

L'autorité du pouvoir-en-commun La nouvelle théologie politique de Paul Ricœur

Après avoir relevé les difficultés d'interprétation que pose la conférence de Paul Ricœur publiée dans le présent numéro, « Le pouvoir politique : fin du théologico-politique ? » (1992), Jean-Marc TÉTAZ montre que les réflexions de Ricœur sur le théologico-politique s'inscrivent dans un triangle défini par les noms de Claude Lefort, Hannah Arendt et John Rawls. La question qui résulte de la confrontation des deux premiers est le déficit de légitimation de la démocratie. Parce que Ricœur refuse la position de Lefort voyant dans la démocratie une forme politique dans laquelle le lieu du pouvoir est vide, il propose de concevoir une nouvelle forme de théologie politique dont le sujet serait la communauté ecclésiale. Cette nouvelle théologie politique aurait pour tâche de faire voir dans ses pratiques le pouvoir-en-commun dans lequel s'origine le pouvoir politique. À la suite de Rawls, Ricœur propose de trouver dans le « régime de vie » spécifique des communautés ecclésiales une source morale de la conception de la justice qui organise les sociétés démocratiques. C'est pourquoi la nouvelle théologie politique de Ricœur s'inscrit dans le cadre de ce consensus par recoupement dans lequel Rawls identifie le mode sur lequel les différentes conceptions du bien présentes dans les sociétés pluralistes contribuent à la stabilisation de la conception de la justice.*

L'avènement de la démocratie moderne marque-t-il la fin du théologico-politique ? Ou convient-il d'envisager une nouvelle forme de théologie

* Jean-Marc TÉTAZ est docteur en philosophie et chercheur rattaché à l'Université Friedrich-Schiller de Jéna (Faculté de théologie, Jena Center for Reconciliation Studies).

politique¹, dont la tâche serait alors de conférer un surplus d'autorité au pouvoir démocratique comme jadis la théologie politique de la souveraineté venait corroborer l'exercice du pouvoir comme domination ? Et, si l'on répond par l'affirmative à cette seconde question, quelle forme prendrait une théologie politique de la démocratie ? Ce sont les questions que Ricœur aborde dans la conférence de 1992 publiée dans le présent numéro². Ces questions jouent un rôle central dans la réflexion sur le pouvoir politique menée par Ricœur dans les années 1990. Comme il le souligne d'ailleurs dans une longue note ajoutée à une autre conférence donnée en 1992³, ses réflexions sur le théologico-politique devaient venir s'inscrire à la suite des études d'herméneutique biblique qui concluaient les *Gifford Lectures* de 1986 et de la conférence de Tübingen sur *Amour et justice*. Ce projet de publication n'a pas été mené à bien par Ricœur sans que nous en connaissions les raisons. Il n'en indique pas moins le cadre dans lequel il convient de placer la conférence de 1992 sur « Le pouvoir politique » pour en mesurer les enjeux et en interpréter le propos. C'est ce que nous nous proposons de faire dans cet article.

CONTEXTE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE

La conférence de Ricœur intitulée « Le pouvoir politique. Fin du théologico-politique ? » confronte ses lecteurs à une série de difficultés d'interprétation. Cela tient pour une part au statut du texte. Il s'agit d'un manuscrit de conférence, dont la rédaction devient de plus en plus cursive au fil du texte, comme si l'auteur avait été pressé par le temps au moment de jeter ses notes sur le papier. Mais cela tient aussi à la thématique traitée, à cheval entre politique et éthique, ainsi qu'à la place que Ricœur lui assignait dans sa réflexion.

¹ La formule « nouvelle théologie politique » renvoie aux travaux du théologien catholique Johann Baptist METZ rassemblés par leur auteur sous le titre *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie* (Mayence, Gutenberg, 1997). Ricœur fait lui-même référence à Metz dans les dernières pages de sa conférence. Pour une reprise systématique de la relation entre Ricœur et Metz, voir maintenant Paul SCHROFFNER SJ, *Erinnerung. Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung. Paul Ricœur und J.B. Metz im Spannungsfeld von maßvoll-gerechtem Gedächtnis und gefährlicher Erinnerung*, Innsbruck, Tyrolia, 2018. Il s'agit d'une thèse de doctorat rédigée au Centre Sèvres (Paris) sous la direction de Christoph Theobald. Je remercie Christoph Theobald de m'avoir rendu attentif à ce livre.

² Les renvois à la conférence « Le pouvoir politique : fin du théologico-politique ? » sont indiqués entre parenthèses dans le texte ; la pagination est celle de la publication dans ce numéro d'ETR.

³ Elle conclut l'article « Expérience et langage dans le discours religieux », publié en 1992 dans le collectif *Phénoménologie et théologie* (Paris, Critéion, p. 15-39) puis en 1995 dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* (Paris, Beauchesne, p. 159-179) ; il est maintenant repris in Paul RICŒUR, *La religion pour penser. Essais et conférences 5*, éd. Daniel Frey, Paris, Seuil, 2021, p. 283-310 ; la note évoquée se trouve p. 309 sq.

Et cela tient enfin au contexte, tant historique que social, de cette intervention. Disons donc quelques mots de ces difficultés.

Comme tout texte, notre conférence porte un index temporel : elle a été écrite en 1992. Elle occupe à ce titre une place déterminée dans l'œuvre de son auteur et s'inscrit dans une réflexion spécifique sur l'articulation entre éthique générale et éthique religieuse, plus précisément chrétienne, menée par Ricœur à cette époque, à l'enseignement du couple amour et justice⁴. Le caractère souvent succinct et cursif du texte oblige son commentateur à le situer dans ce contexte s'il veut interpréter les thèses qu'il énonce. Cette opération de contextualisation requiert toutefois le respect de certaines règles de méthode. Il convient en particulier de se garder de ce que l'on pourrait appeler une illusion de stabilité, qui ferait comme si Ricœur n'avait pas modifié ses conceptions au fil du temps et comme s'il ne réagissait pas, consciemment ou non, aux conjonctures intellectuelles et aux évolutions sociétales et politiques. On aura l'occasion d'y revenir plus en détail dans la suite de cet essai.

Pour l'heure, qu'il suffise de relever que ce n'est pas toujours à l'aide de cette paire de concepts que notre auteur a cherché à préciser ce que pourrait être le rôle éthique des communautés chrétiennes. Ainsi, dans la série de conférences de 1967 publiées par Olivier Abel et Alberto Romele sous le titre de *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Ricœur recourt à cette fin à l'opposition, d'origine webérienne, entre éthique de responsabilité et éthique de conviction⁵. On pourrait faire des remarques analogues sur le déplacement que subit la conception de l'utopie. En 1967, le terme a un sens univoquement positif d'« idéal » et d'« espérance », que les chrétiens ont pour charge de maintenir comme « un but lointain pour les hommes »⁶. Mais dès le milieu des années 1970, à la suite de ses travaux consacrés à *L'idéologie et l'utopie*⁷, Ricœur devient plus sensible aux ambiguïtés qui obèrent ce mot. Comprendre l'espérance comme une utopie devient alors la conséquence d'une sécularisation de la foi « déchirée entre idéologie et utopie », cette dernière valant comme une « éclipse de la pratique »⁸. Dès cette époque, il eût été inconcevable que Ricœur plaidât pour l'utopie ecclésiale.

⁴ Paul RICŒUR, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008, p. 13-42 ; la conférence donnant son titre à ce petit recueil a été prononcée en 1989.

⁵ Voir Paul RICŒUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 46-51.

⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁷ Paul RICŒUR, *L'idéologie et l'utopie*, trad. Myriam Revault d'Allonnes, Paris, Seuil, 1997. Le texte original, publié en anglais en 1986, reprend un cours donné par Ricœur en 1975 à Chicago.

⁸ Paul RICŒUR, « Herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie » (1976), in *Id.*, *La religion pour penser, op. cit.*, p. 155-187, ici p. 179 et 169.

On pourrait poursuivre la liste de ces déplacements systématiques et relever qu'en 1967, Ricœur comprend « avec Heidegger l'être comme parousie⁹ », alors qu'il développera par la suite une compréhension de l'ontologie organisée autour de la paire *dunamis/energeia*, conception qu'il démarquera explicitement de l'ontologie heideggerienne¹⁰. Mais inutile d'allonger cette énumération. La pensée ricœurienne est une pensée en mouvement. Pour éviter les contresens et les interprétations abusives, il convient de repérer les déplacements qu'elle opère et les ruptures par lesquelles elle passe. Ricœur est d'ailleurs le premier à nous en donner l'exemple, comme en témoigne déjà son programme d'enseignement pour le Collège de France, datant de 1969¹¹. À cette évolution interne de la pensée de Ricœur, il faudrait ajouter les profonds changements sociétaux et politiques par lesquels la France a passé entre 1967, époque de l'immobilisme pompidolien avec son lot d'interdictions et de répressions, et 1992, où Mitterrand réélu gouverne avec un parlement encore dominé par la gauche (jusqu'aux élections du 29 mars 1993).

Une deuxième difficulté tient à la thématique traitée. Je l'ai relevée d'emblée, la façon dont Ricœur pose en 1992 la question du pouvoir politique se trouve en tension entre deux champs thématiques : la question du politique et la question de l'éthique religieuse. Ici encore, la date du texte n'est pas sans importance. L'originalité de notre texte dans l'œuvre de Ricœur consiste à aborder la question du pouvoir politique sous l'angle du théologico-politique – un terme qui remonte au moins à Spinoza et à son *Tractatus theologico-politicus* (1670), même si l'histoire du problème est beaucoup plus ancienne¹². Si le pouvoir politique est un problème qui préoccupe Ricœur depuis fort longtemps, comme en témoignent ses essais sur ce thème dans les années 1950¹³, la perspective spécifique du théologico-politique ne me semble apparaître chez lui qu'au début de la décennie 1990, pour alors le préoccuper assez régulièrement durant quelques années. Sans prétendre à l'exhaustivité, on relèvera « Expérience et langage dans le discours religieux » (1992), « Morale, éthique

⁹ P. RICŒUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, op. cit., p. 20.

¹⁰ Voir déjà Paul RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 389 ; pour une reprise systématique, ID., « De la métaphysique à la morale », *Revue de métaphysique et de morale* 98 (1993), p. 455-477, ici p. 459 sq. et p. 463-465.

¹¹ En ligne sur le site du Fonds Ricœur : <http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/doc/cours/projet-d-enseignement-au-college-de-france-le-discours-philosophique-de-l-action.pdf> (consulté le 9 décembre 2021).

¹² Pour une première orientation, voir R. HEPP, « Theologie, politische », in Joachim Ritter, Karlfried Gründer (dir.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. X : *St-T*, Bâle/Darmstadt, Schwabe/Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, col. 1105-1112.

¹³ Voir en particulier ses essais sur « État et violence » et sur « Le paradoxe politique », datant de 1957 ; ils sont repris in Paul RICŒUR, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967³, p. 278-293.294-321.

et politique » (1993), ou encore, un peu plus tardif, « Le paradoxe de l'autorité » (1996)¹⁴.

L'intérêt que Ricœur porte dans les années 1990 à la question du théologico-politique est lié, pour partie au moins, à un contexte intellectuel spécifique, marqué par le triangle que dessinent les noms de Claude Lefort, Hannah Arendt et John Rawls. Jusque dans le titre retenu par Ricœur, la discussion avec Lefort est évidente. Alors que, dans un essai classique, Lefort s'interrogeait sur la « permanence du théologico-politique » et répondait par la négative à la question posée par le titre, arguant qu'avec « la société démocratique qui s'ébauche au XIX^e siècle [...] désormais le théologique et le politique sont dénoués »¹⁵, Ricœur, comme en miroir, pose la question de « la fin du théologico-politique » pour, à son tour, lui donner une réponse négative. La société démocratique ne marque pas la fin du théologico-politique, elle appelle à sa transformation en une autre forme de théologico-politique, dont la tâche ne serait pas de donner une sanction religieuse à la domination, mais de conférer l'autorité qui lui fait défaut au « pouvoir-ensemble », cette racine, si souvent occultée, du pouvoir politique rappelée par Hannah Arendt. C'est pour ce nouveau rôle du théologico-politique que Ricœur estime trouver des ressources dans les traditions chrétiennes. Du coup, contre la thèse bien connue de Lefort affirmant que, dans la démocratie moderne, « le lieu du pouvoir devient un *lieu vide*¹⁶ », Ricœur plaide, avec le John Rawls de *Justice et démocratie*¹⁷, pour reconnaître dans les « traditions religieuses et laïques » – pas seulement dans la tradition chrétienne – une « multifondation » susceptible d'asseoir le « crédit » de cette autorité, et donc de stabiliser le vouloir-vivre-ensemble¹⁸.

¹⁴ Les textes ont été repris respectivement dans P. RICŒUR, *La religion pour penser*, op. cit., p. 283-310 (spéc. p. 285) ; ID., *Politique, économie et société. Écrits et conférences 4*, éd. Pierre-Olivier Monteil, Paris, Seuil, 2019, p. 95-113 (spéc. p. 110-112) ; ID., *Le Juste 2*, Paris, Esprit, 2001, p. 107-123 (spéc. p. 114 sq.). Comme le relève l'éditeur scientifique du volume, le premier texte cité est en lien étroit avec la conférence que nous commentons.

¹⁵ Claude LEFORT, « Permanence du théologico-politique ? » (1981), in ID., *Essais sur la politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 2005 (1986), p. 275-329, ici p. 329.

¹⁶ ID., « La question de la démocratie », in *ibid.*, p. 17-32, ici p. 28.

¹⁷ John RAWLS, *Justice et démocratie*, trad. C. Audar et al., Paris, Seuil, 1993 ; l'édition originale américaine a paru la même année, mais les textes essentiels pour l'idée d'un « consensus par recoupement » (« L'idée d'un consensus par recoupement » et « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », resp. p. 243-284 et p. 321-355) avaient été publiés en 1987 et 1989. Rawls donnera un exposé plus systématique de ses nouvelles conceptions d'une théorie de la justice dans *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, trad. Bertrand Guillaume, Paris, La Découverte, 2003 (2001).

¹⁸ P. RICŒUR, « Le paradoxe de l'autorité », art. cit., p. 123. Dans le même sens, voir « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable » (1996), in ID., *Politique, économie et société*, op. cit., p. 219-235, ici p. 233 sq. ; ID., « Le dialogue des cultures, l'affrontement des héritages » (1997), in *ibid.*, p. 287-295, ici p. 294 sq.

Dans ce contexte précis, ce qui fait l'originalité de notre texte, c'est non seulement de traiter de front une thématique – le théologico-politique, c'est-à-dire la légitimation religieuse du pouvoir politique – que Ricœur ne fait qu'effleurer ailleurs ; c'est surtout de l'aborder délibérément dans la perspective de la communauté religieuse. La conférence s'adresse en effet aux membres de la paroisse dont Ricœur était membre, Robinson, comme nous le rappelle Olivier Abel dans le liminaire de ce numéro. Elle devait servir à lancer une discussion, ce qui explique le caractère allusif et interrogatif de certaines notations dans lesquelles l'auteur voyait des propositions à discuter dans l'entretien subséquent. Mais l'auditoire auquel il destinait sa conférence incite aussi Ricœur à souligner le rôle politique concret que les communautés religieuses peuvent jouer dans une société démocratique. Cet aspect occupe l'essentiel de la troisième et dernière partie de la conférence. C'est elle qui formera le point focal de nos réflexions dans cet article.

CRITIQUE DE LA DOMINATION ET TRANSFORMATION DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE

Avant cela, il faut toutefois rappeler le dispositif d'ensemble dans lequel Ricœur inscrit son approche théologico-politique du pouvoir politique. Instruit par la sociologie des organisations, Ricœur distingue deux axes constitutifs de toute relation de pouvoir, un axe vertical de subordination et un axe horizontal de coordination. La spécificité du pouvoir politique trouve son principe dans le trait qui constitue la marque distinctive de l'État : la souveraineté, qui rend une « communauté historique [...] capable de prendre des décisions » (p. 423), selon la formule d'Éric Weil, plusieurs fois citée dans l'exposé. Du coup, « le pouvoir politique marque le primat fort du rapport vertical de subordination sur le rapport horizontal de coordination ou de coopération » (*ibid.*). Ce primat explique la fortune du thème de la domination, d'Aristote à Max Weber et Carl Schmitt. Dans ce contexte, l'une des thèses de Ricœur qui ne manquera pas d'attirer l'attention est la façon dont il ramène les théories contractualistes, et spécifiquement le modèle républicain de Rousseau, si fréquemment invoqué comme inspiration de la Révolution française, « dans les limites en apparence immuables d'une théorie de la domination » (p. 428). Car ce que fonde la théorie du *Contrat social*, c'est « un rapport hiérarchique de pouvoir, de volonté dominante à volonté dominée » (*ibid.*)¹⁹.

¹⁹ Il serait du plus haut intérêt de comparer les remarques de Ricœur sur Rousseau et *Le Contrat social* dans la conférence avec les analyses qu'il consacre à cette même problématique dans « Le paradoxe politique », art. cit., cf. en part. p. 299-301. Cette comparaison fournirait une bonne illustration des subtils déplacements opérés par Ricœur entre 1957 et 1992.

Peu importe dès lors que le pouvoir politique soit l'apanage d'un seul homme ou qu'il consiste dans la soumission des volontés individuelles à la volonté générale ; dans un cas comme dans l'autre, la subordination l'emporte sur la coopération et démasque la constance d'un rapport de domination au cœur même du pouvoir politique.

C'est dans cette logique de la domination que s'inscrivent les formes classiques du théologico-politique, de l'Orient antique à Carl Schmitt et sa *Théologie politique* (1922). Sous des atours divers, elles fournissent au pouvoir politique conçu comme domination une manière de légitimation religieuse en fondant « la *souveraineté politique* sur la souveraineté théologique » (p. 426). Et de même que Ricœur inscrivait encore Rousseau et sa volonté générale, réputée infaillible, dans la logique de la domination, de même retrouve-t-il chez Karl Barth le primat d'une théologie de la souveraineté divine, dans le cadre de laquelle doit venir s'inscrire l'éthique politique²⁰. C'est cette ligne de la théologie politique que Ricœur, avec Lefort, voit arriver à son terme avec cette « nouvelle *mise en forme* de la coexistence humaine²¹ » qu'est la démocratie.

La fin de cette forme de théologie politique ne modifie toutefois en rien la structure du pouvoir politique qui reste affaire de domination, comme le montre la brève analyse du *Contrat social* de Rousseau. Mais avec la fin de la théologie politique conçue comme légitimation de la domination, la perte de crédit du pouvoir-dominion devient manifeste. Or, comme le relève Ricœur dans son essai sur « Le paradoxe de l'autorité », « l'ultime différence entre autorité et violence au cœur même du rapport hiérarchique de domination » consiste dans le « lien de nature fiduciaire », c'est-à-dire dans « le facteur de reconnaissance en vertu duquel la crédibilité du pouvoir est dialectiquement équilibrée par l'acte de faire crédit »²². C'est dans ce lien de nature fiduciaire que réside le secret de l'autorité. Dès lors, en mettant à nu le pouvoir-dominion, la fin d'une certaine forme de théologie politique laisse apparaître derrière le déficit de légitimation du pouvoir une crise de l'idée d'autorité : parce que la théologie de la souveraineté divine ne peut plus fonder le pouvoir démocratique, celui-ci est

²⁰ Dans *Communauté chrétienne, communauté civile* (1946), § 6, on lit : « [la communauté civile] n'a pas d'existence indépendante du Royaume de Jésus-Christ, pas d'existence fondée sur une légalité propre qui développerait ses propres effets ; elle est au contraire un exposant de ce Royaume – en dehors de l'Église, mais pas en dehors du cercle de la souveraineté de Jésus-Christ » (trad. personnelle de Karl BARTH, « Christengemeinde und Bürgergemeinde », in Id., *Dialektische Theologie* [Schriften 1, éd. Dietrich Korsch], Francfort-sur-le-Main/Leipzig, Insel, 2009, p. 543-587, ici p. 551). Sur la théologie politique de Barth, voir Eberhard JÜNGEL, « Zum Verhältnis von Kirche und Staat nach Karl Barth », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Beiheft 6 : *Zur Theologie Karl Barths. Beiträge aus Anlass seines 100. Geburtstages*, Tübingen, Mohr, 1986, p. 76-135.

²¹ C. LEFORT, « Permanence du théologico-politique ? », art. cit., p. 281.

²² P. RICOEUR, « Le paradoxe de l'autorité », art. cit., p. 122.

« livré en permanence à une crise de légitimation » (p. 428). Ricœur a cependant toujours résisté à faire une force de cette faiblesse de la démocratie et à assumer ainsi, avec Lefort, « le vide de fondation comme un destin de la démocratie », laquelle ne reposerait que sur une « autorisation auto-référentielle »²³. C'est ici que se dessine en creux la requête d'une nouvelle forme de théologie politique, dont la tâche serait de contribuer à fournir à la démocratie cette crédibilité qui autoriserait de faire crédit au pouvoir démocratique.

Inutile de préciser que cette nouvelle théologie politique ne pourra davantage tabler sur une conception du pouvoir politique accordant le primat au rapport de subordination qu'elle ne saurait une fois encore recourir à une théologie de la souveraineté divine. Ce modèle, classique, de théologie politique a succombé à l'épreuve de la sécularisation. À ce terme, dont la polysémie est redoutable²⁴, Ricœur donne dans ce contexte un sens bien déterminé en l'interprétant comme une question herméneutique. Comprise ainsi, la sécularisation « concerne la communication symbolique publique, [...] porte sur les cadres de référence englobants de cette communication [et] s'adresse à nous dans les termes d'une question existentielle²⁵ ». Elle s'interroge donc sur les effets que les mutations sociales, économiques et intellectuelles constitutives de la modernité ont sur les formes de la communication symbolique publique à laquelle la foi religieuse a inévitablement part. Une foi religieuse est alors dite sécularisée « lorsqu'elle se laisse inscrire dans l'alternative de l'idéologie et de l'utopie²⁶ ». Dénoncer le « modèle essentiellement monarchique » sur lequel « la foi biblique se représente Dieu » est ainsi une des modalités typiques selon lesquelles « la foi, en régime sécularisé, assume [la] critique » de la religion comme idéologie et fait sienne la « sécularisation comme régime général de la communication symbolique »²⁷.

La réflexion herméneutique ne saurait cependant en rester là. Elle doit se demander si la sécularisation scelle le destin de la foi religieuse ou s'il lui est

²³ *Ibid.*, p. 123 ; dans le même sens, P. RICOEUR, « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable », art. cit., p. 233. Le texte de *Le Juste 2* est fautif ; au lieu d'« autorisation référentielle », il faut lire « autorisation auto-référentielle ». Dans le même texte, on corrigera aussi à deux reprises « autorité annonciative » en « autorité énonciative » (p. 112-113).

²⁴ On trouvera une mise au point utile (avec les indications bibliographiques essentielles) dans Hans JOAS, *La foi comme option. Possibilités d'avenir du christianisme*, trad. Jean-Marc Tétaz, Paris, Salvator, 2020, p. 25 sqq.

²⁵ Pour ce qui suit, voir P. RICOEUR, « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie », art. cit., p. 157.

²⁶ *Ibid.* J'ai supprimé les italiques.

²⁷ *Ibid.*, p. 176.

possible, et à quelles conditions, de trouver dans la crise²⁸ de la sécularisation des ressources qui lui permettraient de formuler à nouveaux frais sa double fonction d'enracinement et de déracinement²⁹. D'où la question qui oriente toute la conférence : « La théologie politique n'était-elle pas mal orientée dès le départ en se plaçant du seul côté du rapport hiérarchique de domination auquel il était demandé à la religion d'apporter un surcroît d'autorité, une légitimité qui sans cela lui ferait défaut, bref une garantie et une fondation ? » (p. 424). Ce qui est en jeu dans une nouvelle forme de théologie politique, c'est donc aussi une manière de restituer à la foi biblique son pouvoir d'interprétation métaphorique de l'existence, politique en l'occurrence, ce pouvoir qui la rend capable de réorienter l'action. À cette condition, la sécularisation ne sera plus un destin pour la foi biblique, mais la possibilité d'une nouvelle interprétation de la communication symbolique dont a charge la religion.

LE POUVOIR-EN-COMMUN ET SES FONDEMENTS ANTHROPOLOGIQUES

Une nouvelle forme de théologie politique devra prendre pour objet l'axe du pouvoir politique plus ou moins occulté par les formes classiques de théologie politique dont la démocratie moderne marque la fin inéluctable : le rapport de coopération ou de coordination, c'est-à-dire le vouloir-vivre-ensemble, qui est fondamentalement un « pouvoir-avec », et non un « pouvoir-sur » (p. 423). Cette thématique, qui revient comme un ostinato dans la conférence, tressant un contrepoint complexe avec la notion de pouvoir-domination, est empruntée par Ricœur à Hannah Arendt, comme le montre l'article « Pouvoir et violence » que Ricœur consacre à Arendt en 1989³⁰. C'est en effet chez cette philosophe, qu'il avait rencontrée à Chicago chez Tillich au début des années 1960 et qui

²⁸ Dans sa conférence « La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? » (1986), in P. RICŒUR, *Politique, économie, société, op. cit.*, p. 165-196, Ricœur propose la définition suivante de la crise : « La crise est la pathologie du procès de temporalisation de l'histoire, elle consiste dans une dysfonction du rapport normalement tendu entre horizon d'attente et espace d'expérience » (p. 190). En recourant à la conceptualité proposée par Koselleck qu'il avait déjà mise à profit dans *Temps et récit*, Ricœur reformule dans cette définition le déchirement entre idéologie et utopie qu'il avait diagnostiqué dans « L'herméneutique de la sécularisation ». Il est donc légitime de voir dans la sécularisation telle que l'interprète Ricœur une forme de crise.

²⁹ C'est sur le couple enracinement/déracinement que se conclut l'essai que RICŒUR consacre à « L'herméneutique de la sécularisation », art. cit., p. 187.

³⁰ Paul RICŒUR, « Pouvoir et violence » (1989), in ID., *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1999, p. 19-42 ; Ricœur y discute essentiellement l'essai « Sur la violence », in Hannah ARENDT, *Du mensonge à la violence*, trad. Guy Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 105-187, ainsi que « Qu'est-ce que l'autorité ? », publié en français in ID., *La crise de la culture*, trad. sous la direction de Patrice Lévy, Paris, Gallimard, 1972.

l'avait introduit dans sa chaire à Chicago en 1970³¹, que Ricœur trouve l'idée que « le pouvoir procède fondamentalement de la capacité d'agir en commun³² ». Le pouvoir-avec précède, en droit, le pouvoir-sur. Mais, compris ainsi, le pouvoir est fragile, et pour cette raison objet possible de corruption : « L'action en commun n'existe qu'aussi longtemps que les acteurs l'entretiennent. Le pouvoir existe quand les hommes agissent ensemble³³. »

Ricœur ne s'y trompe pas : ce que propose Hannah Arendt n'est rien moins qu'une autre théorie du politique, qui ne cherche pas son centre et son principe dans l'idée de domination, et dans la violence qui l'accompagne nécessairement, fût-ce à titre de menace³⁴. De ce modèle alternatif du politique, on relèvera quatre traits, qui vont s'avérer décisifs pour la suite de la réflexion de Ricœur sur une nouvelle forme de théologie politique, mais qui ne figurent pas dans le texte de la conférence, sinon de façon allusive. Le premier trait de ce modèle du pouvoir politique est la concertation. « Le pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée³⁵ », cite Ricœur ; c'est pourquoi il parlera volontiers de « pouvoir-en-commun³⁶ ». Cette concertation de l'action commune requiert des règles acceptées de tous ; c'est le deuxième trait qu'il convient de retenir. Ces règles doivent être conçues comme des règles directives, et non comme des règles impératives (Ricœur écrit « coercitives »), un type dont les règles d'un jeu constituent le paradigme. Nul ne peut être contraint de respecter les règles du jeu d'échec, mais seul qui les respecte pourra jouer aux échecs. L'analogie avec les règles qui président à la concertation rendant possible l'action commune consiste en ceci que l'être humain ne peut vivre qu'en participant au jeu commun du groupe (communauté, État, etc.) auquel il appartient. Vouloir en nier le principe, c'est refuser d'exister au sein de la communauté humaine, note ainsi Hannah Arendt³⁷. Le troisième trait à mentionner est la fragilité de ce

³¹ Voir François DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2008², p. 451 ; sur le contexte de l'article discuté, *ibid.*, p. 218 *sqq.*

³² Paul RICŒUR, « De la philosophie au politique » (1987), in ID., *Lectures I, op. cit.*, p. 15-19, ici p. 18.

³³ *Ibid.*

³⁴ Comme le rappelle la définition classique de l'État par Weber comme « rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime ».

³⁵ P. RICŒUR, « Pouvoir et violence », art. cit., p. 27. L'idée de concertation reprend, me semble-t-il, le consentement que Ricœur plaçait au centre de ses remarques sur Rousseau en 1957 dans « Le paradoxe politique » (voir *supra* n. 19). Dans ce texte déjà, Ricœur voyait dans le contrat social « l'acte virtuel » dans lequel se constitue le politique en tant que s'y « constitue le peuple comme peuple en le constituant en État » (p. 299). Si, en 1957, Ricœur ne dispose pas encore de la notion de pouvoir-en-commun, il défend déjà l'idée que le politique se constitue dans le consentement de tous à une action commune, et non dans la domination. Mais il voit dans le Rousseau du *Contrat social* le prototype de ce pouvoir-en-commun, alors qu'en 1992 il y découvre un avatar sécularisé du pouvoir-domination.

³⁶ Notamment dans Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 227, 256, 352.

³⁷ Dans l'excurus 8 de l'essai « Sur la violence », art. cit.

vouloir-ensemble, on l'a déjà évoqué ; cette fragilité se manifeste lorsque les citoyens ne s'estiment plus représentés par l'État. L'État doit alors recourir au pouvoir-domination avec son potentiel de violence. La domination, et la violence qui en est inséparable, sont par conséquent des marques du délitement du pouvoir, et non son principe organisateur. Enfin, et c'est le quatrième trait annoncé, parce que cette constitution originelle du pouvoir tend à disparaître derrière les formes dans lesquelles le pouvoir s'institutionnalise nécessairement (démocratie représentative, etc.), elle a aux yeux de Ricœur « le statut de l'oublié³⁸ ». Elle ne s'actualise que dans des événements qui sont autant de résurgences de ce pouvoir-en-commun originel. Ricœur évoque à ce titre l'insurrection de Budapest (1956), la résistance de Prague (1968) ou les actions de désobéissance civile du mouvement des droits civiques aux États-Unis (1954-1968).

Ces quatre traits permettent de réinscrire cette conception du pouvoir comme pouvoir-en-commun dans le cadre de l'anthropologie ricœurienne de l'homme capable et faillible. Cela explique probablement l'intérêt que Ricœur porte à Hannah Arendt dans les années durant lesquelles il travaille à *Soi-même comme un autre*. Le concept pivot pour une telle réinscription est celui d'« initiative ». Ricœur l'avait introduit dans le troisième volume de *Temps et récit*, alors qu'il s'acheminait vers une herméneutique de la conscience historique. Cette notion d'initiative, Ricœur la construisait en croisant l'expérience phénoménologique du « je peux » (Merleau-Ponty), l'analyse de « l'action de base » (Danto), empruntée à la théorie de l'action, et l'idée d'« intervention » (von Wright), émanant de la théorie des systèmes³⁹. Il suffit de parcourir ce ternaire en sens inverse pour voir comme les événements dans lesquels s'actualise le pouvoir-en-commun trouvent leur ancrage dans une anthropologie de l'homme capable, et donc dans une ontologie de l'action gouvernée par le couple *dunamis/energeia*. L'événement est le résultat d'une intervention dans un système provoquant une modification ou une transformation de ce système, c'est-à-dire, en langage politique, une révolution. Cette intervention est redevable d'une série d'actions de base dont nous pouvons calculer les conséquences afin de les inscrire dans des stratégies d'action. Mais ces actions de base ne sont à leur tour possibles qu'en vertu d'une capacité originelle, d'un « je peux », qui invite à inscrire l'anthropologie de l'homme capable dans une ontologie de l'action et de la passion plutôt que dans une ontologie de la manifestation (comme Heidegger) ou dans une ontologie de la substance (comme Descartes).

³⁸ P. RICŒUR, « Pouvoir et violence », art. cit., p. 29.

³⁹ Paul RICŒUR, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 332-335.

C'est à cette anthropologie de l'homme capable (dans laquelle le « je peux » merleau-pontien supplée au « je suis » cartésien) que ressortit le pouvoir-en-commun dans lequel s'origine le pouvoir politique. On ne s'étonnera donc pas de retrouver la notion de pouvoir-en-commun dans *Soi-même comme un autre*. Dans les trois études où il expose sa « petite éthique », Ricœur souligne ainsi « la primauté éthique du vivre ensemble sur les contraintes liées aux systèmes juridiques et à l'organisation politique » en marquant « avec Hannah Arendt l'écart qui sépare le pouvoir-en-commun de la domination » et relève que le pouvoir-en-commun est « plus fondamental que la relation de domination », tant il est vrai que « le pouvoir procède directement de la catégorie d'action en tant qu'irréductible à celle de travail ou d'œuvre », une catégorie qui revêt « une signification politique [...] si l'on souligne d'une part la condition de pluralité, d'autre part de concertation »⁴⁰. Ricœur montre aussi comment « la relation de domination où se loge la violence politique » trouve sa matrice dans la structure interactionnelle de l'agir humain, dans la mesure où le *pouvoir-sur* est « greffé sur la dissymétrie initiale entre ce que l'un fait et ce qui est fait à l'autre – autrement dit sur ce que cet autre subit » et « peut être tenu pour l'occasion par excellence du mal de violence »⁴¹.

Derrière cette anthropologie de l'homme capable, à laquelle Ricœur reconduit la notion de « pouvoir-en-commun », se tient une source commune à Arendt et Ricœur : Spinoza et plus précisément, pour le point qui nous intéresse ici, la distinction entre *potentia* et *potestas* mise en place au chapitre III du *Traité politique*. Spinoza y fonde en effet la *potestas* du souverain dans la « puissance (*potentia*) non de chacun des citoyens pris à part, mais de la masse conduite en quelque sorte par une même pensée⁴² ». On retrouve cette veine proprement spinoziste dans la définition que Ricœur propose du « pouvoir-en-commun » : « La capacité que les membres d'une communauté ont d'exercer de façon indivisible leur vouloir-vivre ensemble⁴³. » C'est cet ancrage dans l'analytique

⁴⁰ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 227 sq. En note, Ricœur fait référence au texte commenté dans l'essai de 1989 (voir *supra* n. 30).

⁴¹ *Ibid.*, p. 256.

⁴² SPINOZA, *Traité politique* III, 2 ; je cite la traduction de Charles Appuhn, in SPINOZA, *Œuvres IV : Traité politique. Lettres*, Paris, GF, 1966, p. 9-103, ici p. 25. Ricœur fait référence à la distinction de Spinoza entre *potentia* et *potestas*, en lien explicite avec la « relève du théologico-politique » dans « Morale, éthique et politique » (1993), in P. RICŒUR, *Politique, économie et société*, *op. cit.*, p. 95-113, ici p. 111. Pour le lien entre Arendt et Spinoza, voir Myriam REVAULT D'ALLONNES, « *Amor mundi*. La persévérance et la politique », in ID. (dir.), *Hannah Arendt. Ontologie et politique*, Paris, Tierce, 1989, p. 41-61 (cité d'après F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, *op. cit.*, p. 218). C'est également dans ce volume que fut à l'origine publié l'essai « Pouvoir et violence » de RICŒUR (p. 141-159). Je remercie Aurore Dumont de m'avoir rendu attentif à ce texte de Myriam Revault d'Allonnes et à l'importance des échanges entre cette auteure et Ricœur pour les questions qui nous occupent dans ces pages.

⁴³ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 256.

des pouvoirs ou des capacités de l'être humain qui justifie en dernière analyse que l'on reconnaisse dans le pouvoir-en-commun la dimension originelle du pouvoir politique dont la domination et ses violences ne sont que des formes corrompues.

Du coup, le risque de corruption, et donc de dégénérescence dans la violence, qui menace le pouvoir-en-commun vient à son tour s'inscrire dans le cadre plus général de cette fragilité qui menace tous les pouvoirs de l'humain : « À chaque type de pouvoir : de dire, de faire, de raconter, correspond un type de non-pouvoir, d'incapacité, dont la liste ouverte donne un contenu à l'idée de fragilité, de vulnérabilité⁴⁴. » Or, écrit Ricœur, « le fragile ultime, c'est bien ce vouloir-vivre-ensemble qui est fondateur sans le savoir », ce « lien de coopération si caché, si enfoui, qu'il en est comme oublié »⁴⁵. C'est en effet dans cette vulnérabilité que s'enracine la possibilité du mal, comme le soulignait Ricœur dès *L'homme faillible*⁴⁶ ; le mal politique, et le mal de la violence qui en est l'expression la plus extrême, ne font pas exception à cette règle. La vulnérabilité des démocraties trouve ainsi son explication dans cette fragilité ontologique du vouloir-vivre-ensemble⁴⁷. Il en résulte ce que Ricœur appelle « le caractère évasif du pouvoir⁴⁸ ».

Cette fragilité est justement ce qui requiert le soutien de l'autorité, par quoi Ricœur comprend « l'augmentation que le pouvoir reçoit de [l']énergie [de la fondation] transmise⁴⁹ » par la religion et la tradition. Mais quelle pourrait bien être cette autorité susceptible de conférer à la démocratie un surcroît de stabilité en renforçant un pouvoir toujours menacé de volatilité sans lui donner la forme de la domination ? C'est la question à laquelle s'affronte la réflexion sur une nouvelle théologie politique après la fin des formes classiques du théologico-politique. Cette

⁴⁴ Paul RICŒUR, « Le destinataire de la religion : l'homme capable » (1996), in ID., *Anthropologie philosophique*, op. cit., p. 415-442, ici p. 417.

⁴⁵ Paul RICŒUR, « Responsabilité et fragilité » (1992), in ID., *Politique, économie et société*, op. cit., p. 125.

⁴⁶ « La faiblesse rend le mal possible en plusieurs sens que l'on peut classer dans un ordre de complexité croissante de l'occasion à l'origine et de l'origine à la capacité » (Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, Paris, Seuil, 2009 [1960], p. 194). Faire le mal est donc aussi une capacité de l'homme : l'homme est capable du mal. Mais dire qu'il en est capable ne suffit pas à expliquer la réalité du mal. De la possibilité à la réalité, il y a le hiatus d'un *non sequitur*. Toute la réflexion de Ricœur sur le mal s'efforce de tenir ensemble ces deux thèses.

⁴⁷ Voir P. RICŒUR, « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable », art. cit., p. 232.

⁴⁸ P. RICŒUR, « Pouvoir et violence », art. cit., p. 40.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 39 ; dans ce contexte, la fondation n'est évidemment autre chose que le vouloir-ensemble dans lequel prend forme le pouvoir-en-commun originel. Ricœur se plaît à rappeler que le mot latin *auctoritas* vient du verbe *augere*, signifiant augmenter. On reviendra sur les enjeux systématiques du lien entre autorité et augmentation.

interrogation assume un problème laissé ouvert par Hannah Arendt dans son essai « Qu'est-ce que l'autorité ? », du moins si l'on suit la lecture qu'en propose Ricœur : elle reste « en quête, nous dit-il, d'une fondation distincte de ce consentement [c'est-à-dire du "consentement instaurateur du vivre-ensemble"], d'une fondation qui "augmente" et ainsi *autorise* ce consentement⁵⁰ ». Les réflexions de Ricœur sur une nouvelle forme de théologico-politique doivent être lues comme une tentative pour apporter une réponse à cette question, et donc pour échapper à la conclusion que Lefort tire de la fin du théologico-politique comme justification transcendante de la domination quand il conçoit la démocratie comme « dispositif institutionnel » dans lequel « le lieu du pouvoir est un lieu *vide* »⁵¹. C'est cette formule classique que Ricœur paraphrase en parlant de la démocratie comme d'« un régime conscient du vide de sa fondation⁵² » tout en récusant que l'on puisse en rester à cette conception. La nécessité de donner une nouvelle forme et une nouvelle fonction à la théologie politique embraie sur ce refus de la solution de Lefort.

CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE CLASSIQUE

Cette « relève de la théologie politique⁵³ » comporte deux volets : une critique théologique des formes classiques de théologie politique et l'esquisse d'une nouvelle forme de théologie politique.

Le premier volet, critique, Ricœur le mène sur un mode exégétique en discutant trois textes classiques du Nouveau Testament : Romains 13 et son exhortation à l'obéissance aux autorités si souvent invoquée pour légitimer le pouvoir-domination, le Magnificat et sa célébration du renversement des puissants, enfin l'hymne christologique de Philippiens 2, dans lequel Ricœur voit ici une célébration du Christ comme anti-héros, faisant ainsi le lien avec la mémoire des vaincus qu'il évoquera plus loin⁵⁴. On n'en dira pas davantage sur l'interprétation que Ricœur propose de ces textes célèbres ; le lecteur est invité à se reporter à l'article d'Aurore Dumont dans le présent volume. On se contentera de souligner quelques traits des conclusions qu'en tire Ricœur.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 41.

⁵¹ C. LEFORT, « La question de la démocratie », art. cit., p. 28.

⁵² P. RICOEUR, « Pouvoir et violence », art. cit., p. 41.

⁵³ P. RICOEUR, « Morale, éthique et politique », art. cit., p. 110.

⁵⁴ Et justement pas comme kénose, à la différence d'autres textes dans lesquels Ricœur discute ce même hymne. Ricœur, qui traduit lui-même le texte (je n'ai en tout cas pas réussi à identifier une traduction qui correspondrait aux textes donnés par Ricœur), ne traduit pas dans notre conférence le grec *ekenôsen* par « s'est vidé » comme il le fait usuellement, mais « il s'anéantit lui-même ».

D'abord, dans une veine bultmanienne⁵⁵, Ricœur voit dans la radicale déconnexion du religieux et du politique mise en œuvre par la démythologisation paulinienne des autorités la contribution proprement théologique à cette « sécularisation du politique » qui marque la « défaite du théologico-politique » comme légitimation du pouvoir-domination, une critique rendue d'autant plus nécessaire par la montée des « religions séculières » (p. 430)⁵⁶. Telle que la comprend Ricœur, la sécularisation comme question herméneutique n'est donc pas seulement un processus exogène qui menace la foi biblique ; elle peut aussi être comprise comme une démarche à laquelle ladite foi participe de son propre mouvement, en recourant à ses ressources les plus spécifiques.

Ensuite, dans la mesure où « le Christ Jésus est [...] la figure inverse de celle [...] du Souverain » et s'inscrit « dans l'histoire largement non écrite des humiliés et des victimes » (p. 431), son histoire culminant à la croix met en scène « la critique en acte du pouvoir politique tenté par la toute-puissance et, plus gravement, par l'exercice d'une mission salvatrice » (*ibid.*). Ricœur renoue ici avec la critique du mal politique comme « mensonge des synthèses prématurées, des totalisations violentes⁵⁷ », comme « perversion inhérente à la problématique de l'accomplissement et de la totalisation » et donc finalement comme « pathologie de l'espérance »⁵⁸, une critique qu'il avait instruite dans les années 1960. Mais il fait un pas de plus en constatant que « la sécularisation du politique et son corollaire, la fin du théologico-politique, accomplissent un des vœux les plus profonds de la prédication de l'Église primitive » (p. 432)⁵⁹. De façon presque paradoxale, la sécularisation du politique apparaît alors comme une évolution qui, en renvoyant « la politique à la responsabilité des hommes » (*ibid.*), permet d'envisager une autre forme de théologico-politique. Échappant à ce modèle monarchique du divin que la sécularisation – comprise comme processus herméneutique – dénonçait comme une déformation idéologique, la foi pourra alors contribuer à renforcer le pouvoir-en-commun dans lequel s'origine le pouvoir politique et retrouver ainsi une pertinence par-delà le « déchirement⁶⁰ » entre l'idéologie et l'utopie auquel l'expose cette même sécularisation.

⁵⁵ Voir Rudolf BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie* suivi de Paul RICŒUR, *Démythologisation et herméneutique*, éd. et trad. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2013.

⁵⁶ La conférence de Bultmann citée à la note précédente s'inscrit justement dans ce contexte ; pour plus de détails, on se reportera aux indications que je donne dans l'introduction, *ibid.*, p. 19-27.

⁵⁷ Paul RICŒUR, « Culpabilité, éthique et religion » (1970), in Id., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 416-430, ici p. 429.

⁵⁸ Paul RICŒUR, « La liberté selon l'espérance » (1968), in *ibid.*, p. 393-415, ici p. 414.

⁵⁹ On remarquera que, dans ce contexte, le terme « sécularisation » retrouve un de ses sens classiques, à savoir « l'affranchissement de secteurs sociétaux qui se soustraient au contrôle religieux immédiat » (H. JOAS, *La foi comme option*, *op. cit.*, p. 26).

⁶⁰ P. RICŒUR, « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie », art. cit., p. 179.

VERS UNE NOUVELLE THÉOLOGIE POLITIQUE

Avec cette dernière remarque, nous nous trouvons au seuil du second volet, positif, de cette « relève de la théologie politique ». Il s'enracine dans deux thèses ecclésiologiques qui accompagnent Ricœur depuis longtemps et qu'il suffit de rappeler sans pouvoir les discuter ici. D'abord, la thèse contestant la privatisation du religieux⁶¹ et affirmant l'inscription de l'Église dans la société civile. C'est évidemment en tant qu'elle ressortit à la société civile que l'Église peut, d'une façon ou d'une autre, contribuer à la stabilisation du pouvoir-en-commun en lui conférant l'autorité qui semble lui faire défaut. Ensuite, la thèse voyant dans l'Église une « communauté d'écoute et d'interprétation des Écritures⁶² ». Relevons simplement ici que, sous une forme probablement retravaillée, notre conférence avait vocation à venir s'inscrire après les deux études d'herméneutique biblique qui concluaient les *Gifford Lectures* (1986) et que Ricœur n'a pas reprises dans *Soi-même comme un autre*, mais aussi après la conférence de Tübingen *Amour et justice* (1989), que son auteur prévoyait certainement de développer⁶³. Elle aurait alors été inscrite d'emblée dans un cadre qui soulignait son ancrage dans une pratique communautaire d'écoute et d'interprétation des Écritures.

S'il doit y avoir une contribution spécifique de la « communauté ecclésiale » – Ricœur dit préférer cette formulation à celle de « communauté religieuse » (p. 433) – à la lutte contre l'oubli de la fondation du pouvoir politique dans le pouvoir-en-commun, il convient d'articuler l'une à l'autre la communauté ecclésiale et le politique. Cette articulation recourt aux deux traits ecclésiologiques que l'on vient de rappeler. D'abord, en tant qu'elle participe à la société civile, la communauté ecclésiale prend part à la discussion publique. C'est dans ce cadre qu'elle peut faire entendre sa voix. Récuser une conception qui privatise la religion est donc la condition pour que les communautés religieuses puissent intervenir de façon légitime dans la sphère publique. La

⁶¹ Qui n'est d'ailleurs qu'une autre signification possible du terme « sécularisation ».

⁶² Ce trait est typique d'une conception réformée. Une ecclésiologie catholique mettrait probablement l'accent sur la participation aux sacrements et comprendrait l'Église comme une réalité sacramentaire, tandis qu'une ecclésiologie luthérienne traiterait sur un pied d'égalité la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements, comme le stipule déjà la Confession d'Augsbourg en son article 7. Sur la lecture et l'interprétation *en commun* des Écritures (sans ce moment communautaire, il n'y a pas Église), voir aussi Paul RICŒUR, « Le canon entre le texte et la communauté », in Jean-Claude Eslin, Catherine Cornu (dir.), *La Bible. 2000 ans de lectures*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 93-116, ici p. 106 *sqq.*

⁶³ Ces textes sont aujourd'hui repris dans P. RICŒUR, *Amour et justice*, *op. cit.* Les deux conférences herméneutiques s'intitulent « Le soi dans le miroir des Écritures » et « Le soi mandaté. À l'école des récits de vocation prophétique » ; elles abordent donc directement la thématique de l'écoute des Écritures.

neutralité religieuse de l'État a pour contrepartie la participation des communautés religieuses aux débats politiques.

Ces débats portent sur les questions de distribution équitable des droits, c'est-à-dire sur des questions de justice. Pour Ricœur, en effet, les institutions étatiques ont pour rôle fondamental d'assurer la justice, comme le rappelle la formule par laquelle il résumait la « visée éthique » dans *Soi-même comme un autre* : « La visée de la “vie bonne” avec et pour autrui dans des institutions justes⁶⁴. » Ce qui fait la justice des institutions étatiques, c'est d'assurer une « distribution équitable » (p. 433) des droits, y compris des droits de participation politique, dans lesquels se réalise en priorité le pouvoir-en-commun. Mais, et Ricœur y insiste, la participation légitime des communautés ecclésiales ne doit pas conduire à une « confusion des rôles » (*ibid.*). On comprendra par là que les Églises ne doivent pas prétendre remplacer la logique étatique de la justice distributive par une autre logique dont elles auraient le secret, pas plus qu'elles ne sauraient prétendre disposer d'un savoir réservé sur le politique, inaccessible à ceux qui ne seraient pas membres de cette communauté et, pour cette raison, impossible à introduire dans la discussion publique⁶⁵. Leur rôle consiste à intervenir dans la discussion pour y faire entendre une voix spécifique, nourrie de leur existence comme communautés ecclésiales.

Quelle est cette voix spécifique ? La réponse de Ricœur est simple, en apparence tout au moins : la logique de l'amour – dans la conférence, Ricœur parle de « logique de la charité » (p. 434) – en tant qu'elle régit « une économie du don, de la générosité, de la gratuité » (p. 433). Cette réponse s'inscrit de plain-pied dans la perspective tracée par la conférence « Amour et justice », de deux ans antérieure. Notre philosophe y montre que la relation entre amour et justice est une relation dialectique, caractérisée par une disproportion – un terme pascalien qu'il affectionne – requérant la recherche de médiations⁶⁶. Cela implique que l'amour n'est pas le principe d'un ordre social distinct et opposé à l'ordre étatique organisé par l'idée de justice, mais un correctif. Ricœur ne défend donc pas une conception qui opposerait l'Église et l'État comme deux modèles d'ordre social, trouvant alors dans l'Église soit une société parfaite soit un contre-modèle à l'ordre étatique. Il ne voit pas davantage dans l'Église une préfiguration de la cité céleste au cœur même de la cité terrestre comme le proposait Augustin dans la *Cité de Dieu*.

⁶⁴ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 202.

⁶⁵ Avec cette dernière remarque, je vise en particulier la conception exposée par Karl BARTH dans *Communauté chrétienne, communauté civile* (Genève, Labor et Fides, 1958²; l'original allemand a paru en 1946 aux Éditions Kaiser à Munich, voir aussi *supra* n. 20). J'y reviens dans la dernière section.

⁶⁶ P. RICŒUR, *Amour et justice*, op. cit., p. 15.

Dans les débats, presque aussi anciens que le christianisme, sur les conceptions sociales et politiques que l'on peut ou doit tirer de l'Évangile, ainsi que sur les options ecclésiologiques qui en sont inséparables⁶⁷, la position de Ricœur me paraît originale pour deux raisons. D'abord, il choisit une perspective résolument congrégationaliste : il réfléchit au rôle de la communauté ecclésiale concrète, pas à celui de l'institution Église, prenant ainsi acte de la situation de diaspora du protestantisme français⁶⁸. Ensuite, il insiste sur la participation de ces communautés ecclésiales à la société civile, et donc à la discussion publique dont se nourrit la crédibilité du pouvoir politique dans une société démocratique. Avec ce second trait, il ne refuse pas seulement toutes les conceptions qui, au nom de la sécularisation, plaident pour considérer les engagements religieux comme une question strictement privée, qui n'a donc pas à intervenir dans les discussions publiques ou dont la participation n'est acceptable qu'à des conditions définies selon les critères d'une prétendue raison publique⁶⁹. Il s'inscrit également en faux contre les positions qui considèrent que les croyants sont susceptibles de renouveler le débat public par des impulsions nourries de leurs pratiques religieuses, mais que ces apports doivent être traduits dans un langage séculier pour pouvoir participer à la discussion publique⁷⁰. Pour Ricœur, la communauté ecclésiale est, comme communauté, un acteur de la société civile ; à ce titre, elle participe de plein droit à la discussion publique, sans avoir besoin d'interprètes plus ou moins bienveillants. Et son apport à cette discussion consiste dans ce qu'elle a de plus propre, la « logique de la charité ».

⁶⁷ Cette question fait l'objet du maître-ouvrage d'Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912), *Kritische Gesamtausgabe*, vol. IX, éd. Friedrich Wilhelm Graf, Berlin/Boston, De Gruyter, 2021. Pour les débats plus récents, voir Albrecht GRÖZINGER, Georg PFLEIDERER, Georg VISCHER (dir.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit*, Zurich, TVZ, 2003.

⁶⁸ Il resterait à se demander si cette situation n'est pas en voie de devenir celle de l'ensemble du protestantisme francophone. Peut-être d'ailleurs la situation du protestantisme francophone n'est-elle que les prémices de ce que sera bientôt la situation du protestantisme d'Europe occidentale, pays germaniques compris.

⁶⁹ C'est hélas trop souvent la position, au moins implicite, de ceux qui, à l'instar de Joan Stavo-Debauge, critiquent le « post-sécularisme » et lui reprochent de faire entrer le loup fondamentaliste dans la bergerie libérale, voir Joan STAVO-DEBAUGE, *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Genève, Labor et Fides, 2012 ; ID., Philippe GONZALEZ, Roberto FREGA (dir.), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, Paris, EHESS, 2015.

⁷⁰ Voir en particulier Jürgen HABERMAS, « Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den "öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger », in ID., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2005, p. 119-154, ici p. 135 *sqq.* Habermas a proposé une vaste généalogie de la scission entre foi et savoir et des traces que la réflexion sur la foi a laissées dans les traditions philosophiques occidentales dans ID., *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 vol., Berlin, Suhrkamp, 2019.

LOGIQUE DE LA CHARITÉ ET ÉCONOMIE DU DON : UN NOUVEAU RÉGIME DE VIE

Cette logique de la charité ne mérite l'appellation de logique que de manière très impropre. Dans *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur parlera d'ailleurs plutôt de « régime de vie⁷¹ ». La charité obéit en effet au principe de la surabondance qui commande à une économie du don capable de rompre avec la logique de la réciprocité. Pour caractériser la relation qui fonde l'économie du don et la distingue des relations simplement réciproques présidant à l'échange marchand, Ricœur introduira la notion de « mutualité » : les relations obéissant au principe de la mutualité sont des relations de « reconnaissance mutuelle »⁷². Mais la mise en évidence de la reconnaissance mutuelle ne résout pas l'énigme du premier don et de sa générosité. Ce premier don est en effet un don « sans attente de retour ». C'est ce trait qui caractérise justement l'*agapè*⁷³. Car l'*agapè* « ignore la comparaison et le calcul » ; elle est un « appel » auquel on répond d'abord par la « gratitude »⁷⁴. Du coup, l'*agapè* a ses formes langagières spécifiques : l'hymne, l'impératif, la métaphore. Cette poétique de l'amour, sur laquelle Ricœur revient souvent, se démarque du discours argumenté et formalisé de la justice, dans lequel notre philosophe voit l'articulation langagière du souci de distribution égalitaire⁷⁵. Avec ses traits étranges, souvent hyperboliques, le langage de l'amour est ainsi apparenté au langage religieux dont il semble partager « l'intensification⁷⁶ ».

Cet appariement n'a d'ailleurs rien de surprenant. Cette conception de l'*agapè* comme régime de vie, Ricœur l'a en effet d'abord découverte dans Romains 5,15-17 et dans ce qu'il appelle « la logique de Jésus⁷⁷ ». Entre les premiers textes, qui proposent une interprétation théologique de ce passage de Romains 5, et les développements sur l'*agapè* dans *Parcours de la reconnaissance*,

⁷¹ Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Gallimard, 2005 (2004), p. 348.

⁷² *Ibid.*, p. 360.

⁷³ *Ibid.*, p. 374.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 344, 374.

⁷⁵ Voir P. RICŒUR, *Amour et justice, op. cit.*, p. 17-32 ; Ricœur reprend les mêmes traits de cette poétique de l'amour dans *Parcours de la reconnaissance, op. cit.*, p. 346 sq. ; voir aussi ID., « Responsabilité et fragilité », art. cit., p. 134 sq.

⁷⁶ Sur ce dernier point, Paul RICŒUR, « Paul Ricœur et l'herméneutique biblique », in ID., *L'herméneutique biblique*, éd. et trad. François-Xavier Amherdt, Paris, Cerf, 2000, p. 147-255, ici p. 218 sqq.

⁷⁷ Paul RICŒUR, « La logique de Jésus. Romains 5 », *ETR* 55 (1980), p. 420-425. Le texte date de 1976 ; il a été repris sous le titre « Équivalence et surabondance. Les deux logiques », *Esprit* 323 (2006/3-4), p. 167-173. À ma connaissance, c'est dans son essai « La liberté selon l'espérance », art. cit., que Ricœur expose pour la première fois son interprétation de ce passage de l'Épître aux Romains ; le texte est repris dans ID., *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 401 sq.

Ricœur a élargi aux dimensions d'une anthropologie le modèle paulinien d'une théologie de la grâce pour en faire un régime de vie dans lequel s'actualise une compétence de l'être humain, c'est-à-dire une capacité lui revenant en tant qu'il est un être agissant et souffrant. Du coup, la thématique de l'*agapè* comme régime de vie vient tout naturellement s'inscrire dans le cadre de son anthropologie de l'homme capable et peut ainsi intervenir comme la catégorie pivot permettant d'articuler l'existence de la communauté ecclésiale sur le problème du pouvoir-en-commun. Cet élargissement de la conception théologique de l'amour comme « logique de Jésus » aux dimensions d'un « régime de vie », et donc d'une réalité anthropologique nullement limitée au christianisme⁷⁸, peut être interprété comme une généralisation des valeurs, au sens que Talcott Parsons donnait à ce terme⁷⁹. C'est en ce sens que je propose de lire dans la conférence la mention de la philanthropie grecque, de la pitié des moralistes anglais ou de la compassion bouddhiste comme attitudes morales rejoignant l'*agapè* (p. 434) : il s'agit de quelques figures paradigmatiques attestant que le régime de vie de l'*agapè* n'est pas un particularisme du christianisme, mais qu'il peut être généralisé comme une compétence dont l'être humain est capable⁸⁰. La notion de généralisation des valeurs constitue ainsi la clé théorique des réflexions de Ricœur en vue d'une « relève de la théologie politique » : c'est parce qu'une telle généralisation est possible que la communauté ecclésiale peut fournir une contribution à la stabilisation du pouvoir démocratique dans la logique qui lui est la plus propre, cette « logique de la charité » qui organise son « régime de vie » spécifique.

Ce régime de vie se manifeste dans les structures de la communauté ecclésiale. Ricœur plaide pour « faire de la démocratie paroissiale un milieu exemplaire pour la mise à l'épreuve des relations politiques dans une démocratie politique » (*ibid.*) en donnant « l'exemple d'une pratique du pouvoir aussi peu hiérarchique que possible et aussi coopérative que possible » (*ibid.*). Reste à comprendre en quoi une pratique coopérative du pouvoir serait la marque d'un régime de vie organisé par la logique de la surabondance. La réponse à cette question doit procéder en deux temps.

Il convient d'abord de rappeler que pour Ricœur, amour et justice ne désignent pas deux principes organisant chacun un ordre social et politique. Tout ordre social

⁷⁸ Comme en témoignent les travaux sociologiques (Boltanski et Thévenoz) et anthropologiques (Hénaff) sur lesquels s'appuie Ricœur.

⁷⁹ Sur ce concept, voir Hans JOAS, *Comment la personne est devenue sacrée*, trad. Jean-Marc Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 268 *sqq.* Parsons a par ailleurs proposé une interprétation de la logique du don qui rejoint celle de Ricœur, *ibid.*, p. 244-253.

⁸⁰ Dans *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, RICŒUR voit expressément dans l'amour et la justice deux « compétences » de l'homme (p. 353).

est régi par des principes de justice ; la communauté ecclésiale ne fait pas exception à cette règle : ici aussi, il s'agit de distribuer de façon équitable des droits, qu'il s'agisse de droits-participation (droit de vote dans l'assemblée, responsabilités administratives et financières, etc.) ou de droits-créances (participation aux activités de la communauté, soutien financier en cas de difficultés, etc.). On ne saurait donc simplement remplacer la logique de l'équivalence (qui est celle de la justice) par la logique de la surabondance comme principe régissant l'ordre de la communauté ecclésiale. La fonction de la logique de la surabondance consiste à jouer un rôle de correctif pour la logique de l'équivalence.

Préciser en quoi consiste ce rôle de correctif est le second point annoncé. Dans la conférence, Ricœur l'indique en mentionnant la priorité accordée à la « singularité des personnes sur l'universalité de la loi », l'« égard pour les personnes plutôt qu[e] [...] pour la loi » et la prévalence de la « *participation* sur [la] *séparation* des parts », avant de souligner que la charité ne saurait ni se « substituer » à la justice « ni l'ignorer », mais doit « *l'humaniser* » (p. 434). Ces notations me paraissent décrire assez précisément ce qui distingue une relation de mutualité, caractéristique d'une économie du don, d'une relation de réciprocité, propre aux échanges marchands. On peut donc en conclure que le régime de vie de la communauté ecclésiale doit être caractérisé par « la reconnaissance mutuelle ». C'est ce principe de reconnaissance qui « humanise » la justice et confère son caractère exemplaire à une démocratie paroissiale qui vivra de concertations visant à définir des règles directives, et non coercitives, organisant une pratique partagée. C'est en cela que consiste le pouvoir-en-commun. Dans la mesure où la pratique du pouvoir dans la communauté ecclésiale met en œuvre un exercice de la reconnaissance mutuelle, elle peut valoir comme une manière de restituer sa visibilité à cet oublié du pouvoir qu'est le pouvoir-en-commun.

MÉMOIRE ET DETTE

Ce n'est toutefois que le premier des deux aspects mis en discussion par Ricœur. Le second porte sur ce que nous avons vu être la conséquence de la fragilité du pouvoir-en-commun : sa propension à glisser vers la domination, dans laquelle le pouvoir-sur a le primat sur le pouvoir-avec, et à recourir à la violence inhérente au pouvoir-sur, pour lequel l'autre n'est pas le partenaire d'une interaction mais le patient qui subit l'action et dont la passion tend à devenir souffrance⁸¹. Conjurer cette violence inhérente au pouvoir-domination

⁸¹ Voir P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 256.

est la seconde contribution que la communauté ecclésiale peut apporter à une théologie politique de la démocratie. Elle concourra ainsi à « renforcer les liens *pacifiques* entre les concitoyens » (p. 435).

Cette contribution est essentiellement d'ordre mémoriel : mémoire des victimes, dont la croix, avec Jésus comme « figure antipolitique de l'anti-héros » (*ibid.*), et plus largement, la dette à l'égard des morts, pour laquelle Ricœur introduit le terme, traditionnel, de piété. La mémoire et la dette envers les morts ou envers le passé sont deux thèmes centraux dans l'œuvre de Ricœur, depuis le troisième volume de *Temps et récit*⁸². Il n'est pas possible de les discuter dans le cadre de cet article. Quelques notations devront suffire.

Telle que Ricœur la conçoit au début des années 1990, la dette envers le passé est fondamentalement une dette envers les hommes du passé ; c'est dans cette perspective seulement qu'il est possible de parler à ce propos de « piété ». Cette dette envers les morts trouve son paradigme dans la dette vis-à-vis des victimes, et plus particulièrement des victimes de la *Shoah*, régulièrement évoquées dans ce contexte par Ricœur⁸³. On rejoint ainsi la théologie mémorielle de la croix comme « repère d'une histoire des victimes » (*ibid.*). Les deux points évoqués par Ricœur sont donc étroitement liés. La piété envers les morts prend les traits d'une *memoria passionis*, cette « mémoire effrayante » ou « dangereuse » évoquée par Ricœur en référence aux travaux du théologien catholique Johann Baptist Metz⁸⁴. Ce qui est en jeu, c'est une « solidarité anamnétique »

⁸² Voir P. RICŒUR, *Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 253, 283, 347. Ces thèmes ont donné lieu à une abondante littérature secondaire. Pour une première orientation : Olivier ABEL *et al.* (dir.), *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006 ; Andris BREITLING, Stefan ORTH (dir.), *Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen*, Berlin, BWV, 2004 ; François DOSSE, Catherine GOLDENSTEIN (dir.), *Paul Ricœur. Penser la mémoire*, Paris, 2013 ; Maureen JUNKER-KENNY, Peter KENNY (dir.), *Memory, Narrativity, Self and the Challenge to Think God. The Reception within Theology of the Recent Work of Paul Ricœur*, Münster, LIT, 2004 ; Burkhard LIEBSCH (dir.), *Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Berlin, Akademie-Verlag, 2010 ; Bertrand MÜLLER (dir.), *L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Lausanne, Payot, 2005.

Jeffrey Barasch a montré que la conception de la dette s'est modifiée entre *Temps et récit* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ; dans ce dernier livre, elle perd la dimension interpersonnelle et éthique, qui caractérisait la conception de la dette envers les hommes du passé dans *Temps et récit*, pour s'orienter sur la notion heideggerienne d'être-en-dette, que Ricœur avait pourtant critiquée dans la phénoménologie de la conscience qui concluait *Soi-même comme un autre*. Voir Jeffrey A. BARASH, « Qu'est-ce que la "réalité" du passé historique ? Réflexions à partir de la théorie de l'histoire chez Paul Ricœur », *Le Télémaque* 51 (2017/1), p. 89-106.

⁸³ Voir P. RICŒUR, « Responsabilité et fragilité », art. cit., p. 130 ; ID., « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », art. cit., p. 283 ; ID., *Parcours de la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 377. À chaque fois revient l'exemple de Willy Brandt s'agenouillant devant le Mémorial de Varsovie.

⁸⁴ Voir Johann Baptist METZ, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Gesammelte Schriften 4)*, Fribourg/Bâle/Vienne, Herder, 2006. Ricœur citait déjà cette formule en 1982 dans « Vers une théologie narrative. Sa nécessité, ses ressources, ses difficultés », in

comme « modèle concret d'une pratique chrétienne de vie »⁸⁵, donc comme régime de vie dans la terminologie de Ricœur.

Cette solidarité avec les victimes du passé requiert un nouveau régime de narrativité, en rupture avec la perspective des vainqueurs qui donne forme aux grands récits de l'histoire universelle, mais aussi avec l'histoire du salut. Ces perspectives d'ensemble ne font en effet pas droit à la singularité des victimes et de leurs histoires, qui jamais ne feront système et dont seule la configuration d'un récit à chaque fois particulier parvient à faire mémoire⁸⁶. Elles occultent en outre l'effroi provoqué par la souffrance, l'horreur de la croix, magistralement illustrée par le Retable d'Issenheim de Matthias Grünewald ou par certaines gravures de Rembrandt. La solidarité avec les victimes requiert davantage encore : un croisement des mémoires, où chacun accueille la mémoire de l'autre et accepte le bouleversement de sa propre mémoire que cet accueil implique. La mémoire de la Croix, au centre de la célébration de la cène dans la théologie réformée, doit être une invitation à cet échange des mémoires et à la refonte de la mémoire chrétienne que cet échange provoque inévitablement. C'est à cette condition seulement qu'elle sera l'occasion d'une disruption faisant droit aux victimes et à leur mémoire⁸⁷.

Ce croisement de la mémoire des vaincus et de la dette à l'égard des morts me semble permettre de comprendre comment la « responsabilité à l'égard du passé est projetée en responsabilité à l'égard du futur » (p. 435). Pour cela, il faut revenir à ce que Ricœur appelle « la tâche de restituer aux hommes du

Id., *Herméneutique biblique*, op. cit., p. 326-342, ici p. 329 : « Une des tâches de la théologie narrative serait de libérer les récits bibliques des contraintes du "schéma chrétien" et, ultimement, le réseau multiforme des récits bibliques du schéma chronologique univoque de l'histoire du salut. Alors la mémoire et l'espérance seraient délivrées de la narration *visible* qui cache ce que nous pouvons appeler avec Johann Baptist Metz, les "mémoires dangereuses" et les attentes contestatrices qui, ensemble, constituent la dialectique non résolue de la mémoire et de l'espérance. » En note, Ricœur renvoie à Johann Baptist METZ, « A Short Apology of Narrative », *Concilium* 9 (1973), p. 84-96. La note suivante, portant sur le rôle du récit pour faire mémoire des souffrances passées, renvoie à Walter BENJAMIN et à son essai sur « Le narrateur. Réflexions à partir de l'œuvre de Nicolas Leskov », in Id., *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 264-298.

⁸⁵ P. SCHROFFNER SJ, *Erinnerung – Herausforderung und Quelle christlicher Hoffnung*, op. cit., p. 566 sq.

⁸⁶ Voir P. RICŒUR, « Responsabilité et fragilité », art. cit., p. 133.

⁸⁷ Sur ce point, P. RICŒUR, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », art. cit., p. 276 sqq. ; voir aussi Id., « La crise de la conscience historique et l'Europe » (1998), in Id., *Politique, économie et société*, op. cit., p. 297-309, ici p. 304 sq. Ce croisement des mémoires est l'enjeu proprement théologique de *La Passion selon Marc. Une passion après Auschwitz* que j'ai commandée à Michaël Levinas à l'occasion du Jubilé de la Réforme. Commémorer la Passion après Auschwitz ne peut qu'être un acte de la mémoire juive qui croise la mémoire chrétienne, avec tous les risques que cela implique. Michaël Levinas a su trouver les moyens poétiques et musicaux pour relever ce défi qu'il a accepté sans hésitation lorsque je le lui ai proposé en juillet 2015. Le résultat a dépassé toutes nos attentes et a bouleversé tous ceux qui l'ont entendu. La création, filmée par la RTS, a été publiée en DVD par Bel-Air Classic (BAC 152).

passé – aux morts – leur dû⁸⁸ » et nous demander ce qu'est ce dû, si cette responsabilité doit pouvoir s'exercer « à l'égard du futur ». La réponse me semble être ce que Ricœur appelle « les potentialités inaccomplies » et « les promesses non tenues », qui constituent ensemble « les futuribles au temps passé »⁸⁹. Car, écrira-t-il quelques années plus tard, « les hommes appartenant aux époques passées étaient porteurs d'attentes, de rêves, d'utopies qui n'ont pas été satisfaites et qu'il importe de libérer et d'incorporer à nos propres attentes⁹⁰ ». C'est de ces attentes que nous sommes redevables aux hommes du passé ; nous avons à les assumer et à en nourrir notre propre espérance⁹¹. Cette transmutation des attentes déçues du passé en ressources de l'espérance est l'œuvre de ce que Ricœur appelle une « poétique de la vie morale⁹² », conjoignant créativité, c'est-à-dire pouvoir d'innovation conférant une dynamique nouvelle à l'action, et expression poétique, c'est-à-dire production métaphorique. Avec son « Ange de l'Histoire », Walter Benjamin a proposé une telle métaphore :

Son visage est tourné vers le passé. [...] une catastrophe sans modulation ni trêve, amoncelant les décombres et les projetant éternellement sous ses pieds. L'Ange voudrait bien se pencher sur ce désastre, panser les blessures et ressusciter les morts. Mais une tempête s'est levée, venant du Paradis [...]. Cette tempête l'emporte vers l'avenir auquel l'Ange ne cesse de tourner le dos tandis que les décombres, en face de lui, montent au ciel. Nous donnons nom de Progrès à cette tempête⁹³.

Résister à la tempête du Progrès comme tente de le faire l'Ange de l'Histoire, c'est prendre le temps de panser les blessures et de ressusciter les morts en accueillant les promesses non tenues du passé et en les considérant comme une dette qui nous oblige même si elle dépasse nos forces et nous rend « insolvable[s]⁹⁴ ». Cette insolvabilité est le moteur même de l'espérance puisque, toujours, elle apporte de nouvelles ressources à la poétique de la vie morale. Répondre des promesses non tenues du passé en les transformant en ressources d'espérance est la façon dont la religion inclut les morts et fait œuvre de réconciliation.

⁸⁸ P. RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p. 285.

⁸⁹ ID., « Responsabilité et fragilité », art. cit., p. 133.

⁹⁰ ID., « La crise de la conscience historique et l'Europe », art. cit., p. 307.

⁹¹ *Ibid.*, p. 309.

⁹² ID., « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », art. cit., p. 282.

⁹³ Walter BENJAMIN, « Sur le concept d'histoire », in ID., *Écrits français*, op. cit., p. 423-455, ici p. 438. L'Ange de l'Histoire est l'*Angelus Novus* de Paul Klee, aujourd'hui conservé au Musée d'Israël à Jérusalem (<https://www.imj.org.il/en/collections/199799> ; consulté le 4 octobre 2021).

⁹⁴ P. RICŒUR, *Temps et récit III*, op. cit., p. 347.

LE CULTE ET LA DÉMOCRATIE PAROISSIALE COMME « AUGMENTATION ICONIQUE » DU POUVOIR-EN-COMMUN

La mémoire dangereuse qui fait droit à la voix des victimes grâce à la poétique de la narration comme pouvoir d'individualisation s'allie ainsi à une piété envers les morts qui reçoit d'eux une dette qu'elle transforme en espérance grâce au pouvoir de métaphorisation dont se nourrit le régime de vie de l'*agapè*. On se rappelle comment Ricœur soulignait que l'amour ne pouvait s'articuler que dans une poétique dont les traits hyperboliques étaient parents de la poétique spécifique au langage religieux. Il n'est donc pas étonnant qu'il voie dans la poétique de la mémoire et de la piété dont se nourrit le régime de vie de l'*agapè* la seconde contribution des communautés ecclésiales à cette théologie politique de la démocratie qui doit prendre la relève de la théologie politique de la domination.

Si la pratique de la démocratie paroissiale restitue sa visibilité au pouvoir-en-commun en instituant un ordre de la reconnaissance mutuelle dans lequel l'amour sert de correctif à la justice en faisant droit à la personne et à la participation, c'est maintenant le culte qui me semble être le lieu où se déploie originellement cette poétique de l'amour comme poétique de la vie morale. Le culte inscrit en effet au cœur de la mémoire de la croix, célébrée dans la cène, cette communauté avec les morts – la « communion des saints » confessée dans le *Credo* – qui ouvre sur l'espérance comme horizon de sens de l'action. La mémoire des vaincus et la piété à l'égard des morts sont les formes dans lesquelles nous assumons notre dette vis-à-vis des morts en attestant des promesses non tenues dont elle nous fait débiteurs et, à ce titre, agents d'une réconciliation dont la demande de pardon est la voie difficile⁹⁵. Le culte est alors le lieu où mémoire des vaincus et piété vis-à-vis des morts s'articulent dans une poétique de l'amour capable de trouver les mots d'une demande de pardon où les hommes d'aujourd'hui donnent expression à l'espérance d'une réconciliation.

La pratique de la démocratie paroissiale (à laquelle la paroisse de Robinson donnait une forme presque utopique, comme le rappelle Olivier Abel dans le liminaire) et la célébration du culte sont ainsi les deux formes dans lesquelles la communauté paroissiale contribue à réaliser une théologie politique de la démocratie. En donnant à voir une pratique de la reconnaissance mutuelle ancrée dans une mémoire des vaincus qui rappelle les souffrances causées par la violence inséparable de la domination, mais aussi dans une responsabilité face

⁹⁵ Sur « la pratique difficile de la demande de pardon », voir P. RICŒUR, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », art. cit., p. 283.

aux promesses dont étaient porteurs les victimes de cette violence, elle atteste de la possibilité d'une autre forme de vie en commun au cœur même de la société civile. De cette façon, elle augmente la visibilité du pouvoir-en-commun que le pouvoir démocratique est censé actualiser comme son origine oubliée.

Cette augmentation de visibilité repose sur une « pratique imaginative » recourant aux pouvoirs de l'imaginaire social ; les ressources poétiques que cette pratique fait travailler mettent en œuvre une « augmentation iconique » constitutive de la configuration opérée par les processus métaphoriques⁹⁶ ; grâce à ces ressources poétiques, la communauté ecclésiale entreprend de refigurer le pouvoir-en-commun par sa pratique de la démocratie paroissiale et par la remémoration des vaincus et des morts enracinée dans sa pratique culturelle⁹⁷. La pratique de la communauté ecclésiale est ainsi une *mimesis* du pouvoir régénérateur de l'Évangile dont elle fait mémoire comme communauté de lecture et d'interprétation. Cette « augmentation iconique » que la pratique de la communauté ecclésiale confère au pouvoir-en-commun est la façon dont elle contribue à l'autorité du pouvoir démocratique. On s'en souvient, « autorité » vient du verbe latin *augere* qui signifie « augmenter ». L'augmentation iconique que la pratique de la communauté confère au pouvoir-en-commun arrache ce dernier à l'oubli et rend ainsi sa visibilité à ce pouvoir originel dont le pouvoir politique est « le gérant précaire » (p. 428). De cette façon, la foi échappe à la menace que la sécularisation (comprise comme processus herméneutique) faisait peser sur elle ; au lieu d'être déchirée entre l'idéologie et l'utopie, elle retrouve un enracinement dans ce lieu « où l'Attente jaillit de la Mémoire⁹⁸ ».

LÉGITIMATION THÉOLOGIQUE DE LA DÉMOCRATIE ET « CONSENSUS PAR RECOUPEMENT »

Nous pouvons maintenant revenir au problème du pouvoir qui est, si l'on suit Claude Lefort, le problème par excellence du politique⁹⁹. Rappelons quelques éléments posés dans les premières sections de cet article. Nous y relevons que, avec Hannah Arendt, Ricœur identifiait dans le pouvoir-en-commun l'origine du pouvoir politique. Cela impliquait le primat du pouvoir-avec sur le pouvoir-sur,

⁹⁶ Sur cette terminologie, voir Paul RICŒUR, « L'imagination dans le discours et dans l'action » (1976), in ID., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 237-262, ici p. 246 sq. et 254.

⁹⁷ Sur le jeu entre configuration et refiguration : P. RICŒUR, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1991 (1983), p. 125-162, et *Temps et récit III, op. cit.*, p. 284-328.

⁹⁸ P. RICŒUR, « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, idéologie, utopie », art. cit., p. 183.

⁹⁹ Voir C. LEFORT, *Essais sur le politique, op. cit.*, p. 290.

qui ne tire sa justification que de permettre à la communauté politique de prendre des décisions et d'agir. Cette conception démocratique du pouvoir – qui se démarque du modèle républicain de Rousseau – a pour corollaire la fragilité du pouvoir, en mal d'autorité car il ne peut plus se réclamer du modèle traditionnel de la théologie politique. Sur ce point, Ricœur souscrit à la thèse de Lefort : l'avènement de l'État démocratique moderne marque la fin de la théologie politique comprise comme légitimation religieuse du pouvoir-domination. En revanche, Ricœur résiste à suivre Lefort lorsque celui-ci veut faire de ce déficit de légitimation le principe même de la démocratie, définie alors comme le type d'organisation sociale dans lequel le lieu du pouvoir serait vide, et devrait le rester. Il se trouve du coup confronté au problème qu'en définitive Hannah Arendt n'était pas parvenue à résoudre : d'où peut provenir l'autorité, c'est-à-dire « la fondation qui "augmente" et ainsi *autorise* ce consentement¹⁰⁰ » ? La question est inéluctable si l'on veut résister à la conception de Lefort. Si l'on suit la lecture de Ricœur, la réponse proposée par Hannah Arendt consisterait à rechercher « un équivalent, pour chaque époque, de l'expérience romaine de la fondation ». Et cet équivalent, on ne pourrait le trouver que « dans les révolutions qui parviennent à s'autoriser d'entreprises fondatrices antérieures ». Le principe de l'autorité au sens arendtien résiderait alors dans le « rapport entre *fondation* et *innovation* », un rapport que Ricœur qualifie d'« énigme »¹⁰¹.

Laisser cette énigme irrésolue ne semble pas avoir satisfait Ricœur. Dans les années 1990, il va en effet consacrer deux textes à ce qu'il appellera alors le « paradoxe de l'autorité¹⁰² ». C'est à mon sens dans ce cadre aussi que s'inscrivent les réflexions de Ricœur sur une « relève de la théologie politique » qui prendrait maintenant les traits d'une légitimation théologique de la démocratie. J'en veux pour indice que la dialectique de la foi entre attente et mémoire peut être lue comme une variation du rapport entre fondation et innovation constituant l'énigme de l'autorité. Du coup, la foi peut prétendre apporter une contribution à la solution de l'énigme que constitue l'autorité en proposant une forme d'articulation entre la fondation et l'innovation. La conférence de Robinson met ainsi en œuvre une possible réponse à la question de l'autorité en démocratie en esquissant la contribution des communautés ecclésiales à une nouvelle forme de théologie politique.

Mais la réponse proposée par Ricœur dans notre conférence reste unilatérale : elle s'inscrit dans la perspective de la communauté ecclésiale et rend plausible

¹⁰⁰ P. RICŒUR, « Pouvoir et violence », art. cit., p. 41.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 42 pour les citations de cette phrase et des deux précédentes.

¹⁰² P. RICŒUR, « Les paradoxes de l'autorité » (1995), in *Id.*, *Politique, économie et société*, *op. cit.*, p. 137-150 ; *Id.*, « Le paradoxe de l'autorité » (1996), art. cit.

pour les membres de cette communauté le rôle qu'ils jouent et ont à jouer afin de conférer au pouvoir démocratique l'autorité qui lui fait défaut. En revanche, elle n'explique pas comment cette contribution peut être rendue plausible pour la société civile et, plus largement, pour l'État. Si Ricœur en restait là, sa contribution à un renouvellement de la théologie politique succomberait aux mêmes objections que celles qui frappent le modèle proposé par Karl Barth dans *Communauté chrétienne et communauté civile*. Parce que ce modèle recourt à un savoir qui n'est par principe accessible qu'aux seuls membres de la communauté ecclésiale¹⁰³, la fondation théologique de la démocratie proposée par Barth reste inaccessible à la discussion démocratique. Cette auto-contradiction performative démasque le savoir théologique exclusif auquel prétend la communauté ecclésiale comme un savoir d'autorité, incapable pour cette raison de fonder un pouvoir démocratique. Par bien des aspects, la « relève de la théologie politique » esquissée par Ricœur en 1992 rappelle le modèle barthien¹⁰⁴. Toute la question est de savoir s'il parvient à éviter l'écueil sur lequel a échoué le théologien de Bâle.

Rien dans le texte de la conférence n'indique la façon dont le philosophe envisage d'échapper à l'aporie sur laquelle est venu buter le théologien. C'est seulement en 1993, avec la parution de *Justice et démocratie* de John Rawls, qu'il va trouver un modèle susceptible d'intégrer ses réflexions sur une théologie politique de la démocratie dans une théorie politique de la démocratie libérale. Ce modèle est celui du « consensus par recoupement », exposé par Rawls dans deux des essais rassemblés dans cet ouvrage¹⁰⁵. Le philosophe américain part de la constatation que les sociétés démocratiques modernes sont des sociétés pluralistes, dans lesquelles sont défendues de nombreuses conceptions différentes du sens de la vie et donc du bien. Ce pluralisme distingue les sociétés démocratiques contemporaines des sociétés généralement prises en modèle par Hannah Arendt¹⁰⁶. Dans une société pluraliste, le consensus nécessaire à la justification d'une conception de la justice et à son implémentation politique ne peut par conséquent s'appuyer sur l'une ou l'autre des conceptions du bien en présence. Cela ne signifie toutefois pas qu'elle ne puisse s'appuyer sur les

¹⁰³ Voir K. BARTH, « Christengemeinde und Bürgergemeinde », art. cit., § 5, p. 549 : « La communauté chrétienne – et tout à fait sérieusement : elle seulement ! – connaît la nécessité de [la communauté civile] » (traduction personnelle).

¹⁰⁴ Il n'est que de rappeler l'intertitre de la dernière section du texte, « la communauté ecclésiale et la communauté politique » (p. 432), pour s'en persuader.

¹⁰⁵ Voir John RAWLS, « L'idée d'un consensus par recoupement » et « Le domaine du politique et le consensus par recoupement », in Id., *Justice et démocratie*, op. cit., resp. p. 243-283 et p. 321-356.

¹⁰⁶ Cela vaut évidemment de la *polis* grecque et de la *res publica* romaine ; mais cela vaut aussi, me semble-t-il, de la société américaine au moment de la Révolution, quelle que soit la diversité des groupes religieux (essentiellement protestants) qui la soutinrent.

ressources morales mises à disposition par ces conceptions. La thèse du consensus par recoupement fait en effet valoir que « la conception politique de la justice est [...] une conception morale » qui « se réclame de raisons morales »¹⁰⁷, c'est-à-dire de raisons qui peuvent, elles, en appeler à des conceptions du bien présentes dans la société. Parce que le consensus par recoupement s'appuie sur « un fond d'idées et de principes fondamentaux implicitement partagés¹⁰⁸ » dans la société, il ne représente pas simplement un *modus vivendi* susceptible d'être remis en question si l'équilibre des intérêts en présence venait à se modifier, mais un consensus stable, fondé sur les convictions morales durables des individus. Ce qui, dans ce modèle, confère stabilité à l'ordre démocratique et à ses institutions (les « institutions justes » de Ricœur), c'est l'ancrage du consensus démocratique en faveur de la justice dans les convictions morales des individus, bien que ces dernières ressortissent souvent à des conceptions du bien et du sens de la vie incompatibles entre elles.

C'est à ce modèle du consensus par recoupement que Ricœur recourt pour résoudre l'énigme de l'autorité dans les sociétés démocratiques modernes¹⁰⁹, avouant ainsi, tout au moins implicitement, que la solution d'Arendt ne le convainquait guère davantage que la résignation de Lefort. Il y voit, nous l'avons déjà mentionné, l'idée d'une « multifondation », dans laquelle « le consensus par recoupement » implique « la reconnaissance de désaccords raisonnables »¹¹⁰. La force du modèle consiste à rendre compréhensible le rôle d'une théologie politique de la démocratie, telle que celle développée par Ricœur en 1992 à Robinson, dans la perspective d'une théorie politique trouvant son point de départ dans ce que Rawls appelle volontiers « le fait du pluralisme¹¹¹ ». Dans ce cadre, « une diversité de traditions religieuses et laïques, rationnelles et romantiques » peuvent se reconnaître « mutuellement comme dignes d'être cofondatrices »¹¹². Il serait alors possible, déclare Ricœur, de retrouver un rôle « à l'autorité des Écritures bibliques et [à] celle des institutions ecclésiastiques¹¹³ ». On aura reconnu dans ces deux points certains des

¹⁰⁷ J. RAWLS, *Justice et démocratie*, *op. cit.*, p. 261

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 254.

¹⁰⁹ Ces textes datent tous des années 1996-1997 : « L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable » (1996), « Le dialogue des cultures et la confrontation des héritages » (1997), tous deux repris dans *Politique, économie et société*, *op. cit.*, p. 219-236 et 287-296, ainsi que « Le paradoxe de l'autorité », art. cit. En revanche, « Les paradoxes de l'autorité », art. cit., datant de 1995, ne fait pas référence à Rawls.

¹¹⁰ P. RICŒUR, « Le paradoxe de l'autorité », art. cit., p. 123.

¹¹¹ J. RAWLS, *Justice et démocratie*, *op. cit.*, p. 251.

¹¹² P. RICŒUR, « Le paradoxe de l'autorité », art. cit., p. 123.

¹¹³ *Ibid.*

JEAN-MARC TÉTAZ

ETR

éléments essentiels mobilisés quatre ans plus tôt par Ricœur dans son esquisse d'une théologie politique de la démocratie. Du coup, ajoute-t-il en 1996, « les communautés chrétiennes » pourront « assumer sans complexe leur part de cofondation en compétition ouverte avec des traditions hétérogènes, elles aussi revivifiées et réassorties de leurs promesses non tenues »¹¹⁴. Cette compétition n'est pas tant une confrontation d'idées qu'un concours des styles de vie, de ces « régimes de vie » évoqués dans *Parcours de la reconnaissance*. C'est en effet à cette dimension éminemment praxique que ressortissent la pratique de la démocratie paroissiale et la célébration culturelle dans laquelle mémoire et piété s'articulent au gré de l'écoute et de l'interprétation des Écritures. La communauté ecclésiale pourra contribuer à augmenter le crédit du pouvoir démocratique si elle vit de façon crédible dans sa propre pratique le pouvoir-en-commun dans lequel s'origine le pouvoir démocratique et développe une poétique de l'amour faisant droit aux espérances des vaincus pour alimenter sa propre espérance.

Jean-Marc TÉTAZ

¹¹⁴ *Ibid.*