

## Alain Loute : « **La logique excessive du geste courageux : une force de création sociale ?**

### **Réflexions à partir de Paul Ricœur »**

De prime abord, il peut paraître surprenant de choisir un auteur comme Paul Ricœur pour entreprendre une réflexion sur les figures du courage politique. A notre connaissance, en effet, Ricœur ne s'est pas consacré explicitement au thème du courage. On ne peut que constater l'absence du courage dans l'anthropologie de l'homme capable développée dans *Soi-même comme un autre*. De fait, Ricœur ne mentionne pas le courage parmi les capacités qui dessinent le portrait de l'homme capable que nous sommes.

Il n'en reste pas moins que le courage nous semble jouer chez Ricœur un rôle éminemment important au plan politique. Pour rendre compte de la figure politique du courage qu'il développe, il faut s'intéresser, dans l'œuvre de Ricœur, à la figure de ce que l'on peut appeler les « gestes excessifs ». À de nombreuses reprises dans son œuvre, Ricœur a fait référence à des engagements singuliers exceptionnels, à des choix moraux extrêmes. Ainsi, Ricœur a-t-il pu évoquer la figure de l'homme non-violent dans *Histoire et vérité*<sup>1</sup>, l'engagement de Saint François, Gandhi ou de Martin Luther King dans *Amour et justice*<sup>2</sup>, ou, plus récemment, la demande de pardon d'hommes d'Etat comme le geste de Willy Brandt s'agenouillant à Varsovie au pied du monument des victimes de la Shoah dans *La critique et la conviction*<sup>3</sup>, de même que dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*<sup>4</sup> et dans *Parcours de la reconnaissance*<sup>5</sup>.

Dans *La critique et la conviction*, il qualifie précisément le geste d'un Willy

---

<sup>1</sup> P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Paris, Seuil, 1964, pp. 235-245.

<sup>2</sup> P. Ricœur, *L'amour et la justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebek), 1990, p. 56.

<sup>3</sup> P. Ricœur, *La critique et la conviction, Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 175.

<sup>4</sup> P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 618.

<sup>5</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance, Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 354.

Brandt de « geste courageux » :

Demander pardon reste une *option* ouverte, et cela au plan politique même, comme des gestes historiques récents l'ont attesté : je pense au chancelier Willy Brandt, au roi Juan Carlos avec l'Inquisition, et à d'autres chefs d'Etat. En inscrivant la demande de pardon dans la sphère politique, comme le demande Hannah Arendt, les auteurs de ces gestes courageux ont peut-être contribué à ouvrir une brèche dans l'imprescriptible et dans l'impardonnable<sup>6</sup>.

En quoi, pour Ricœur, un geste comme celui de Willy Brandt est-il un geste « courageux » ? Le courage de ce geste ne réside en aucune manière dans le fait d'avoir osé appliquer les règles, coûte que coûte, sans égard pour les conséquences de leur application. Le geste courageux n'est pas celui d'une « conscience scrupuleuse »<sup>7</sup>, obnubilée par le respect de la loi. *A contrario*, le caractère courageux du geste excessif ne réside pas dans le seul fait de défier ou d'enfreindre les règles. Le courage consisterait bien plutôt dans le fait d'agir, au-delà des règles d'équivalence, suivant la logique excessive de l'amour qui donne sans attendre en retour. Par geste courageux, Ricœur entendrait ici non pas un geste moral ou immoral, mais « supra-moral »<sup>8</sup>.

Quel est le rôle que peuvent jouer de tels gestes « supra-moraux » ? En quoi pourrait-on en parler comme d'une figure du courage politique ? Pour Ricœur, de tels gestes posséderaient, ni plus ni moins, le pouvoir d'initier un mouvement de transformation sociale. Citons Ricœur revenant dans *Parcours de la reconnaissance* sur le geste de Willy Brandt :

De tels gestes (...) ne peuvent faire institution mais, en portant au jour les limites de la justice d'équivalence et en ouvrant un espace d'espérance à l'horizon de la politique et du droit au plan post-national et international, ces gestes déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de paix<sup>9</sup>.

Ces gestes auraient pour effet de nous régénérer dans notre capacité à bien vivre-ensemble. Ils démentiraient le fatalisme ambiant et relanceraient l'espoir d'un vivre ensemble pacifié. A lire Ricœur, le bien vivre-ensemble dépendrait de l'élan dont

---

<sup>6</sup> P. Ricœur, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 175.

<sup>7</sup> P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », in *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 416-430, p. 420.

<sup>8</sup> P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>9</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.

seraient porteurs les acteurs excessifs.

Dans cet article, nous nous proposons d'interroger cette « figure du courage politique » que constituent les gestes excessifs chez Ricœur. Dans un premier temps, afin de comprendre le rôle que Ricœur assigne à ces gestes, il nous faudra revenir sur le fatalisme et le désespoir que peut susciter un monde marqué par la radicalité et l'excès du mal. Le philosophe voit dans cet excès du mal la source d'une forme de conscience malheureuse. Nous verrons ensuite que, pour Ricœur, ces gestes excessifs ont pour effet de transformer le fatalisme en espérance. Ils répliquent au désespoir en nous donnant à penser la paix comme un horizon possible du bien vivre-ensemble. Cette conception du rôle du courage n'est pas sans susciter nombre de perplexités et de critiques. Elles convergent vers une même question : un geste excessif individuel peut-il, à lui seul, marquer la société de son excès et initier un mouvement de création normative ? C'est sur cette question que s'achèvera notre examen de la figure du courage politique que constituent les gestes excessifs. Nous montrerons que cette conception du courage repose sur de lourds présupposés.

### 1. La conscience malheureuse face à la radicalité et à l'excès du mal

Commençons par rendre compte du risque de conscience malheureuse que peut générer la radicalité et l'excès du mal. Qu'il agisse en désobéissant à la norme morale ou en la respectant, l'acteur risque toujours de mal-faire. D'une part, le mal est susceptible de pervertir la volonté et de la conduire à inverser ses ordres de priorités<sup>10</sup>. Il peut amener l'acteur à préférer ce qui ne devrait pas être. D'autre part, toute action, y compris l'action soumise à une norme, reste une action violente. Toute action crée une dissymétrie radicale entre les protagonistes de l'action. Tout agent connaît un patient. Le pouvoir-faire est indissociablement un « pouvoir-sur » autrui. « Il est difficile d'imaginer des situations d'interaction où l'un n'exerce pas un pouvoir sur l'autre du fait même qu'il agit »<sup>11</sup>. La possibilité de ce mal révèle le caractère tragique de l'action

---

<sup>10</sup> La propension au mal – que Ricœur, à la suite de Kant, distingue de la disposition au bien – a pour effet d'affecter « l'usage de la liberté, la capacité d'agir par devoir, bref la *capacité* à être effectivement autonome (...) cette *affection* de la liberté, même si elle n'atteint pas le principe de la moralité, qui reste l'autonomie, met en cause son exercice, son effectuation » (P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 252). « Le mal est, au sens propre du mot, perversion, à savoir renversement de l'ordre qui impose de placer le respect pour la loi au-dessus de l'inclination » (*ibid.*, p. 251). C'est « une préférence qui ne *devrait* pas être » (P. Ricœur, « Culpabilité, éthique et religion », *op. cit.*, p. 424).

<sup>11</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 256.

autonome pour la vie bonne. Alors même qu'elle cherche à effectuer la visée éthique à travers la norme morale, elle peut conduire à des injustices plus grandes encore que celles contre lesquelles elle prétend lutter.

Pour Ricœur, même sous « sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal par le mal »<sup>12</sup>. Il ne faudrait pas limiter cette importante thèse à la seule prise en compte des effets secondaires de l'application des normes. Sur un plan plus fondamental, cette thèse renvoie au fait que, pour Ricœur, « la morale ne constituerait qu'une effectuation limitée, quoique légitime et même indispensable, de la visée éthique »<sup>13</sup>. La visée éthique est toujours en excès absolu par rapport à la norme morale. Entre la médiation de la règle – la morale – et sa finalité – la visée éthique –, la disproportion est manifeste<sup>14</sup>.

C'est la raison pour laquelle la vie morale reste intrinsèquement conflictuelle. Dans la neuvième étude de *Soi-même comme un autre*, consacrée à la sagesse pratique, Ricœur aborde différents conflits qui peuvent être rencontrés lors de l'application des normes. Il ne faudrait pas limiter ces conflits à des problèmes de motivation ou de prise en compte du contexte d'effectuation des normes. Au cours de l'application des normes, des conflits peuvent apparaître entre la visée éthique et la norme morale. Ce qui se donne à voir dans ces conflits, c'est l'exigence infinie de la visée éthique que la norme a pour tâche d'effectuer. La visée éthique se révèle comme une fin hors de portée de la morale.

À titre d'exemple d'un tel conflit, Ricœur évoque le dilemme de la vérité due aux mourants<sup>15</sup>. Le dilemme est le suivant. Face au malade souffrant, je peux décider soit de lui dire la vérité sur son état, par respect de la norme morale, soit de lui mentir, par sollicitude pour lui, en tenant compte des conséquences qu'une telle vérité pourrait avoir. Ce qui rentre en conflit, dans cet exemple, c'est le respect de l'humanité d'autrui, auquel nous enjoint le deuxième impératif kantien – « Agis de telle sorte que tu traites

---

<sup>12</sup> P. Ricœur, « Etat et violence », in *Histoire et vérité*, *op. cit.*, pp. 246-259, p. 249.

<sup>13</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 201.

<sup>14</sup> Sur cette compréhension de la relation entre la visée éthique et la norme morale chez Ricœur comme une relation de disproportion, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à nos travaux antérieurs : A. Loute, *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricœur*, Hildesheim, Olms, 2008, pp. 243-282 ; A. Loute, « La créativité normative chez Paul Ricœur », in M. Maeschalck (éd.), *Ethique et gouvernance, Les enjeux actuels d'une philosophie des normes*, Hildesheim, Olms, 2009, pp. 37-61.

<sup>15</sup> P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 313.

l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »<sup>16</sup> –, avec la sollicitude éthique pour la singularité et l'insubstituabilité de sa personne. Un tel dilemme éthique nous fait donc prendre conscience de la disproportion fondamentale qu'il existe entre la règle morale et la finalité que cette règle a pour tâche d'effectuer : une vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes.

La vie morale est donc marquée par une disproportion fondamentale entre la règle et sa finalité. L'existence d'une telle disproportion soulève une importante question. La prise de conscience du fait que la synthèse de la moralité et du bonheur est hors de portée de l'action humaine ne risque-t-elle pas de susciter une forme de « conscience malheureuse » ? L'acteur a-t-il d'autres issues que le fatalisme et le désespoir ? Ricœur lui-même a soulevé ces questions dans les pages qu'il a consacrées, dans *Parcours de la reconnaissance*, à l'éthique de la reconnaissance de Axel Honneth. Pour Ricœur, la lutte pour la reconnaissance est interminable. Les différents types de rapport positif à soi – sous la forme de la confiance en soi, du respect de soi et de l'estime de soi – constituent un idéal qui guide la lutte pour la reconnaissance mais qui n'est jamais pleinement atteint<sup>17</sup>. Ricœur s'interroge : « la demande de reconnaissance affective, juridique et sociale, par son style militant et conflictuel, ne se résout-elle pas en une demande indéfinie, figure de "mauvais infini" ? »<sup>18</sup>. La perspective d'une lutte pour la reconnaissance interminable ne risque-t-elle pas de susciter « une nouvelle forme de "conscience malheureuse", sous les espèces soit d'un sentiment inguérissable de victimisation, soit d'une infatigable

---

<sup>16</sup> E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. de V. Delbos revue et modifiée par F. Alquié, in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, t. II, 1985, p. 295.

<sup>17</sup> La « confiance en soi » n'est pas acquise une fois pour toutes. Elle demande à être continuellement confirmée par l'entretien de liens affectifs. De même, le travail de la reconnaissance juridique est infini. La sphère normative des droits demande à être élargie tant au plan de « l'énumération des droits subjectifs définis par leur contenu » qu'« au plan de l'attribution de ces droits à des catégories nouvelles d'individus ou de groupes » (P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 290). Le processus de reconnaissance intersubjective qui conduit les individus à s'estimer, lui aussi, est interminable. Du fait du pluralisme axiologique de nos sociétés et de la variation des rapports d'estime selon les époques (Cf. P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., pp. 295-296), la formation d'un horizon de valeurs communes qui permet aux acteurs de s'estimer doit s'entendre comme un processus dynamique qui ne se clôturera jamais. Pour une analyse plus approfondie de l'interprétation que Ricœur effectue de la théorie de la reconnaissance de Axel Honneth, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article : A. Loute, « Philosophie sociale et reconnaissance mutuelle chez Paul Ricœur », in R. Gély, S. Laoureux et L. Van Eynde (éds.), *Affectivité, imaginaire, création sociale*, Bruxelles, à paraître.

<sup>18</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 317.

postulation d'idéaux hors d'atteinte ? »<sup>19</sup>.

La « conscience malheureuse » suscitée par le caractère interminable de l'effectuation de la visée éthique à travers les normes morales ne constitue pas le dernier mot de l'éthique ricœurienne. À la disproportion entre l'excès de la souffrance et le respect de la règle, les acteurs sont capables de répliquer par une autre forme d'excès. Pour Ricœur, certains gestes excessifs, comme celui de Willy Brandt, de Martin Luther King ou d'autres figures héroïques, peuvent transformer le fatalisme de la conscience malheureuse en espérance. Ces gestes auraient le pouvoir de nous redonner confiance dans la possibilité d'un bien vivre-ensemble. Penchons-nous maintenant sur ces gestes.

## 2. La réplique du geste excessif

Ce qui fait la spécificité de ces gestes, c'est qu'ils relèvent de la logique excessive de l'amour. L'amour, au sens du concept d'*agapè*, est don sans attente de retour. Il ignore le calcul et la comparaison. Il se distingue par la surabondance de sa générosité. A cette logique excessive de l'amour, Ricœur oppose la justice. Cette dernière ressortit à ce qu'il appelle la logique d'équivalence. Ainsi, la justice distributive a pour finalité de donner à chacun sa part, suivant un objectif d'égalité proportionnelle, de même que la justice corrective cherche à « rendre la peine proportionnelle au délit »<sup>20</sup>. Ricœur souligne la « disproportion »<sup>21</sup> qu'il existe entre ce qu'il appelle la logique excessive de l'amour et la logique d'équivalence de la justice<sup>22</sup>.

Ce qui intéresse Ricœur dans ces gestes excessifs, c'est leur dimension symbolique. L'important, pour lui, est moins ce que ces acteurs *font* que le sens que donnent à penser leur geste excessif d'amour « considéré comme un texte »<sup>23</sup>. Ces gestes sont comme des discours poétiques qui nous donnent à penser un vivre-ensemble pacifié comme proposition de monde possible. Pour Ricœur, de tels actes excessifs rendraient présente la totalité que vise l'éthique, un peu à la manière de la

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>20</sup> P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », in *Archivio di filosofia*, n°1-3, 1994, pp.19-36, p. 27.

<sup>21</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 324.

<sup>22</sup> Sur la dialectique de l'amour et de la justice, cf. P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*

<sup>23</sup> Cf. P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », in *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, pp. 183-211.

présentation des Idées de la raison par le jugement réfléchissant kantien. Citons Ricœur à propos du non-violent :

Il n'est pas en marge du temps, il serait plutôt "intempestif", inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d'une autre époque qu'une longue et douloureuse "médiation" politique doit rendre historique<sup>24</sup>.

Ricœur attend de ces gestes qu'ils nous *révèlent* la paix comme un horizon possible et qu'ils *transforment* le fatalisme et le désespoir en espérance.

Précisons d'emblée que Ricœur n'insinue pas qu'il faille remplacer la justice par l'amour. Le geste excessif d'amour reste un geste exceptionnel qui ne doit pas être pris comme une règle, au risque, sinon, de conduire à l'injustice :

Quelle loi pénale et en général quelle règle de justice pourrait-elle être tirée d'une maxime d'action qui érigerait la non-équivalence en règle générale ? Quelle distribution de tâches, de rôles, d'avantages et de charges, pourrait-elle être instituée, dans l'esprit de la justice distributive, si la maxime de prêter sans rien attendre en retour était érigée en règle universelle ? Si le supra-moral ne doit pas virer au non-moral, voire à l'immoral – par exemple à la couardise –, il lui faut passer par le principe de la moralité<sup>25</sup>.

Ricœur n'attend donc pas que l'amour prenne la place de la justice. Face aux injustices, la justice reste nécessaire. Il attend plutôt de l'amour qu'il nous motive à persévérer et à croire en la justice. Pour Ricœur, mis en relation dialectique avec la justice, « l'amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice »<sup>26</sup>. Il lui adresse un commandement à aller jusqu'au bout d'elle-même. « L'amour presse la justice d'élargir le cercle de la reconnaissance mutuelle »<sup>27</sup>. L'amour presse également la justice distributive d'aller au bout d'elle-même. Il affirme ainsi que la pression de l'amour est ce qui pousse à interpréter les principes de justice de Rawls dans le sens des règles d'une entreprise de coopération – mutuel endettement – et non pas d'une compétition réglée – mutuel désintéressement.

De la même façon que la Règle d'Or, livrée à elle-même, s'abaisse au rang de maxime utilitaire, de la même manière la règle de justice, livrée à elle-même, tend à subordonner la coopération à la compétition, ou plutôt à attendre du seul équilibre des intérêts rivaux le simulacre de la coopération. Si telle est la pente spontanée de notre sens de la justice, ne faut-il pas avouer que si celui-ci n'était

---

<sup>24</sup> P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 241

<sup>25</sup> P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>26</sup> P. Ricœur, « Théonomie et/ou Autonomie », *op. cit.*, p. 26.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 31.

pas touché et secrètement gardé par la poétique de l'amour, jusque dans sa formulation la plus abstraite, il redeviendrait une variété subtilement sublimée d'utilitarisme. Même le calcul rawlsien du maximin ne risque-t-il pas en dernier ressort d'apparaître comme la forme dissimulée d'un calcul utilitaire ?<sup>28</sup>

Comme nous l'annoncions précédemment, Ricœur qualifie ces gestes excessifs symboliques de gestes courageux. Le courage ne doit donc pas être entendu ici comme la volonté d'appliquer les règles. Il ne doit pas, *a contrario*, être appréhendé comme le pur exercice de la force, dans le rejet de toute règle. Il consiste plutôt dans le fait d'agir de manière excessive selon la logique de l'amour, au-delà des règles d'équivalence de la morale. Pour Ricœur, le bien vivre-ensemble devrait donc être « redynamisé » par de tels gestes courageux qui nous donneraient à penser que le vivre-ensemble pacifié est une proposition de monde possible. Force est de constater que cette figure du courage politique que constituent les gestes excessifs chez Ricœur n'est pas sans susciter nombre de critiques et de perplexités. C'est à rendre compte de ces dernières que nous allons maintenant nous consacrer. Nous tenterons de montrer que cette figure du courage politique n'est sans présupposés.

### 3. Un geste individuel peut-il initier un mouvement de transformation sociale ?

La figure du geste excessif soulève un grand nombre de questions qui peuvent être rassemblées en deux ensembles. Un premier concerne ce que l'on peut appeler la question de la « production » du geste excessif. Comment un tel geste peut-il être produit ? Peut-on agir intentionnellement de manière excessive ? Un second touche à ce que l'on peut appeler la question de la « réception sociale » du geste excessif. Qu'est-ce qui garantit qu'un tel geste va marquer la société par son excès ? Peut-on attendre d'un geste individuel qu'il transforme l'ensemble de la société ?

Commençons par examiner le premier ensemble de questions. Le geste excessif rompt avec toute règle d'action prédonnée. Il est de part en part dans l'excès. Il se pose au-delà des règles morales. De même, il ignore le calcul. Un geste excessif ne peut ni être planifié, ni s'inscrire dans un raisonnement stratégique. L'acteur excessif est, à proprement parler, un acteur non réflexif. Pour reprendre les termes de *Temps et récit*, on peut dire qu'il est plongé dans l'expérience vive, dans la *mimèsis* I. Il ne supporte aucune médiation ; il veut agir directement sur le monde. La dialectique

---

<sup>28</sup> P. Ricœur, *L'amour et la justice*, *op. cit.*, p. 60.

entre amour et justice doit même rester cachée à l'acteur excessif, au risque sinon de le voir renier son engagement. Citons Ricœur, à propos du non-violent :

cette *compréhension* d'une dialectique de la non-violence prophétique et de la violence progressiste à l'intérieur même de l'efficacité, ne peut être qu'une *vue* de l'historien. Pour celui qui vit, qui agit, il n'y a pas de compromis ni de synthèse, mais un choix. L'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence ; si la foi n'est pas totale, elle se renie ; si la non-violence est la vocation de quelques-uns, elle doit leur apparaître comme le devoir de tous ; pour celui qui la vit et cesse de la regarder, la non-violence veut être toute l'action, veut faire l'histoire<sup>29</sup>.

L'effet du geste excessif sur l'évolution sociale, qui est *médiate*, dépendrait donc de la conviction de l'acteur excessif d'agir *immédiatement* sur l'histoire.

Pour Ricœur, on ne peut donc pas agir intentionnellement de manière excessive dans le but d'initier un mouvement de transformation sociale. Les gestes excessifs ne se planifient pas. La force de leur symbole est à ce prix. Le paradoxe qu'il faut affronter ici est que le geste excessif serait une action que l'homme ne crée pas, mais qui « l'agit » plutôt qu'il ne la produit. A vrai dire, il serait même inadéquat de parler d'*action* excessive. Le geste excessif appartient davantage au jeu de langage de l'événement, de ce qui « arrive » (« *kairos* »), que de celui de l'action – ce qu'on « fait arriver ». Si le geste excessif ne se planifie pas, on en est donc réduit à présupposer et attendre qu'émergeront de nouveaux gestes excessifs qui nous redonneront confiance dans notre capacité à bien vivre-ensemble. Ils seraient comme des dons qu'on ne pourrait qu'attendre et espérer.

Outre la question de la production du geste excessif, se pose la question de sa réception sociale. Pour qu'il initie un mouvement de transformation sociale, il faut qu'il soit entendu et reçu par les membres de la société. Il faut, tout d'abord, que ces derniers comprennent le sens que le geste excessif leur donne à penser. Or, le geste excessif, dans sa dimension symbolique, ne rend-il pas possible, comme du reste tout discours poétique, une pluralité de lectures possibles ? N'est-il pas possible d'interpréter le geste excessif comme le geste d'un naïf, d'un idiot ou comme une forme subtile de raisonnement stratégique ? Ricœur présuppose-t-il qu'un tel geste, de par son excès et sa surabondance, ne pourra être qu'interprété pour ce qu'il est ?

De plus, il ne suffit pas que les individus interprètent le geste excessif pour ce

---

<sup>29</sup> P. Ricœur, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire », *op. cit.*, p. 245.

qu'il est – c'est-à-dire un geste qui s'inscrit dans la logique excessive de l'amour – pour qu'ils soient transformés. Le geste excessif – qui est, rappelons-le, un geste symbolique – nous touche au niveau de notre imagination. Il nous donne à penser la paix comme un horizon possible de notre vie en commun. Pour qu'un tel geste transforme notre désespoir en espérance, il ne suffit pas d'imaginer ce possible, il faut encore décider de se l'approprier. Or, les individus peuvent très bien considérer ce que figure le geste excessif comme un pur possible, une fiction, sans chercher à le faire leur et à l'appliquer à leur vie. Autrement dit, ils peuvent très bien rêver face au geste excessif, sans chercher à se transformer.

Pour saisir toute l'ampleur de cette problématique de l'appropriation, il faut réaliser qu'un geste excessif n'initiera de mouvement de transformation sociale, qu'à la condition que l'ensemble des membres de la société s'approprie le possible qu'il donne à penser. Il faut donc que s'opère une appropriation collective de ce possible. Fondamentalement, la question que soulève cette figure du courage politique que constituent les gestes excessif est celle de savoir comment un geste individuel en vient à marquer l'ensemble de la société par son excès. Comment l'élan créateur dont ce geste individuel est porteur s'incarne-t-il dans la cohésion sociale ? Qu'est-ce qui fait le relais du geste excessif au plan collectif ?

Une telle question pose un véritable défi à la philosophie de Ricœur. La raison en est, selon nous, que le collectif est abordé chez lui à partir du cadre des institutions. Ces dernières sont définies comme les structures du vivre-ensemble d'une communauté historique. Ces structures constituent les règles de la vie en commun. Les institutions ne peuvent donc en aucun cas faire le relais au plan collectif du geste excessif. En effet, si le geste excessif faisait institution, l'exception pour laquelle il plaide serait prise comme une règle, ce qui ne pourrait conduire qu'à l'injustice.

Il semble que, pour Ricœur, le geste excessif ne soit communicable que d'individu à individu :

A chacun des jeunes bourgeois riches d'Assise, François dit : "Vends tout ce que tu as et viens." Et ils le suivent ! Ce n'est pas un ordre universel qu'il leur adresse, mais une injonction d'individu singulier à individu singulier ; c'est par là que passe l'effet d'entraînement et que des actes analogues, tout aussi singuliers, sont à leur tour suscités<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 274.

Lorsque Ricœur affirme que des gestes excessifs peuvent conduire la société vers une plus grande effectuation de la visée éthique, c'est donc qu'il présuppose que le geste excessif, du fait de son exemplarité et de sa communicabilité, entraînera une sorte de « contagion mimétique »<sup>31</sup> qui amènera les individus, un à un, à se transformer.

On retrouve la trace de ce présupposé d'une capacité d'entraînement du geste excessif dans le rapprochement que Ricœur effectue entre ce dernier et l'œuvre d'art. Dans *La critique et la conviction*, il écrit ainsi :

De quelle façon peut-on dire qu'il y a, dans l'ordre des choix moraux extrêmes, exemplarité et communicabilité ? Il faudrait par exemple explorer ici la beauté spécifique des actes que nous admirons éthiquement. Je pense particulièrement au témoignage rendu par des vies exemplaires, des vies simples, mais qui attestent par une sorte de court-circuit de l'absolu, du fondamental, sans qu'il soit besoin pour elles de passer par les interminables degrés de nos laborieuses ascensions ; voyez la beauté de certains visages dévoués, ou, comme on dit, consacrés. (...) de la solitude de l'acte sublime, on est aussitôt amené à sa communicabilité par une saisie préreflexive et immédiate de son rapport de convenance avec la situation : dans ce cas donné, ici et maintenant, nous avons la certitude que c'est exactement *cela* qu'il fallait faire, de la même façon que nous tenons pour un chef d'œuvre telle peinture parce que nous avons tout de suite le sentiment qu'elle réalise une parfaite adéquation de la singularité de la situation à la singularité de la question. (...) Il y a, grâce à l'appréhension du rapport de convenance entre l'acte moral et la situation, un effet d'entraînement qui est bien l'équivalent de la communicabilité de l'œuvre d'art<sup>32</sup>.

Nous espérons, dans cet article, avoir pu montrer que la figure du courage politique que nous donnent à penser les gestes excessifs n'est pas sans présupposés. D'une part, Ricœur doit présupposer qu'émergeront de nouveaux gestes excessifs. D'autre part, il présuppose que ces gestes, du fait de leur surabondance et leur excès, développeront une force d'entraînement qui transformera l'ensemble de la société. Il attend de tels gestes qu'ils « déclenchent une onde d'irradiation et d'irrigation qui, de façon secrète et détournée, contribue à l'avancée de l'histoire vers des états de

---

<sup>31</sup> « Pour exprimer cette capacité d'entraînement, cette exemplarité, l'allemand a un terme qui manque en français : *Nachfolge*. Si on le traduit par "imitation", alors c'est au sens où l'on parle de *l'imitation de Jésus-Christ* » (P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., p. 274).

<sup>32</sup> P. Ricœur, *La critique et la conviction*, op. cit., pp. 273-274.

paix »<sup>33</sup>. Au lieu de se contenter de telles croyances, ne faudrait-il pas s'interroger sur la manière dont les acteurs peuvent, collectivement, susciter un élan de créativité sociale et sur le processus à travers lequel une société peut apprendre d'une telle dynamique ? C'est, nous semble-t-il, dans cette double direction de l'action collective et de l'apprentissage social qu'il faudrait déplacer la problématique des actes excessifs<sup>34</sup>.

Alain Loute est chargé de recherches au Fonds national de la recherche scientifique. Il travaille au Centre de Philosophie du droit de l'Université catholique de Louvain.

---

<sup>33</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 354.

<sup>34</sup> Sur ce point, nous renvoyons à la confrontation de la figure des actes excessifs chez Ricœur au pragmatisme de Richard Rorty qu'effectue Marc Maesschalck dans son article « Communauté sacrificielle et communauté des victimes, Les critiques herméneutique et néo-pragmatiste de l'universalisme moral », in *Archivio di filosofia*, LXXVI, (1-2) 2008, pp. 283-295.