bien une relativité du bien, lequel ne saurait, comme chez Platon, être un universel absolu. Cette approche de la vie bonne, comme objet de la visée éthique, peut encore être complétée : « la vie bonne est, pour chacun, la nébuleuse d’idéaux et de rêves d’accomplissement au regard de laquelle une vie est tenue pour plus ou moins accomplie ou inaccomplie. […] c’est le « ce en vue de quoi » tendent ces actions dont nous avons dit pourtant qu’elles ont leur fin en elles-mêmes » (p. 210). Ainsi donc Ricoeur est clair : l’éthique, définie dans la lignée d’Aristote par sa perspective téléologique, a pour fin la vie bonne, laquelle ne peut se concevoir qu’à l’aune de celui-là même qui la conçoit.

A l’inverse, **l’approche déontologique** (étymologiquement, « deon » désigne le devoir), qui selon Ricoeur et dans une perspective kantienne caractérise donc la morale, consiste à déterminer son action non pas en fonction de la fin visée, du résultat espéré, mais en fonction de la norme et de son « caractère d’obligation ». La morale kantienne est en effet emblématique de cette approche, comme en témoigne notamment la polémique qui oppose Kant et Constant au sujet du mensonge dans *Un prétendu droit de mentir par humanité*. Ce caractère contraignant, indissociable de l’universalité du devoir, est par ailleurs explicité par Ricoeur : « à l’idée de l’universalité est indissociablement liée celle de la *contrainte*, caractéristique de l’idée de *devoir* ; et ceci, en vertu des limitations qui caractérisent une volonté finie. » (p. 240). La raison de ce nécessaire lien entre universalité et contrainte tient en effet à la constitution même de la volonté, qui est « empiriquement déterminée par des inclinations sensibles » (p. 241), de sorte qu’elle ne peut se rapporter à l’universalité que sur le mode du devoir, de l’obligation (du fait de l’impureté empirique de l’inclination). En d’autres termes, envisager une « volonté bonne sans restriction » (p. 241), c’est d’emblée la concevoir comme contrainte, comme soumise à des limitations. « Pour celle-ci [la bonne volonté] le bon sans restriction revêt la forme du devoir, de l’impératif, de la contrainte morale. » (p. 241). En d’autres termes pour Ricoeur, la morale, à concevoir dans la lignée de Kant est déterminée non par la visée du bien mais par l’obligation de la norme.

**Conclusion**/**Transition :** Cette distinction effectuée, se pose la question du rapport entre ces deux approches : faut-il les considérer comme antagonistes ou conciliables ? Sont-elles de même valeur ou bien l’une est-elle supérieure à l’autre ? C’est à ces questions que les propos de Ricoeur permettent de répondre dans la deuxième partie du texte.

1. **La relation entre éthique et morale (l. 10-20)**

**Introduction**

Comment penser les rapports entre éthique et morale, entre visée et norme, entre approche téléologique et approche déontologique ? Afin de répondre à ces questions, et après avoir clarifié la démarche adoptée (l.10-12), Ricoeur va dans un premier moment (l. 12-15) exposer sa conception des rapports entre éthique et morale, avant dans un second moment d’en déduire qu’il s’agit d’un rapport à la fois de subordination de la morale à l’éthique et de complémentarité des deux.

1. **Ethique et morale au prisme des rapports entre norme et visée (l. 10-15)**

Ricoeur commence en effet ce second moment de sa réflexion par des **précisions de méthode**. On peut en distinguer deux : 1) la finalité de ses analyses n’est pas l’orthodoxie (« sans souci d’orthodoxie »). C’est-à-dire que Ricoeur ne se situe pas dans une démarche d’historien de la philosophie qui chercherait à établir le plus justement, le plus adéquatement possible la pensée des auteurs (Aristote ou Kant). Sa finalité est de penser les concepts, et non de restituer la pensée d’auteurs. Néanmoins 2) il ne s’agit pas pour autant de les négliger : il faut au contraire accorder une véritable attention « aux textes fondateurs de ces deux traditions ». Ce qui donc intéresse Ricoeur, c’est non la pensée des auteurs dans leur singularité, dans leur précision, mais le courant qu’elles ont initié, l’opposition conceptuelle qu’elles ont rendue possible et dont Ricoeur se réclame. Donc ni rejet des auteurs et de la tradition, ni absolue soumission à la pensée singulière de ces auteurs. Or cette méthode a un but : elle doit permettre d’établir trois grandes thèses, qui sont ici énoncées (on est au début de la septième étude) et qui seront développées tout au long des trois études qui suivront.

Première thèse : « la primauté de l’éthique sur la morale » (Précisons que cette thèse est l’objet de l’étude sept en particulier). Il est donc question de la supériorité de l’éthique sur la morale, de la « visée » sur la « norme ». L’éthique est donc première, au double sens de ce qui vient avant, et de ce qui est plus important. Ici apparaît en somme l’idée que l’éthique pourrait être considérée comme un principe : l’éthique c’est ce qui est au commencement et qui fixe le but. Sans visée en effet, sans but, il n’est pas d’action possible. C’est ce que reprend Ricoeur quelques lignes plus loin (p. 203) : « La « vie bonne » est ce qui doit être nommé *en premier* parce que c’est l’objet même de la visée éthique. Quelle que soit l’image que chacun se fait d’une vie accomplie, ce couronnement est *la fin ultime* de son action. » (C’est moi qui souligne). De toute évidence, si Ricoeur s’attarde longuement sur Kant dans la suite des études du livre, il est néanmoins en radicale opposition avec lui quant à la place et au statut de la morale : Kant, pour qui le devoir prime sur toute autre considération en matière de morale, aurait refusé une telle affirmation. Mais comment plus précisément entendre cette « primauté de l’éthique » ? En quel sens ? La visée de la vie bonne consisterait-elle alors à « laisser le champ libre à l’effusion des « bons » sentiments ? Il n’en est rien. » (p. 202). Il n’est donc pas question d’inscrire la conception ricoeurienne de l’éthique dans ce qu’on appelle traditionnellement les morales du sentiment. Que faut-il y entendre alors ? Cela s’éclaire avec la définition de la visée éthique donnée par Ricoeur (p. 202) : « Appelons « visée éthique » la visée de la « vie bonne » avec et pour autrui dans des institutions justes. ». Ce qu’il faut souligner ici, ce sont les **trois composantes de la visée éthique**, autrement dit la structure tripartite du prédicat « bon » lorsqu’il est appliqué aux actions : 1) la visée éthique se réfère, est visée de la vie bonne. En ce sens elle engage un rapport à soi, et à ce qu’on « estime bon » pour reprendre les propos de Ricoeur 2) la visite éthique engage aussi un rapport à autrui, puisqu’elle s’opère « avec et pour autrui ». Ce sur quoi insiste cette seconde modalité de la visée éthique, c’est un rapport de réciprocité avec autrui, auquel Ricoeur donne plus loin le nom de « sollicitude » 3) enfin il est aussi question d’ « institutions justes ». Autrement dit pas d’éthique sans un sens de la justice, càd sans une prise en compte de l’ensemble des humains. Avec la justice, au-delà de l’inter-personnalité de la sollicitude, c’est l’égalité entre tous qui est prise en considération. Ainsi, comme on le verra aussi un peu plus loin, la visée éthique n’est donc nullement pour Ricoeur une singulière, égoïste et sentimentale conception de ce qu’il convient de faire. Mais parce que l’éthique est une visée et par là une structure à déplier, elle n’est pas réductible à ce qu’un individu pourrait solitairement en faire.

Deuxième thèse : « la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme » (thèse que l’étude huit aura pour ambition de justifier). L’idée générale sous-tendue par cette affirmation est notamment résumée au début de la neuvième étude (p. 279-280). Pour Ricoeur en effet, la morale de l’obligation permet de mettre à l’épreuve les « illusions sur nous-mêmes et sur le sens de nos obligations qui obscurcissent la visée de la vie bonne ». Il y a en effet un risque dans la visée de la vie bonne : c’est que celle-ci soit marquée du sceau de l’arbitraire, de l’égoïsme, etc. Il faut donc une vie pratique guidée par les principes de la moralité, sans quoi « nous succomberions aux séductions d’un situationnisme moral qui nous livrerait sans défense à l’arbitraire. » (p. 280). En somme ce qui est en jeu ici, c’est la question de l’universalité : il est question « d’isoler le moment d’universalité qui […] marque la mise à l’épreuve par la norme du souhait de bien vivre. » (p. 238) Si la vie bonne est toujours celle vers laquelle tendent des individus et ce faisant si elle est marquée d’une forme de relativité, pour autant elle ne doit pas échapper à l’évaluation par la norme qui rend possible la prétention à l’universalité ; autrement dit la visée éthique doit passer l’épreuve de l’universalité. Pour autant, on ne saurait attribuer à la norme et donc à la morale le dernier mot : celle-ci conduisant nécessairement dans les faits à des « impasses pratiques », Ricoeur énonce sa :

Troisième thèse : « la légitimité d’un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des impasses pratiques » : parce qu’une morale de l’obligation engendre des situations conflictuelles, il est nécessaire à la sagesse pratique, de revenir à l’intuition initiale de l’éthique, à savoir la visée de la vie bonne avec et pour les autres dans des institutions justes. Si l’éthique était au commencement du processus, elle est aussi à la fin, comme ce qui permet de se déterminer en situation aporétique. Ricoeur reprendrait-il alors la position hegelienne qui, critiquant le caractère trop abstrait de la morale kantienne, lui oppose la « *Sittlichkeit* » ? [**A développer**] Ricoeur met néanmoins en garde contre deux écueils : « Cela dit, deux malentendus sont à éviter » (p. 279) : 1) il ne faut pas confondre ce troisième temps de l’articulation entre éthique et morale, avec l’instance supérieure et extérieure de Hegel : « il ne s’agit pas d’ajouter à la perspective éthique et au moment du devoir une troisième instance, celle de la *Sittlichkeit* hégélienne ; ceci, en dépit des emprunts ponctuels que nous ferons aux analyses hégéliennes concernant précisément l’effectuation concrète de l’action sensée. En effet, le recours à une telle instance, déclarée supérieure à la moralité, met enjeu un concept d’esprit – Geist – qui, en dépit de la vigueur avec laquelle il conjugue une conceptualité supérieure avec un sens aigu de l’effectivité, a paru superflu dans une investigation centrée sur l’ipséité. *Le passage des maximes générales de l’action au jugement moral en situation ne demande, selon nous, que le réveil des ressources de singularité inhérentes à la visée de la vraie vie*. Si le jugement moral développe la dialectique qu’on va dire, la conviction reste la seule issue disponible, sans jamais constituer une troisième instance qu’il faudrait ajouter à ce que nous avons appelé jusqu’ici visée éthique et norme morale » (p. 279. Je souligne). Pour Ricoeur donc, la troisième étape est incluse dans la première, trouve ses ressources dans la première ; le dépassement des conflits ne relève pas d’une troisième instance, mais d’un retour à la source comme il sera dit plus loin au sujet de l’ipséité. Ajoutons enfin 2) le « second malentendu à dissiper : il ne faudrait pas attacher à ce renvoi de la morale à l’éthique la signification d’un désaveu de la morale de l’obligation » (p. 279). Que la morale doive être dépassée dans l’éthique ne doit pas signifier un dénigrement de la morale de l’obligation : comme cela va être clairement explicité dans les lignes qui suivent, c’est en termes de complémentarité et non d’opposition radicale qu’il faut concevoir les rapports entre éthique et morale.

 Au sujet de ces « impasses pratiques » qui rendent nécessaires le retour à l’éthique après le détour par la morale, Ricoeur mentionne et établit un parallèle avec sa « méditation sur l’ipséité ». Le concept, qui apparaît pour la première fois dans le texte, sera repris et développé dans la troisième partie du texte qui lui est consacrée. Indiquons donc simplement pour le moment que l’ipséité désigne chez Ricoeur cette conception de l’identité du sujet qui, à la différence de l’identité conçue sur le mode de la « mêmeté » (*idem*), rend possible la prise en compte de changements, de rupture, d’écarts à soi. Il faut ainsi « dissocier deux significations majeures de l’identité […] selon que l’on entend par identique l’équivalent de l’*idem* ou de l’*ipse* latin. […] Notre thèse constante sera que l’identité au sens d’*ipse* n’implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et […] je tiendrai désormais la mêmeté pour synonyme de l’identité-*idem* et je lui opposerai l’ipséité par référence à l’identité-*ipse*. » (p. 12-13). La fin du texte examinera ainsi ce que devient l’ipséité au prisme de la réflexion morale.

 Mais à ce stade du texte, et à partir de ses considérations sur le rapport entre visée et norme, entre éthique et morale, Ricoeur en déduit, sous forme de reformulation (« Autrement dit ») la nécessaire subordination de la morale à l’éthique mais aussi leur tout autant nécessaire complémentarité. Autrement dit il va s’agir d’inscrire la morale dans la démarche éthique.

1. **Ethique et morale : entre subordination et complémentarité (l.15-20)**

L’éthique enveloppe la morale : la visée éthique apparaît comme principe et fin ; la morale est néanmoins présentée comme « légitime et même indispensable ». Elle est un intermédiaire, une « effectuation limitée » ; elle s’inscrit dans le parcours, le cheminement éthique qui lui est irréductible.

Conséquence d’une telle affirmation quant aux rapports entre éthique et morale : il faut opposer deux lectures des rapports entre Aristote et Kant. Lecture traditionnelle, chronologique et temporelle : Kant a remplacé Aristote et l’a fait disparaître. Question : est-ce à dire alors que pour Ricoeur, c’est une erreur d’affirmer qu’il y a une rupture opérée par Kant et son formalisme par rapport à la grande tradition téléologique et eudémoniste ? Réponse : non. Ricoeur ne nie pas une telle rupture : « Sans nier aucunement la rupture opérée par le formalisme kantien » (p. 238), il cherche à montrer « d’une part, les traits par lesquels cette dernière tradition fait signe en direction du formalisme et, d’autre part, ceux par lesquels la conception déontologique de la morale reste rattachée à la conception téléologique de l’éthique. » (p. 238). Autrement dit pour Ricoeur il y a bien rupture, mais celle-ci ne signifie pas pour autant qu’il n’y a aucun rapport entre les deux traditions. Comment penser une telle ambivalence ? Ce qui définit la rupture, n’est-ce pas une coupure nette, la séparation de deux réalités qui n’ont dès lors plus rien en commun ? Ce n’est pas ainsi que la conçoit Ricoeur : on peut parler de rupture dans la mesure où tant sur la forme que dans la finalité les approches sont opposées ; mais cela ne signifie pas que les deux approches n’ont rien en commun. C’est d’ailleurs ce qu’illustre Ricoeur à la suite de propos cités (p. 238) : 1) il voit par exemple une anticipation de l’universalisme chez Aristote et son concept de médiété comme critère commun à toutes les vertus 2) quant à « l’ancrage du moment déontologique dans la visée téléologique [il] est rendu manifeste par la place qu’occupe chez Kant le concept de bonne volonté ».

Dans ces ponts qu’il établit entre les deux approches, Ricoeur s’oppose donc déjà à la lecture traditionnelle. Mais son opposition apparaît aussi à un autre niveau, puisqu’il va jusqu’à renverser l’échelle de valeur entre éthique et morale, entre Aristote et Kant telle que la tradition philosophique les avait pensés. Ainsi la lecture de Ricoeur consiste à affirmer : 1) non pas la supériorité de la morale (de Kant) et la disparition de l’éthique (Aristote), mais au contraire 2) la supériorité de l’éthique, sans disparition mais avec subordination de la morale à celle-ci.

**Conclusion :** On peut, même si c’est conventionnel, clairement distinguer éthique et morale. Non pas tant pour les opposer frontalement, que pour les articuler dans une relation qui soutienne néanmoins la primauté chronologique et axiologique de l’éthique : Ricoeur fait ainsi de la morale un moment nécessaire de la visée éthique. Retrouvant alors la perspective d’ensemble de l’ouvrage, qui examine la question du sujet à travers le concept d’ipséité, Ricoeur s’interroge pour finir sur les conséquences de cette distinction dans sa réflexion sur l’ipséité.

1. **Conséquences sur le plan de l’ipséité (l. 21-32)**

**Introduction**

Qu’implique pour l’ipséité une telle réflexion sur la morale ? Ou comment cette articulation entre éthique et morale « affecte-t-elle notre examen de l’ipséité ? » Pour répondre à cette question, Ricoeur procède en deux temps : d’abord à la lumière des distinctions précédentes il distingue « l’estime de soi » du « respect de soi » (l. 21-26), puis dans un second moment il en explicite les rapports.

1. **Distinction de l’estime de soi et du respect de soi (l. 21-26)**

Ricoeur, reprenant l’articulation précédente, la qualifie « d’un genre très particulier ». Pour quelle raison ? On peut faire l’hypothèse que c’est parce qu’il est bien conscient qu’elle n’a rien de classique. Classiquement en effet, plusieurs thèses s’affrontent quant aux rapports entre l’approche téléologique et l’approche déontologique. On peut en distinguer trois : 1) soit on les oppose radicalement (exemple : Hume, à travers sa radicale opposition entre l’être et le devoir-être), 2) soit on fait primer le déontologique sur le téléologique (ex : Kant), 3) soit on les sépare sans les opposer ni les hiérarchiser, mais en les considérant comme deux voies possibles (exemple : Weber, et sa distinction entre éthique de conviction/éthique de responsabilité). Or l’originalité de Ricoeur par rapport à ces traditions réside donc dans le fait non pas de les distinguer, mais d’une part de les articuler de manière nécessaire, d’autre part de faire primer le téléologique sur le déontologique.

Quels effets a donc cette articulation sur l’ipséité ? Car on peut le préciser, Ricoeur part du présupposé qu’une telle distinction a des effets, des conséquences au niveau de la réflexion sur l’ipséité. Mais pour les examiner, il faut adopter un changement de point de vue : on passe du « niveau des prédicats appliqués à l’action » au « plan de la désignation de soi », ce plan étant considéré comme la « réplique » du précédent. Or il faut souligner l’ambiguïté du terme « réplique » : soit c’est une réponse qui peut aller jusqu’à une opposition (répliquer à quelqu’un), soit c’est une copie, quelque chose de remarquablement semblable. En quel sens le « plan de la désignation de soi » constitue-t-il une réplique de celui des prédicats de l’action ? La suite du texte répond clairement à cette question, en la situant du côté de la similitude. Il s’agit donc, par analogie, d’analyser ce que la distinction et l’articulation entre « visée téléologique » et « moment déontologique » impliquent pour le soi. Or dans un premier temps, cela permet d’apporter une première clarification des notions « d’estime de soi » et de « respect de soi ».

La première est en effet rapportée à la visée téléologique, la seconde au moment déontologique. Autrement dit **l’estime de soi** s’inscrit dans la visée éthique : « 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 » (p. 202). S’estimer, c’est donc se reconnaître comme l’auteur d’actions qu’on estime bonnes. « Je suis cet être qui peut évaluer ses actions et, en estimant bons les buts de certaines d’entre elles, est capable de s’évaluer lui-même, de s’estimer bon. » (p. 212). L’estime de soi c’est donc l’évaluation que je peux faire de moi, à partir de l’évaluation téléologique que je peux faire de mes actions. C’est donc bien dans une perspective éthique que prend sens la notion d’estime de soi. Ajoutons cependant que s’il est fait référence à « soi » dans ce jugement, cela n’exclut nullement autrui pour autant, au contraire : car être « capable » de s’évaluer ne signifie pas nécessairement le faire, de sorte que si « le soi est déclaré digne d’estime […] ce n’est pas principalement au titre de ses accomplissements, mais fondamentalement à celui de ses capacités. » Et Ricoeur d’ajouter alors le rôle d’autrui dans cette évaluation de soi : il faut selon lui reconnaître le « rôle médiateur de l’autre entre capacité et effectuation. » (p. 213). Dès lors on comprend mieux aussi que l’estime de soi « n’a son sens complet qu’au terme du parcours de sens que les trois composantes de la visée éthique [vie bonne, sollicitude, justice] jalonnent. » (p. 202) Autrement dit, et comme l’articulation avec le respect de soi va aussi l’établir, l’estime de soi n’est clairement pas séparable d’un rapport à l’autre. Qu’en est-il alors du « respect de soi » ? Sa définition apparaissant un peu plus loin dans le texte, on y reviendra à ce moment-là, même s’il apparaît déjà qu’il se situe donc dans le champ moral et non éthique.

A partir de cette analogie, Ricoeur va donc proposer une transposition des trois thèses de la partie précédente. Dans cette transposition, a-t-on affaire à une stricte retranscription, ou bien faut-il noter des différences ? L’examen de chacune des trois thèses est nécessaire pour y répondre.

1. **Articulation de l’estime de soi et du respect de soi (l. 26-32)**

Première thèse : « l’estime de soi est plus fondamentale que le respect de soi ». Si l’on compare avec la première thèse sur le plan des actions, on est passé de la « primauté » de l’éthique au caractère « plus fondamental » de l’estime de soi. Si la primauté insiste sur la dimension de supériorité, se situant métaphoriquement en haut, le caractère « fondamental » se situerait plus du côté du point de départ, de l’origine, de ce qui se situe en bas ; néanmoins il est clair que les deux se rejoignent sur la valeur supérieure de ce qui est fondement ou qui a la primauté : comme l’éthique est supérieure à la morale, l’estime de soi l’est au respect de soi.

Mais un tel retour sur soi, et de manière générale la réflexivité ne porte-t-elle pas en elle « la menace d’un repli sur soi, d’une fermeture, au rebours de l’ouverture sur le grand large, sur l’horizon de la « vie bonne » (p. 212) ? L’estime de soi en somme, centrée sur soi, ne risque-t-elle pas d’enfermer l’individu sur lui-même, dans une considération de soi incompatible avec la prise en compte d’autrui et de la dimension d’universalité dont cette ouverture est porteuse ? Le risque existe pour Ricoeur. Mais il soutient cependant que « la sollicitude [comme attention à l’autre, place faite à l’autre malgré le retour sur soi] ne s’ajoute pas du dehors à l’estime de soi, mais qu’elle en déplie la dimension dialogale » (p. 212). Autrement dit, et comme cela a déjà été identifié, il n’est pas d’estime de soi sans sollicitude, sans une « *spontanéité bienveillante*, intimement liée à l’estime de soi au sein de la visée de la vie « bonne » » (p. 222). Pour autant, il ne s’agit pas de rejeter toute norme, toute référence à la morale dans cette approche de l’ipséité. C’est ce que précise la seconde thèse.

Deuxième thèse : « le respect de soi est l’aspect que revêt l’estime de soi sous le régime de la norme ». Rappelons que dans le paragraphe précédent Ricoeur soutenait « la nécessité pour la visée éthique de passer par le crible de la norme ». Dans les deux thèses, il est donc fait une même référence à la norme ; mais celle-ci est abordée différemment. Dans le premier cas en effet, ce qui apparaît c’est une justification de la norme. Le propos est normatif : il faut que la visée éthique passe par la norme. Dans le second, la norme paraît acquise, et le propos est descriptif : il décrit le respect de soi, il ne cherche pas à le justifier. On peut penser que cette différence tient au fait que le gain a déjà été opéré par la partie précédente. Le passage par la norme, dans une visée, éthique, est nécessaire ; il n’est donc plus à légitimer. D’où ici, la simple description par Ricoeur de ce que devient cette norme dans le champ de l’ipséité : elle prend la forme du « respect de soi ».

Cette notion de « respect de soi » est plus spécifiquement abordée dans l’étude huit, (« le soi et la norme morale »). Le respect de soi répond donc au plan moral, à l’estime de soi du plan éthique. Mais Ricoeur affirme aussi que, de même que l’estime de soi ne s’accomplit qu’au terme de la troisième étape de la visée éthique (vie bonne, sollicitude, justice), de même le respect de soi « n’atteindra sa pleine signification qu’au terme de la troisième étape (autonomie, respect des personnes, principes de justice), lorsque le respect de la norme se sera épanoui en respect d’autrui et de « soi-même comme un autre », et que celui-ci se sera étendu à quiconque est en droit d’attendre sa juste part dans un partage équitable. […] Le respect de soi, c’est l’estime de soi sous le régime de la loi morale. » (p. 237-238) Ce qu’il s’agit ici de bien comprendre, c’est que la norme universelle est le critère qui va permettre d’examiner la valeur de l’estime de soi, de savoir si ce qui est estimé bon est adéquat à l’estime absolu de la bonne volonté, en somme d’examiner si l’estime de soi est bien éthique, a bien une valeur qui ne soit pas simplement individuelle, arbitraire ou égoïste. La norme va ainsi établir la distinction, parmi les situations d’estime de soi, entre celles qui relèvent de l’amour de soi, et celles qui relèvent du respect. « L’amour de soi […], c’est l’estime de soi pervertie par ce que nous appellerons tout à l’heure le penchant au mal. Et le respect, c’est l’estime de soi passée au crible de la norme universelle et contraignante, bref, l’estime de soi sous le régime de la loi. » (p. 251) On voit aussi ici par conséquent la nécessité pour l’estime de soi de s’articuler au respect de soi : c’est aussi l’enjeu d’universalité de cette estime qui s’y gagne.

Troisième thèse : comme l’éthique est principe et fin même si la morale est un intermédiaire nécessaire, l’estime de soi est conçue comme la « source » (référence au « fondamental » précédent) et le « recours » pour l’exercice du respect. Ricoeur insiste en effet à nouveau sur les « apories du devoir », lesquelles révèlent qu’ « aucune norme certaine n’offre plus de guide sûr ». Ce qui est ici envisagé, comme précédemment, c’est l’impossibilité de la norme à être en mesure de s’appliquer « *hic et nunc* ». Si en effet la norme adopte le point de vue de l’universalité, en revanche c’est au prix d’une application concrète et singulière, que seul le retour à la visée initiale permet de régler. [**A voir ce que cela peut signifier dans ce champ spécifique ici ? Que signifient les conflits de devoir en termes de respect ? Comment l’estime de soi vient régler le problème ?]**

Ricœur propose alors une **conclusion** qui récapitule l’articulation entre estime de soi et respect de soi au sein de l’ipséité : il faut penser « conjointement » estime de soi et respect de soi (comme éthique et morale). Ricœur insiste donc plus ici sur la complémentarité que sur la subordination. L’approche quantitative au contraire semble même les mettre sur le même plan, puisqu’il indique que c’est « conjointement » qu’ils représentent « les stades les plus avancés de cette croissance qui est en même temps un dépli de l’ipséité ». Plusieurs questions se posent alors : 1) estime de soi et respect de soi sont-ils simplement « conjoints » ou bien faut-il, comme entre éthique et morale, envisager un rapport de subordination ? 2) quels sont les stades les moins « avancés », et de quelle « croissance » s’agit-il ? Enfin, qu’entendre par le « dépli de l’ipséité » ?

S’agissant de la première question, même si Ricœur ne le précise pas, il apparaît malgré tout une supériorité de l’estime de soi puisqu’elle a bien la « primauté », et qu’elle constitue aussi le « recours ». Pourquoi alors n’insister que sur le caractère conjoint ? On peut faire l’hypothèse que c’est sur l’originalité de cette conception que Ricœur souhaite mettre l’accent, plus finalement que sur la subordination de l’un à l’autre. Quant à savoir ce que désignent le processus de croissance et ses stades, la réponse est à mettre en lien avec le thème du « dépli de l’ipséité ». Il s’agit là en effet d’une thèse importante de Ricœur : à savoir le primat de la médiation réflexive sur l’immédiateté du sujet. Pour cet auteur en effet, on n’accède à soi que médiatement : par l’intermédiaire du temps, de l’autre, des actions, de la narration, etc. Bref pour Ricœur, il faut sortir des « philosophies du cogito », au profit d’une « herméneutique du soi » : « Dire *soi*, ce n’est pas dire *je*. Le *je* se pose – ou est déposé. Le *soi* est impliqué à titre réfléchi dans des opérations dont l’analyse précède le retour vers lui-même. » (p. 30). C’est donc bien dans le cadre d’un processus, d’un chemin qui conduit de plus en plus vers soi-même, qui apparaît alors comme un chemin de « croissance » qu’il faut comprendre à la fois l’accès à soi et le « dépli de l’ipséité ». Quant au fait qu’on serait avec l’estime de soi et le respect de soi dans « les stades les plus avancés », on peut supposer que ce sont des stades qui requièrent au préalable au moins déjà accompli d’autres retours réflexifs, comme celui qui concerne le langage, ou encore l’action. L’accès médiat à soi-même sous l’angle moral apparaît donc comme une étape particulièrement évoluée du processus.

**Conclusion**

La distinction éthique/morale : pas nécessaire mais utile conceptuellement

Permet une distinction entre deux perspectives, de statut différent : la visée et le moment. On a deux faces d’un unique processus. L’approche morale ou déontologique est au service de la visée éthique ou téléologique, dont elle n’est qu’un moment. La visée éthique est bien un processus et non pas un état qui pourrait être établi définitivement.

Renvoie ainsi dos à dos plus plusieurs traditions : l’identification, l’opposition, l’indifférence, la suprématie. Il faut tenir un rapport de distinction (et non d’identification) qui les articule (contre l’indifférence) de manière complémentaire (et non opposée), dans une suprématie de l’éthique (et non de la morale).

Par-là, c’est aussi le rapport à soi et à la connaissance de soi dans sa dimension éthique et morale qui se trouve clarifié ; c’est le chemin vers soi qui progresse. Où l’on apprend que le sentiment moral par excellence est donc l’estime de soi, pour laquelle certes le respect s’avère nécessaire, mais à titre de moment, d’étape, et non de fin.