

[Vocation humaine et éducation](#) [pensées sur la trace de Paul Ricœur](#)

François PROUTEAU

Abstract

How can we think of education today from the perspective of vocation? Paul Ricœur's posture opens our minds to a philosophical vision of the human person and the meaning of his existence. With Ricœur, the cardinal virtue of dialogue is exercised between philosophy and religions; he wants to protect the distinction between these two registers while combining critical thinking and conviction. This asceticism of argumentation led him to deduct from *Oneself as Another* two lectures of the *Gifford Lectures* given in Edinburgh in 1986, one based on the symbolic network of the Biblical Scriptures, the other entitled "the mandated self" as a guide the Bible's character vocation stories. The question of whether or not to avoid these two conferences from a philosophical reflection on the human being and a modern conception of his vocation illustrates the ambition and difficulty of Ricœurian anthropology.

So, in this article, I propose to better understand the foundations of Paul Ricœur's philosophical anthropology because I bet that following in his footsteps makes it possible to understand what "human vocation » means today within an educational project. Ricœur sees the human being to be educated as a capable subject. He combines three points of view to explore this central notion: first of all, from an open anthropological approach; then, with regard to morality; finally, on a political level, because the *polis* in Greek - through institutions such as language, education and so on - is the environment in which human capacities are carried out.

Introduction

Comment mes études me préparent-elles un avenir ? Que faire de ma vie ? Un tel questionnement se pose pour tout élève à un moment ou à un autre de son parcours scolaire. Il peut donner lieu à une diversité de réponses selon les cas, touchant à l'orientation ou au choix d'un métier, et plus fondamentalement à la raison d'être ou du prix qu'on accorde à son existence dans le monde. D'aucuns résumerait cette problématique essentielle par « quelle est ma vocation ? » A cause de son caractère radical, cette question peut s'avérer souvent tout à fait pertinente. Cependant, elle invite à préciser ce qu'on entend par le mot « vocation » dans la modernité ? En effet, avec les Lumières, l'être humain s'est émancipé de l'autorité des religions, et venant de l'univers biblique, la notion de vocation pourrait à ce titre, sembler appartenir à un autre temps. Par ailleurs, la vocation fait appel à des relations durables (notion de promesse et de fidélité) et à une rencontre personnelle, à un véritable dialogue avec autrui,

avec soi-même ou avec Dieu. Ce qui est ici requis semble loin de la temporalité de notre modernité tardive mue par une logique d'accélération qui délite la relation au monde et les moments de rencontres personnelles.

Comment alors penser l'éducation aujourd'hui à partir de la notion de la vocation ? Il nous semble que marcher sur les traces de Paul Ricœur peut éclairer cette réflexion. Sa posture lui permet de porter en réalité un regard de philosophe sur la personne humaine et le sens de son existence, tout en laissant ouvertes les questions posées par l'expérience de la foi et par l'interprétation de la Bible. Tout le parcours et l'œuvre du philosophe manifestent son souci de remettre la philosophie dans le monde et d'entretenir avec lui un dialogue où les sciences en général, et les sciences de l'homme en particulier, sont aussi sollicitées. Dans ce sens, Ricœur a engagé plusieurs réflexions sur une éthique de la responsabilité face à de grands problèmes qui concernent la préservation de l'avenir de l'humanité ou le lien entre l'éthique, le politique et l'écologie. Pour ce qui est de l'éducateur, s'il veut exercer honnêtement une action efficace, il ne doit pas être selon Ricœur dans l'illusion mortelle d'une conception désengagée et désincarnée de l'intellectuel. Au contraire, par sa pensée, sa parole et ses écrits, il doit se sentir responsable des transformations, des évolutions, des révolutions en cours. Il doit transmettre une telle volonté à d'autres dans l'action toujours accompagnée d'une parole qui lui donne sens. Quant au sujet à éduquer, selon le noyau organisateur de *Soi-même comme un autre*, c'est un sujet capable, une notion centrale qui permet à Ricœur de conjoindre trois points de vue. Tout d'abord, dans une approche anthropologique, elle permet une description générale de ce que c'est qu'être homme. Ensuite, par rapport à la morale, elle montre que l'homme est essentiellement respectable en tant qu'il a la capacité d'être lui-même et de reconnaître toute autre vie, par ses capacités, aussi importante que la sienne. Enfin, sur un plan politique, le vivre ensemble - la *polis* en grec - à travers les institutions comme le langage, l'éducation etc. - est le milieu d'effectuation des capacités humaines (Ricœur [1994], 2017, p. 40).

En outre, la vertu cardinale du dialogue s'exerce aussi entre la philosophie et les religions, en évitant que celles-ci n'empiètent sur les arguments philosophiques avancés par Ricœur. Il a désiré protéger la distinction de ces deux registres, en alliant esprit critique et conviction. Il n'en demeure pas moins que l'exercice est périlleux. Dans la préface de *Soi-même comme un autre*, Ricœur opère une analyse critique de la mise entre parenthèses, consciente et résolue, des convictions qui le rattachent à la foi biblique. Cet ascétisme de l'argumentation lui vaut de retrancher de cet ouvrage, deux conférences des *Gifford Lectures* données à Edimbourg en 1986. L'une, à partir du réseau symbolique des Écritures bibliques, est composée comme une interpellation et interprétation du soi face à la nomination de Dieu. L'autre intitulée « le soi mandaté » prend pour guide les récits de vocation de personnage de la Bible. La question de devoir éluder ou non ces deux conférences d'une réflexion philosophique sur l'être humain et sur une conception moderne de sa vocation illustre l'ambition et la difficulté de l'anthropologie ricœurienne.

Dans quelle mesure une anthropologie philosophique confrontée aux récits bibliques aide un sujet à devenir soi-même et à répondre à sa vocation dans la modernité contemporaine ? Une telle problématique éclairée par la lecture de Ricœur a fortement influencé ma pratique éducative, lors de la création en 1989 puis comme enseignant et directeur pendant presque vingt ans de l'IFF Europe, Centre associé à l'Université catholique de l'ouest et pièce majeure d'un réseau international d'Instituts de Formation de Fondacio (IFF). A partir d'une étude de l'impact de cette formation qui veut aider les étudiants à révéler leurs talents et à donner un

sens à leur vie, j'ai soutenu ma thèse de doctorat en Sciences de l'éducation intitulée *Anthropologie et pédagogie de la vocation* sous la direction de Guy Avanzini en 2004. J'ai poursuivi ce travail universitaire dans *Former, oui ... mais dans quel sens ?* (2006) où, dans la postface, Christine Delory-Momberger évoque l'herméneutique ricœurienne transversale à l'ouvrage, dans le triple rapport du sujet à lui-même, à l'objet construit de sa formation, et à l'espace de son projet dans le monde.

Dans le présent article, je me propose de mieux comprendre les bases de l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur car je fais le pari que suivre sa trace¹ permet de comprendre ce que l'on peut entendre par « vocation humaine » aujourd'hui au sein d'un projet éducatif.

1 – Métier et vocation

Parler de la notion de vocation dans son acception moderne, c'est d'abord faire appel à Rousseau qui a laissé à Ricœur une forte impression dans ses premières années d'études philosophiques. Un autre philosophe marquant est aussi Hegel pour qui Ricœur éprouve à la fois une fascination et une « résistance invincible » comme il l'exprime dans « Hegel aujourd'hui » (Ricœur [1974], 2019). Ce que Hegel développe, c'est la possibilité d'éduquer la liberté par des institutions comme l'État éducateur, ou encore grâce aux religions car celles-ci manifestent un esprit absolu plus élevé que la culture humaine tel que l'a montré la Grèce antique et aussi, par la suite, le christianisme. Cependant Ricœur entend rester dans le champ de la philosophie tout en l'ouvrant à ceux de la politique et de l'éducation. Un élément clef de compréhension de cette vision hégélienne se trouve, selon Ricœur, non seulement dans la réserve de sens accumulé au fil de l'histoire mais aussi dans la production heureuse de trois phénomènes culturels marquant les temps modernes. Tout d'abord, la Réforme a apporté une clarification de l'expérience religieuse. Ensuite, grâce à l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau, notamment le *Contrat social*, il y a eu une prise de conscience que l'être humain n'est humain que s'il est citoyen. Enfin, le projet humain est fondamentalement celui de la liberté affirmée durant le XVIIIème siècle et par les Lumières.

De fait, on doit à la Réforme à la suite de Luther, puis à Max Weber dans le même courant d'inspiration, d'avoir valorisé le métier (en allemand *Beruf*). Celui-ci se présente comme un espace de travail dans lequel s'accomplit pleinement la vocation humaine (en allemand *Berufung*) : là le monde peut être transformé à partir de l'activité économique individuelle. Certes, une telle vision s'ancre dans la tradition biblique, notamment dans les récits de vocation médités durant des millénaires. En même temps, la notion de vocation prend alors ses distances avec une certaine conception élitiste où l'appel serait réservé à des catégories supérieures (distinction sommaire voire opposition entre voie des préceptes pour les fidèles et voie des conseils pour les religieux) et à des lieux purs ou parfaits, en opposition au monde dont il faudrait se préserver. Avec la modernité, la notion de vocation est donc devenue séculière (dans le siècle), ancrée dans la vie du monde et universelle. Une telle vision a permis d'affirmer ou de rappeler avec l'essor des révolutions industrielles successives que le travail est un élément fondamental pour la dignité de la personne et fait partie de sa

¹ Ricœur emprunte l'expression « à Lévinas, dans son admirable essai sur la trace [in *Humanisme de l'autre homme*.] E. Lévinas parle de la trace dans le contexte de l'épiphanie du visage » (Ricœur, 1985, p. 182.).

vocation. Plus largement, c'est toute la vie qui devient le champ possible d'un accomplissement de soi et d'une vie bonne, dans une perspective éthique.

L'articulation de la notion de métier avec celle de « vocation » apparaît clairement chez Ricœur dans un article de 1946 intitulé « Métier et vocation ». Il est alors professeur de philosophie en terminale au collège du Chambon-sur-Lignon. Dans cet article, le philosophe invite tout élève à accueillir sa future profession comme un appel monté du fond de son être, un appel à se réaliser soi-même et à épanouir ses aptitudes. Ricœur fait référence à ce que nomme en latin un vocatif : « O toi, deviens ! » en écoutant la voix ou les voix qui peuvent parler en soi, et en y étant docile. « Un métier, ce n'est pas une place vide à remplir, c'est une œuvre à tirer de toi-même [...] nage selon la source et rame selon le fleuve »². A ceux qui ne perçoivent aucune voix à l'intérieur d'eux-mêmes ou qui doutent de ce qu'ils entendent, Ricœur conseille de rencontrer des personnes qui vivent leur métier comme une flamme, et à chercher la résonance qu'elle trouve en eux.

Dans cette analyse de la vocation, l'expérience prend une place importante chez Ricœur influencé en cela par sa rencontre avec Merleau-Ponty, juste après la parution de *Phénoménologie de la perception* (1945). Dans cet ouvrage, l'être humain est décrit comme un « être-au-monde » qui saisit les choses par la perception corporelle qu'il en a et par son appartenance au monde dans lequel il peut agir. C'est en effet dans l'expérience sensible et signifiante du monde que la personne peut être caractérisée comme un soi qui agit et se désigne comme l'agent de ses propres actions. Être à l'écoute de sa vocation c'est rencontrer et, avec la mesure d'un être vivant, éprouver combien des vocations de paysan, d'artiste, d'ingénieur etc. sont à l'œuvre dans le monde et donc, se révèlent comme étant aussi des possibles pour moi. Elles font entendre une parole qui résonne dans la conscience : « toi aussi tu peux devenir toi-même » ouvrant à la liberté et au sens d'une existence singulière en relation avec le monde. La phénoménologie du « je peux » suivant Merleau-Ponty s'avère fondamentale : elle « semble requise si l'on doit pouvoir donner un sens à cette appartenance de l'agent au monde considéré lui-même comme champ pratique, comportant chemins et obstacles » (Ricœur [1988], 2013, p. 319). C'est au titre de ses capacités plus qu'à celui des accomplissements que le soi est digne d'estime, et que la vocation pour chacun est une promesse de pouvoir être soi-même. Cependant, tout en étant fasciné par l'œuvre de Merleau-Ponty, Ricœur y a vu une « phénoménologie quasi-immanentisme ». Il a voulu en échapper par le développement d'une anthropologie plus en rapport avec la transcendance, en explorant la dissymétrie et la verticalité entre l'instance qui appelle et le soi appelé.

Par ailleurs, se pose la question de l'interprétation de la voix qui parle au cœur de la conscience. C'est un problème majeur pour Ricœur qui fait que sa phénoménologie est herméneutique. L'herméneutique n'est pas seulement un art de la compréhension faisant appel à un ensemble de règles méthodiques pour réduire l'arbitraire dans l'interprétation (notamment des textes), mais aussi une caractéristique anthropologique essentielle de notre être-dans-le-monde historique. Il n'y a pas d'interprétation sans que le sujet s'interroge sur le sens de l'histoire et l'interprétation de sa propre vie, autrement dit d'une herméneutique du

² « ... Mallarmé a une très belle expression pour dire cette docilité à l'inflexion intérieure : "Nager selon" », Paul Ricœur in "ça file doucement", *Journal de l'internat du collège cévenol, Chambon-sur-Lignon*, numéro 1, mars 1946. Paul Ricœur (1913-2005) sort juste de cinq ans de captivité en Allemagne où il a consacré ses journées à la lecture de Karl Jaspers, Martin Heidegger, Edmund Husserl.

soi. Si l'homme est un être qui interprète le monde, l'histoire, les textes, et qui s'interprète lui-même, la question est d'ordre ontologique : qu'est-ce que l'homme pour qu'il puisse s'interpréter ?

2 – La notion de vocation à partir des Lumières

Comme on l'a souligné précédemment, penser la vocation et l'éducation de l'être humain dans la modernité doit beaucoup à l'œuvre de Rousseau qui n'a pas cessé de chercher à élucider la condition humaine. Comment la connaître et l'embrasser afin d'approfondir ce qui fait que « j'existe » ? Dans *l'Émile ou De l'éducation* (publié en 1762), le narrateur approuve et encourage son jeune élève à tenir à rien d'autre qu'à la condition humaine, et il veut ainsi lui apprendre le métier d'homme (*Émile*, p. 42.). Rousseau illustre d'une autre manière la nécessité d'un acquiescement à la condition humaine dans *Julie ou la Nouvelle Héloïse* (publié en 1761), à travers un contre-exemple, celui de Gustin, son jardinier, qui part la fleur au fusil à la ville, plein d'illusions et absolument inadapté aux situations qu'il va rencontrer.

L'exploration de la condition de l'être humain avec les différents éléments qui composent son existence et ses relations jalonne l'ensemble de l'œuvre de Rousseau. Claude Lévi-Strauss (1962) y a vu une anthropologie subversive qui préforme l'ethnologie contemporaine et, plus globalement, une révolution dite « rousseauiste » dans une « cohorte » de disciplines. Il faut souligner notamment certaines d'entre elles pour leurs implications directes sur une anthropologie et une pédagogie de la vocation : l'inauguration du genre de l'autobiographie ; une pensée du politique et du sujet citoyen en inspirant jusqu'à aujourd'hui les réflexions sur la démocratie, la volonté générale et le contrat social pour la souveraineté du peuple ; une réflexion sur le sujet éthique et la morale en lien avec le christianisme.

Rousseau donne une dimension morale à la vocation : « l'homme n'est pas un : je veux et je ne sens pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime et je fais le mal ; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment quand je succombe est de sentir que je n'ai pu résister » (Rousseau, *Émile*, p. 362). Mais percevoir mon existence d'être humain est lié à la présence de l'autre, de choses, d'êtres qui ne sont pas moi. Au contact de cette présence, je peux dire « j'existe ». On découvre aussi dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, une conception de l'homme qui met l'autre avant le moi, et dans une conception de l'humanité qui, avant les hommes, pose la vie. (Claude Lévi-Strauss, 1962). Rien d'égoïste donc dans le pôle « être soi » du point de vue de la nature humaine selon Rousseau : la plénitude de soi s'accomplit dans la visée morale. Chaque individu devient véritablement humain et partie intégrante de son espèce dans un débordement de soi tourné vers l'autre. L'amour de soi ou l'estime de soi est amour ou estime d'autrui et de l'espèce humaine, dans son entièreté. Mais il s'avère extrêmement difficile d'essayer de faire le clair en réalité sur ce que c'est d'apprendre à vivre alors que l'existence humaine est sans cesse soumise à des mouvements contraires. C'est beaucoup plus complexe que ce à quoi on a pu réduire à tort la pensée de Rousseau comme une apologie de la nature.

On pourrait dire que, pour Rousseau, il y a un appel (vocation) à prendre soin de tout le vivant. Cela commence d'abord par prendre soin de soi-même. C'est pourquoi l'éducateur aura à cœur de cultiver une telle dilection : une bonté exprimée en amour de soi-même en vue de ce qui est « toujours bon, et toujours conforme à l'ordre » (Rousseau, *Émile*, p. 275). Cette

idée d'un ordre dans la nature est clé dans la pensée de Rousseau. Il y a pour lui une résonance profonde entre l'homme et l'univers : un même principe de vie les anime et impose un respect vis-à-vis de toutes choses. Grâce à cette résonance à la fois de la sensibilité et de la raison, les êtres humains peuvent comprendre l'ordre de la nature mais aussi, ce qui fait venir à la lumière, meut les êtres, fait croître, fait émerger ou survenir les choses (désigné en grec par *phusis*). Jean-Jacques Rousseau met en évidence cette dynamique quand il parle de l'enfant qui doit sentir son corps en activité et en mouvement, qui doit l'exercer continuellement et éprouver sa vigueur, sous l'attention bienveillante de l'éducateur qui veille sur lui. Il y a de la diversité, de la complexité et des forces dans la nature que l'homme apprend à gouverner selon la raison et en conformité avec elle.

Constitué de la même pâte nature, l'être humain est sensible et se laisse provoquer par ce qui l'entoure. Il éprouve de la pitié, premier sentiment relatif qui touche le cœur humain, sentiment qu'on prête à ceux qui souffrent (*ibid.*, pp. 289-291). Cette vision rousseauiste est tout à fait d'actualité. Comment, en effet, ne pas être sensible aujourd'hui, aux « provocations » que sont les alertes sur la disparition accélérée de la vie sauvage et le déclin massif de la biodiversité qui menacent l'humanité ? Elles sonnent comme un appel à la mobilisation de l'humanité. Rousseau a aussi valorisé la sensibilité et la pitié éprouvées par les êtres humains dans l'identification à autrui, « une identification libre, qui ne peut se réaliser qu'au-delà de l'homme : avec tout ce qui vit, et donc souffre ; et aussi, en deçà de la fonction ou du personnage : avec un être, non déjà façonné, mais donné » (Claude Lévi-Strauss, 1962). Ricœur appuie aussi un tel point de vue quand il affirme que le premier principe, c'est que l'être humain appartient à la nature, fait partie de l'écosystème. Dans quelle mesure ce principe transforme-t-il la vision que nous avons de la vocation humaine ? L'être humain dans l'écosystème n'est-il pas le seul fragment doté de la connaissance et de la responsabilité ? Collectivement, la problématique écologique ne relève-t-elle pas du pouvoir politique du peuple. « Comment arriver à l'équation entre le pouvoir, qui est toujours le pouvoir de quelques-uns, et ce que Jean-Jacques Rousseau appelait la volonté générale ? » (Ricœur [1993], 2017, pp. 168-169).

Pour les modernes, on l'a vu, la vocation de l'éducation est d'élever l'humain à devenir lui-même en respectant sa nature, nature constituée de la liberté, mais aussi de la perfectibilité qui réside tant dans l'espèce que dans l'individu. Mais, on le sait, la perfectibilité en dotant l'être humain de facultés nouvelles peut le modifier en bien comme en mal. Clairement, la personne humaine est l'animal qui peut être éduqué. Tout l'art de Rousseau est de montrer combien l'être humain accède à la liberté en quittant un hypothétique état primitif où il vivrait seul dans une autonomie parfaite mais de manière non éclairée. Car c'est à travers le passage à un état civil et aussi grâce à l'appartenance à un corps collectif où est offerte une liberté politique, qu'un sujet humain est conduit dans la direction de sa nature en élevant son âme et son être humain tout entier à sa noble et universelle vocation. Férés du monde grec, Rousseau et Hegel, et à leur suite Ricœur, donnent « la primauté de la *polis* à l'égard de l'individu isolé » (Ricœur, 2004, p. 257). Comment cela est-il encore possible dans le contexte d'une société très individualiste ? Comment l'école peut-elle continuer à éduquer à la liberté qui est une liberté partagée avec d'autres dans un vivre ensemble, autrement dit une liberté politique ?

Une telle conception moderne de la vocation de tout humain ouvre un projet éducatif selon Jean-Jacques Rousseau : enseigner à l'élève l'art de se gouverner soi-même en exerçant sa raison en lien avec ce qu'il perçoit du monde par ses sens et par son cœur, de se conduire en tenant à sa condition humaine et en tirant le meilleur parti par la faculté de se perfectionner. A sa suite, Condorcet ne voyait aucun terme au perfectionnement des facultés humaines pour toujours plus de bonheur, et on a vu aussi combien chez Hegel, la notion de perfectibilité peut s'articuler avec celle de plasticité. La notion de « perfectibilité » anticipe pour une part ce que nous disent autrement les découvertes contemporaines des neurosciences. Notre vocation humaine est celle d'un apprentissage permanent : nous sommes des *Homo docens*, autrement dit une espèce dont le talent particulier est d'apprendre (Dehaene, 2018) pour s'adapter et progresser.

Avec les progrès de la modernité, l'être humain a repoussé les limites liées à sa condition humaine et s'est émancipé toujours plus des contraintes qui lui seraient imposées par une réalité extérieure ou supérieure à lui. La fabrication d'outillages de plus en plus nombreux et sophistiqués a apporté son lot de satisfactions mais, en même temps, la société est devenue de plus en plus complexe, et l'art de gouverner et de prendre des décisions aussi, y compris pour sa propre vie. Face à une telle situation, deux questions cruciales peuvent se poser aujourd'hui à l'éducateur. La première concerne la nécessité d'enseigner la complexité de la condition humaine. Comment faire ? Or, c'est « un trou noir dans nos systèmes éducatifs » comme le soulignait Edgar Morin en 2016, au Congrès mondial pour la pensée complexe à l'UNESCO, La seconde question porte sur l'humanisme. Existe-t-il encore ? Dans quelle mesure serait-il capable de donner des raisons de vivre, de dire pourquoi il est bon que nous soyons là, autrement dit d'éclairer la vocation de l'être humain ?

3 – Vocation en 2D ou en 3D

Ricœur ne cesse de s'interroger à partir de ce que pourrait être sa devise au cœur de notre questionnement : « Comment être de nouveau appelé dans la « modernité » ? » (Ricœur, 1960, p. 325). Que dire de la vocation humaine, celle qui est singulière et universelle à toute personne, dans l'influence de l'Un et l'Autre Testament avec lesquels le philosophe est en dialogue ? Notons que la notion de vocation – du latin *vocatio* « action d'appeler » – puise sa source biblique dans la racine hébraïque : *Qara* (Kara) qui signifie tout autant appeler, crier, convoquer, lire. Appeler, en hébreu, correspond à un cri, celui de la vie. C'est ainsi que les êtres humains viennent au monde et reçoivent, comme en réponse, un nom par lequel ils seront appelés. Le mot *Qara* est utilisé pour la première fois, au début du récit de la Genèse où est décrit l'acte de création porté par la parole divine : les choses sont nommées plus qu'elles ne sont faites, soulignant ainsi la proximité du verbe "*Qara* » avec ce qui, au commencement de la Bible, est contenu dans le mot "*Bara* : créé". Cette lecture hébraïque situe la vocation dans une parole créatrice qui appelle à la vie, à partir de l'appel divin adressé aux êtres humains pour devenir co-créateurs et responsables. Dans le fil de cette tradition, la notion de vocation humaine connaît un regain d'actualité dans l'Église, depuis le Concile Vatican II jusqu'au récent Synode des évêques 2018 sur « Les jeunes, la foi et le discernement vocationnel ». On insiste sur le fait que l'être humain est créé comme un être dialogique à partir de la Parole qui appelle chacun en termes personnels, révélant ainsi que la vie elle-même est vocation par rapport à Dieu. On montre aussi que le mystère le plus beau et le plus

précieux de notre liberté serait d'être soi-même dans le cœur d'un autre. Ce qui est tout à fait essentiel de souligner ici, c'est qu'une telle tradition situe la vocation non pas sous le régime de l'avoir – j'ai ou je n'ai pas telle ou telle vocation particulière répondant à une classification ou à un canon de réalisation personnelle, un tel a « la vocation », etc., avec notamment une gradualité dans les ordres (ordres religieux versus l'état laïc, par exemple) ou des vocations particulières qui seraient le *nec plus ultra* par rapport à d'autres qui seraient de classes inférieures. La vocation est plutôt sous le régime de l'être et de l'agir reliés à une parole de vie, à la fois libre et créatrice : une parole fait advenir l'être, une parole engendre. La foi biblique comme telle a un caractère essentiellement narratif, tant au niveau personnel que pour un peuple comme celui d'Israël qui a constitué son identité à partir de « l'histoire comme récit et comme pratique » (Ricœur [1981], 2017, p. 78). La vocation relève fondamentalement d'une histoire qui se raconte, d'un récit : le premier noyau est narratif, et c'est dans doute une donnée fondamentale en éducation, mais aussi pour les religions elles-mêmes : « les formes de spiritualité qui ne pourront pas rendre compte de la dimension historique de l'homme devront succomber sous la pression de la civilisation technique » (Ricœur, [1965], 1991). Dans la tradition biblique, chaque être humain est appelé dans un sens épique de son existence personnelle replacée dans la perspective d'une épopée plus vaste de l'humanité et de la création, et c'est ce qu'exprime Irénée cité par Ricœur ([1960], 2001) en parlant de Dieu : « A cause de son amour immense il s'est fait ce que nous sommes afin de nous faire devenir ce qu'il est lui-même ».

Qui donc est Dieu, celui que les juifs ne nomment pas, de peur de l'enfermer ou de mettre la main dessus ? Telle est la question essentielle que soulève la vocation au sens biblique « dans une perspective nouvelle où l'amour est lié à la « nomination de Dieu » (Ricœur, 1990, p. 37) et où « aussi radical que soit le mal, il ne saurait être aussi originaire que la bonté » (Ricœur, 1960, p. 150). La vocation dans son acception biblique pose aussi de manière cruciale une question qui lui est étroitement liée : « qui donc est l'humain ? ». Qui donc est Dieu ? surgit quand dans l'appel biblique, « pour qui suis-je ? » supplée à la question « suis-je ? », la question de l'identité se trouvant intégrée ainsi dans l'altérité, la parole de l'Autre et son appel. Dans l'expérience biblique, parole, amour et Dieu sont une même source de sens, de vie, de création. S'y fier ouvre un chemin de vocation pour tout être humain, et même si le mal guette ou s'abat sur la vie, l'expérience de bonté fondamentalement humaine et victorieuse demeure toujours ouverte, à portée de main ou juste de l'autre côté du chemin. Ricœur explore ainsi une sociologie des relations, qu'elles soient courtes (de proximité) ou longues à travers les institutions et les appareils sociaux, en replongeant « notre réflexion dans la jeunesse de la parabole et de la prophétie » contenue dans « Le socius et le prochain » ([1954], 2001). Pour Ricœur, amour et justice ne sont jamais séparés. Il en va de la vocation du politique au sens de la *polis*, du vivre ensemble, et cette vision intègre l'éducateur quel qu'il soit, bien évidemment : « l'institution distribue des rôles et ainsi engendre le « chacun » mais « aujourd'hui encore, il y a des oubliés de la distribution. Ce qui devrait pourtant nous étonner, c'est que nous pensons qu'ils ont un droit » parce que « ce sont des personnes » écrit-il dans « J'attends la Renaissance » (Ricœur [nov. 1988], 2017, p. 30). Vocation, personne et communauté au sens politique vont ensemble.

Mais quand on veut explorer plus avant ce qu'est la vocation à partir de son sens originel, dans quelle mesure la nomination de Dieu relève du philosophe ? N'est-elle pas, comme le montrent les récits de vocation étudiés par Ricœur lors des *Gifford Lectures*, fondamentalement liée à la relation qu'elle entretient avec le Dieu de la Bible ? On le voit, à

travers cette réflexion sur la vocation humaine dans son acception traditionnelle, se dessine derrière la question « Qui donc est Dieu ? » une ouverture à l'expérience d'une rencontre divine. La Bible en parle comme celle d'une source, du souffle ou encore du feu. « Ce feu, pourquoi ne pas le nommer Dieu ? » interroge le philosophe rationaliste Eric-Emmanuel Schmitt³ après avoir vécu une expérience transformatrice passée dans le désert à l'âge de 28 ans, un événement fondateur pour sa vie mais difficile à raconter, une nuit de feu. C'est aussi du feu dont parle aussi Blaise Pascal dans le *Mémorial* comme étant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et non des philosophes et savants. En parler ainsi, c'est tenter de rejoindre la révélation du Nom d'un autre ordre que celui de la pensée spéculative comme l'a analysé Pascal (Lacocque, Ricœur, 1998). Fervent opposant à la métaphysique cartésienne, Pascal et après lui Ricœur se méfient de l'*hybris* philosophique. Dieu n'est pas une certitude ni le résultat d'une pensée comme pour Descartes. Il est plutôt quelqu'un que l'on connaît par la foi et qui change la vie si on se laisse rencontrer, appeler par Lui.

Ricœur comme Pascal est un herméneute, dans la quête d'un juste milieu et d'une lecture jamais directe mais toujours interprétative de ce qui se joue dans la mise en tension de thèmes anthropologiques et existentiels à déchiffrer. L'homme dira-t-il « qu'il possède certainement la vérité lui qui, si peu qu'on le pousse, ne peut en trouver aucun titre et est forcé à lâcher prise » (Pascal, p. 515) bien qu'« il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux » (Pascal, p. 513) : nous demeurons, pour une part inintelligible à nous-mêmes, mais ce qui se passe nous pouvons tenter de l'interpréter. Cette quête de vérité, le sujet humain peut l'appliquer d'abord à lui-même, en prenant garde au voile du divertissement⁴ qui fait regarder la réalité en dehors de soi et non pas en face. L'être humain apparaît alors à sa juste mesure : « un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part ». Avec « sa bassesse et sa grandeur » l'être humain peut devenir un sujet capable, riche de capacités qu'il peut reconnaître, capacité de faire « le bien » (*ibid.*) notamment. Chez Ricœur, les notions de milieu herméneutique⁵ et de juste milieu ne cessent de s'entrecroiser avec celle du milieu intersubjectif comme pour former un tressage de trois fils dont la trame serait le dialogue.

Pour Ricœur, Pascal, « assignait la charité à un ordre transcendant à celui des corps et à celui des esprits pris ensemble » et duquel résulte « une dialectique de l'amour et de la justice » (Ricœur, 1990, p. 37). Relevons ici que « amour et justice » est le titre de l'ouvrage de Ricœur consacré à la publication des récits de vocation non inclus dans *Soi-même comme un autre* – amour et justice à recevoir et à vivre comme être humain créé à l'image du « juste et bon » de la figure messianique à laquelle tous sont appelés pour Lévinas : "*Le fait de ne pas se dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres définit l'ipséité même. Toutes les personnes sont le Messie*"⁶.

³ Eric-Emmanuel Schmitt a passé trente heures seul, perdu dans le désert. Il dit avoir alors été envahi d'un sentiment de paix et de confiance dont il pense ne pas avoir été à l'origine. C'est pourquoi l'ouvrage qui raconte cet événement s'intitule *La Nuit de feu* (Albin Michel, 2015) pour reprendre le mot de Blaise Pascal décrivant la nuit mystique de sa conversion et retranscrit à la hâte, en secret, dans le texte du « Mémorial » (1654) retrouvé dans la doublure de son habit après sa mort en 1662.

⁴ Guenancia, P., *Les divertissements pascaliens*, Éditions Hermann, 2011.

⁵ Jean-Paul Resweber, « Ricœur : philosophe du milieu », Le Portique [En ligne], 26 | 2011, document 1, mis en ligne le 11 février 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/2504>

⁶ Levinas E., *Difficile liberté*, p.120.

Il y a dans l'éthique et la réflexion politique de Paul Ricœur une porte ouverte sur un « au-delà » jamais résolu, toujours mystérieux, qui donne à l'existence et à la vocation humaine une verticalité, pas tant comme structure que comme perspective qui élève : le désir de la liberté s'exprime dans la visée éthique sous le registre de la bonté et de la justice, et le politique n'en finit pas de chercher une fondation première à la démocratie et du « vouloir vivre ensemble comme pratique de la fraternité » (Ricœur, 1995, p. 162). Est-ce cette troisième dimension, très présente aussi chez Pascal, qui se serait perdue dans la notion de vocation moderne, avec les philosophes des Lumières ? Les influences de l'anthropologie philosophique de Pascal sur des moralistes et philosophes des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles ont fait l'objet d'étude⁷. Parmi eux, Rousseau a puisé dans sa lecture de Pascal bon nombre des thèmes soulignés précédemment qui montrent une parenté profonde entre les deux philosophes⁸. Ces thèmes témoignent en même temps chez Rousseau de la plus fine réception de Pascal, d'un Pascal des *Pensées morales* pour ainsi dire déthéologisé selon Isabelle Olivo-Poindron. Y aurait-il aussi avec Rousseau et les Lumières⁹, une réception « déthéologisée » de la vocation biblique ? Mais que veut dire « déthéologisée » et dans quelle mesure s'agit-il du rejet ou de l'absence de Dieu ? Doit-on considérer que si le nom de Dieu est omis (« Dieu incognito » ou « Dieu inconnu »), il soit pour autant absent ? Mais Pascal n'est pas théologien, il n'a pour seule source de sa réflexion sur Dieu que les textes bibliques. Le fait est que Pascal met en garde quiconque veut trouver Dieu dans la nature et prouver son existence par des raisons naturelles, car selon le philosophe, il est caché dans la nature : une telle démarche ne peut aboutir selon lui qu'à l'athéisme ou au déisme qui est tout aussi éloigné du christianisme ; seules les voies enseignées par l'Évangile sont un chemin de révélation de Dieu et aussi de la grandeur de l'être humain. Pour Ricœur, à côté de la révélation contenue dans les Écritures, il y a une manifestation du divin dans le monde. Si on y prête attention, on peut explorer la sacralité du sujet humain en déchiffrant celle du monde.

4 – Du soi appelé au soi instruit

C'est bien en philosophe, et non en théologien, que Ricœur s'intéresse dans les *Gifford Lectures*, aux expressions primitives de la foi biblique pour mettre l'accent sur l'expérience. Est intimement liée à l'expérience, le langage qui instruit le soi dans ce qui constitue l'appel fondamental de son existence. On est là au cœur de la figure de la vocation du soi : « la réponse du soi qui de soi appelé devient « *responsive self* », soi répondant (Ricœur, 2008,

⁷ Bernard M.-J. Grasset, « La pensée sapientielle de Pascal », Le Portique [En ligne], 19 | 2007, mis en ligne le 15 décembre 2009, consulté le 14 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/1281>.

⁸ Isabelle Olivo-Poindron « Du moi humain au moi commun : Rousseau lecteur de Pascal » in *Les Études philosophiques* 2010/4 (n°95), pp. 557-595. L'auteur met en évidence parmi les thèmes manifestant cette parenté : amour de soi et amour propre ; moi commun (Rousseau) et moi humain (Pascal) ; la condition humaine ; la « volonté générale » (Rousseau) et « union de volonté » (Pascal) ; pacte social (Rousseau) et « consentement à la conduite de l'âme universelle » (Pascal) avec l'image du corps humain avec ses membres.

⁹ Nous ne rentrons pas ici dans une étude approfondie de la philosophie des Lumières. Elle mettrait en évidence une unité mais aussi la diversité des idées de la modernité qui la traversent. On pourrait souligner qu'à l'égard des penseurs des Lumières, Rousseau occupe même la position d'un « adversaire de l'intérieur » (Louis Althusser par Bruno Bernardi, « Rousseau, une autocritique des Lumières » in *Refaire les Lumières ?*, *Esprit*, Août-septembre 2009.

p. 46). C'est parce que le philosophe parie sur le caractère révélatif des textes – et non sur le caractère révélé ou en tant que discours plus ou moins systématique comme le ferait le théologien – que Ricœur propose au lecteur les récits de vocation comme pouvant « devenir un miroir pour un soi qui répond à la sollicitation du Livre » (*ibid.*, p. 51) que l'on soit croyant ou non. Il met ici à profit les analyses conduites dans *Temps et Récit* concernant la configuration (organisation interne du récit) et la refiguration (découverte et transformation exercées par le récit sur son auditeur ou son lecteur) pour examiner comment la configuration des Écritures bibliques peut refigurer le soi. Quel impact tant par leurs contenus que par leurs formes peuvent-elles avoir sur un soi qui s'expose à elles ? Le philosophe note, en premier lieu, que tout en laissant le lecteur entièrement libre d'adhérer ou non à ce qui est écrit, elles sont constituées de textes qui font autorité pour des communautés – la Bible pour les juifs étant d'abord un enseignement – et, en même temps, elles sont une mémoire et une histoire vivante qui font l'objet d'une interprétation ouverte et permanente : tel est le sens de leur étude. Le second élément sur lequel insiste Ricœur, c'est le langage poétique de l'écriture, souvent recouvert et refoulé dans notre culture où dominant le langage argumentatif et, plus encore, le langage démonstratif. Or, ce qui importe dans le langage métaphorique, ce n'est pas d'établir un rapport avec la réalité de la nature comme dans un livre de cosmologie, ni de présenter le déroulement effectif des événements comme dans un livre d'histoire. C'est plutôt de « pouvoir susciter chez l'auditeur et le lecteur le désir de se comprendre lui-même à la lumière » du texte « qui ne vise aucun dehors, il n'a que nous-mêmes pour dehors » (*ibid.*, p. 59). Enfin, dans cette figure du miroir, le philosophe évoque la diversité et la polyphonie des récits qui donnent une polysémie des figures du soi et de vocation au sein d'une structure dialogale qui est le fil conducteur et l'unité entre les appels de Dieu et la réponse de l'homme hébraïque étonnamment variée, faite de louanges et de plaintes, de mémoire et d'oubli. Selon Ricœur, ce dialogue tel qu'il se montre dans le Nouveau Testament, intensifie la dialectique entre le retrait du Nom et sa manifestation dans la figure du Christ qui renvoie à Dieu. La conclusion de la neuvième étude des *Gifford Lectures* ouvre ainsi nouvellement la perception du soi et de la vocation humaine : « A l'unité de Dieu dans le retrait de son Nom répondent du côté du soi, la disparition de l'ego, le dépouillement de soi (« Qui cherchera à épargner sa vie la perdra et qui la perdra la conservera ») » (*ibid.*, p. 74)

Après avoir exploré comment le soi se comprend lui-même dans la tradition de la Bible, Ricœur essaie de percevoir quel soi advient dans sa position de répondant face aux propositions de sens de ces textes. Il l'appelle le « responsive self » ou « soi mandaté » autrement dit un soi en relation tel que l'envisagent les paradigmes bibliques. Ce qui se donne à voir ici d'un soi est une expression parmi d'autres du soi appelé et répondant qui, pour celui qui l'assume comme chrétien, ne lui impose « ni à se tenir dans une position défensive ni à se prévaloir d'une supériorité par rapport à tous les autres genres de vie » (*ibid.*, p. 78). Le prophète, la première figure du soi explorée, résonne avec le titre de la dixième et dernière étude des *Gifford Lectures*, « Le soi « mandaté ». O my prophetic soul ! » aux accents shakespeariens.

La vocation des prophètes est celle de médiateurs souffrants. Ils expriment une parole de douleur dénonçant l'inacceptable qui fait l'objet d'un jugement de leur part. Le philosophe analyse la structure de ces récits qui donne un schéma type de la vocation : dans la confrontation avec l'appel, entre celui qui est appelé et la transcendance qui l'appelle, il y a une dissymétrie initiale, une disproportion qui rappelle celle évoquée par Pascal dans ses *Pensées* (§199). Mis devant sa petitesse, voire sa fragilité, et face à la grandeur de la mission

qui en général touche à une situation de crise voire de détresse, le soi formule des objections : « Je ne suis qu'un enfant » ou encore « Que suis-je pour aller ? ». Cette impression de faiblesse est renforcée par le fait qu'il y a un décentrement du soi, un déracinement de son site premier pour un départ vers une situation inconnue. Suit une phase de réassurance qui finit d'établir celui qui est appelé dans sa vocation, mais il devra continuer à écouter pour parler. Enfin c'est bien une seule personne qui est appelée mais elle est envoyée vers un nous à qui elle est rattachée. De tels récits du couple appel-envoi appartiennent à cette histoire de l'interprétation du soi mandaté. Dans cette histoire, il y a selon Ricœur, la singularité d'un appel lié à l'événement christique. La figure du serviteur souffrant, figure sans beauté ni éclat, était annoncée par l'Ancien Testament. Elle trouve dans le Christ l'image de Dieu à laquelle le soi chrétien peut se greffer et être transformé pour devenir christomorphe, figure « héritière elle-même du soi prophétique « mandaté » » (Ricœur, 2008, p. 87).

Après cette figure du soi relative à une configuration christique, Ricœur engage l'exploration de la figure du « maître intérieur » selon Augustin dans *De magistro* car elle constitue « un jalon significatif dans la pensée occidentale de l'intériorisation de la relation de correspondance entre le pôle divin de l'appel et le pôle humain de la réponse » (*ibid.*, p. 88). Le maître nommé sagesse éternelle ou Christ habite en l'homme intérieur. Il est même le plus intérieur de lui-même, tout en étant dans l'âme, hôte mais aussi l'Autre en qui la vocation trouve la source de l'appel. Il faut noter ici que Ricœur commente cette figure du « maître intérieur » chez Augustin à partir de deux traits remarquables de l'enseignement qui vaut aussi pour la connaissance profane. Tout d'abord, le maître est supérieur à l'élève. Ensuite, l'homme intérieur découvre la connaissance en lui-même ou, dit autrement, est enseigné au-dedans de lui par la vérité des choses qui gouverne l'esprit, les signes du langage transmis par l'enseignant servant à l'en avertir. Il est tout à fait étonnant que Ricœur ne prolonge pas son analyse en faisant appel à un autre ouvrage du corpus augustinien, *De doctrina christiana*, auquel il s'est référé précédemment pour évoquer « la greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique » (Ricœur, 1969, p. 7). Le jeune Heidegger y voyait « la première herméneutique de grand style »¹⁰, une herméneutique englobante et vivante : un rapport circulaire entre, d'une part le monde du texte et ce qu'il livre au lecteur et, d'autre part, le monde du sujet en quête de sens, qui s'implique et va vers le texte avec tout ce qu'il est. Si Ricœur ne va pas plus loin dans cette analyse, c'est peut-être que, pour lui, les signes du langage ne sont pas si étroitement rattachés à la chose que ne le laisse entendre Augustin et qu'il y a une herméneutique toujours ouverte et soumise aux conflits des interprétations (Bochet, p. 36.). Ricœur tient à rester philosophe, et non se transformer en théologien ou être perçu comme un prédicateur : « pour nous qui venons après l'*Aukflärung*, la tension est devenue aiguë au sein de la structure dialogale entre le pôle de la conscience « autonome » et l'*obéissance* de la foi » (Ricœur, 2008, p. 98). En même temps, même si l'on considère la Bible comme un grand poème polyphonique de l'existence référé au Nom de Dieu, que l'on soit ou non croyant, c'est pour Ricœur en allant jusqu'au bout d'une écoute de ce livre, comme

¹⁰ Le jeune Heidegger tenait en haute estime *De Doctrina christiana* ainsi que la portée herméneutique de l'ensemble de l'œuvre augustinienne, comme il le montre dans son cours du semestre d'été 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Herméneutique de la facticité). Selon J. Grondin dans *L'universalité de l'herméneutique* (PUF, 1993), l'herméneutique augustinienne a un caractère proprement existentiel. La volonté de comprendre l'Écriture « procède de l'inquiétude fondamentale et du mode d'être de l'homme, du *Dasein*, voué à la recherche du sens. » (*ibid.*, p. 32).

d'un livre parmi d'autres, qu'on peut le rencontrer comme parole de Dieu (Ricœur, 1986, p. 128.).

Enfin Ricœur consacre la fin du « soi mandaté » au phénomène de la conscience. Il analyse ce phénomène suivant deux traits qui lui donnent un caractère vocationnel au sens d'un appel venant de la conscience qui éclaire l'existence¹¹. La conscience est d'abord la structure d'appel de soi à soi-même, une voix qui traduit « le souci de soi » avec une dimension réflexive : la capacité qu'a quelqu'un en réponse à la question *qui ?* de se désigner soi-même comme celui qui parle, celui qui agit, celui qui raconte, celui qui se reconnaît responsable de ses propres actions. Ensuite, la conscience est attestation du pouvoir d'être soi-même. Elle fait appel au pouvoir être en tant que tel, pour déployer les possibles les plus propres. L'appel manifeste aussi que cela ne va pas de soi et compose avec la fragilité, la vulnérabilité et l'ordinaire de l'existence. Le philosophe parle de la conscience comme connaissance partagée avec soi-même appelée *suneidêsis* par Saint Paul. Il appartient aussi à tout être humain d'avoir une conscience qui offre la possibilité de distinguer le bien du mal : la conscience atteste que « je le peux et que tout homme le peut comme moi » (Ricœur, 2008, p. 110), tout en donnant au soi la capacité d'évaluer « l'inadéquation de son faire à son être le plus profond » (*ibid*, p. 93). Finalement, c'est au niveau de la capacité la plus fondamentale de l'agir, de l'*homo capax* (l'homme capable), qu'un soi instruit par la médiation des récits bibliques peut être interpellé ou s'instaurer.

Prendre le chemin unique de sa vocation serait alors entendre l'appel de la vie en puisant à une source d'énergie divine et exercer son « métier d'homme ». En s'inspirant du message de l'Évangile mais aussi en réfléchissant à partir de la philosophie de la conscience chez Heidegger, on peut dire que le « métier d'homme » peut trouver sa pleine mesure dans l'écoute d'une parole prononcée par un éducateur ou un leader-passeur, une parole qui résonne dans la voix de la conscience de celui à qui elle est adressée : « tu peux être unique et mettre en jeu ton unique existence pour autrui dans tous tes choix » (Théobald, 2010). « Tu peux ... » ouvre le sujet à sa liberté la plus originaire et peut être entendu sous forme de bienveillance radicale. « Être unique ... » signifie de manière insaisissable dans la totalité de ta vie et aussi, de façon tout à fait singulière et incomparable. « Mettre en jeu ton unique existence pour autrui dans tous tes choix » relève d'une décision qui engage la vie reçue pour la transmettre, et à en faire don pour aller au bout de ce que l'excès de vie promet. Dans l'ordinaire de la vie et, de manière cruciale, dans les moments de passage ou de crise, l'acte de foi inaugural en la vie doit être suscité ou ressuscité. Nous avons besoin de passeurs. Comme le précise encore Christophe Théobald, c'est « l'ultime leçon de Jésus pour nous, la plus importante : il engendre la foi en la vie par sa manière de s'adresser à autrui. »¹². La condition moderne de la vocation pourrait-on dire passe par l'articulation entre l'autonomie de la conscience chère aux Lumières et la symbolique de la foi qui, du point de

¹¹ Nous faisons écho ici à « l'éclaircissement de l'existence » analysé dans *Philosophie* livre de Karl Jaspers dont Ricœur a pu lire toute l'œuvre lors des années de captivité en Allemagne. Ricœur écrit plus de quarante-cinq années plus tard sa reconnaissance envers Jaspers : « Le commerce presque quotidien avec sa pensée me permettait à la fois de dénier la réalité environnante et de maintenir intactes mon estime et mon admiration pour la culture allemande. J'ai exprimé cette dette dans mon livre écrit en collaboration avec Mikel Dufrenne, qui se trouve être ma première publication » (Ricœur, « L'interprétation de soi » [1990], 2008, p. 142).

¹² Théobald, C., « La foi au Christ : transmettre l'intransmissible ? », *op. cit.* 80^{ème} semaine sociale de France Transmettre, Partager des valeurs, susciter des libertés, 25, 26, 27 novembre 2005, CNIT, Paris La défense.

vue chrétien, allie l'appel de la conscience avec l'interprétation de cet appel comme conforme au visage d'une plénitude d'humanité donnée par le Christ révélé dans les Écritures.

5 –Vocation et capacités personnelles

Comment la conscience peut être perçue comme un lieu de l'appel de soi à soi-même ? Pour Ricœur, la réponse ne se trouve pas dans l'immédiateté du Cogito cartésien – je pense donc je suis – mais au contraire, dans une Odyssée de la réflexion qui passe par des objectivations répondant aux questions *quoi ?*, *pourquoi ?*, *comment ?*, sur lesquelles s'articule la question *qui ?* et auxquelles répond la désignation du sujet parlant, agissant, racontant et se tenant responsable (Ricœur, « L'interprétation de soi » [1990], 2008, p. 143). Car en questionnant les formes les plus fondamentales du « qui ? », Ricœur ouvre une réflexion à partir d'une philosophie du sujet qui, d'emblée, prend acte des philosophies du soupçon (Freud, Nietzsche, Marx) qui ont brisé ou humilié le Cogito : l'ego n'est pas tout puissant ; la connaissance de soi n'est pas directe et immédiate ; « je suis » n'est pas une vérité première. A la critique du rationalisme cartésien, Ricœur ajoute la mise en question de « l'égologie husserlienne » (mise entre parenthèses du contexte historique et temporel de l'expérience, du monde et des autres) et l'apport des sciences contemporaines, notamment l'ethnologie et les neurosciences. Cela force Ricœur à chercher une voie philosophique qui permette de répondre à la question posée « qui est le sujet ? » en évitant d'une part l'exaltation des philosophies du Cogito et, d'autre part, un vide de la pensée sur l'être humain. Sa recherche alors ouvre nouvellement les chemins d'une anthropologie fondamentale à partir de la traversée de l'expérience et d'un objet de questionnement du point de vue de la phénoménologie, « par exemple : que signifie être vivant dans le monde, agissant, souffrant, parlant ? » (Ricœur, 1990, p. 24). Le philosophe saisit cette question au cœur de l'existence du sujet plongé dans un tissu de relations et dans la vie politique. C'est l'endroit même où s'opère la révélation du *qui ?* analysée par Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*¹³. Ainsi Ricœur, dès la préface de *Soi-même comme un autre*, a pris congé des philosophies du Cogito : le soi ne peut occuper la place du fondement. Ricœur analyse le doute hyperbolique de Nietzsche affirmant que « tout ce qui nous devient conscient est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété » (Nietzsche in Ricœur, 1990, pp. 25-26) pour finalement conclure que Nietzsche ne dit pas autre chose dans ces fragments du moins que « je doute mieux que Descartes. Le Cogito aussi est douteux » (*ibid.*, p. 27). Pour autant, Ricœur même s'il considère le Cogito comme brisé, ne liquide pas le soi, mais au contraire, entend l'étudier différemment en allant « vers une herméneutique du soi », c'est-à-dire à la recherche de l'interprétation du soi à partir de l'agir humain plongé dans des possibilités et des rencontres qui, pour certaines, ne sont pas choisies, autrement dit d'incertitudes et de passivités qui imposent une démaîtrise du soi. Pour cela, le soi qui répond à l'appel est analysé à partir de quatre manières de l'interroger dans l'ensemble de *Soi-même comme un autre* divisé en quatre sous-ensembles – qui parle ? (philosophie du langage), qui agit ? (philosophie de l'action), qui se raconte ? (philosophie de l'ipséité et herméneutique), qui est le sujet responsable ? (éthique et morale).

¹³ Ricœur a écrit la préface de l'ouvrage dans l'édition française. On peut lire cette préface dans *Lectures, t.1. Autour du politique*.

L'altérité, selon Ricœur, se manifeste ainsi comme attestation dans la passivité suivant trois champs de gravitation qui appelle des investigations esquissées par le philosophe à la fin de *Soi-même comme un autre*, dans l'interprétation de soi. L'exposition des trois figures de passivité-altérité que sont « le corps propre ou la chair », « l'altérité d'autrui » et « la conscience » montre combien l'interprétation du soi dans son « pouvoir être » donne à voir « la multiplicité des sens de l'être qui se cachent derrière la question initialement posée : quelle sorte d'être est le soi ? » (Ricœur, 1990 ; p. 345)

Car finalement, l'appel à pouvoir être signifie l'appel à pouvoir être une personne humaine. On peut parler en cela de la convocation de la capacité à être une personne pleinement qui constitue le caractère respectable de chacun, sa dignité humaine. C'est cet être capable d'être vraiment humain que Ricœur, en bon philosophe mais aussi en tant qu'éducateur qu'il est fondamentalement, essaie de rejoindre derrière un sujet plus ou moins efficace, et paradoxalement impuissant. L'appel à « pouvoir être » prend en compte les capacités et les incapacités, et le fait de devoir s'en remettre à autrui tout en étant responsable et sujet d'imputation autrement dit de pouvoir rendre compte. Si quelqu'un ne m'appelait pas et « ne comptait pas sur moi, serais-je capable de tenir ma parole, de me maintenir ? » (*ibid.*, p. 393), mais je fais l'expérience de mes capacités et incapacités, de ce que je peux faire et ne peux pas faire, de pouvoir apprendre, de me souvenir, de penser, de vouloir etc. De cette expérience, j'en tire une attestation de soi qui est de l'ordre de la confiance que je peux faire ceci ou cela, de croire que je peux et que je vaudrais ; je m'estime capable, mais sans garantie. L'anthropologie ricœurienne prend acte de la fragilité, de la vulnérabilité du sujet car, « à chaque sorte de pouvoir : de dire, de faire, de raconter, correspond un type de non-pouvoir et la liste ouverte d'incapacités » (Ricœur, 2013 p. 417). Ricœur fait aussi remarquer que nous vivons dans « une société dans laquelle on mesure les gens à leurs performances, et non pas à leurs capacités dont certaines sont empêchées par la société, par la vie, par la maladie. (Ricœur [1994], 2017, p. 187). Il évoque dans ce sens l'altérité-passivité inhérente au soi suivant trois foyers. Il y a le corps propre qui subit les choses dans l'ordre du langage (impuissance du langage, ...), de l'agir (opacité du désir, souffrance physique et morale, ...), du raconter (échec du récit de sa propre vie, horreur de l'inénarrable, ...), dans l'ordre éthique (violence, envie, haine, culpabilité...). Un autre foyer est autrui, écoutant dans le dialogue, patient de l'action de l'autre dans des formes qui peuvent aller de la douceur à l'extrême violence, enchevêtrement de l'histoire de ma propre vie dans les histoires de l'autre. Enfin, la conscience est une altérité intime, intérieure à l'ipsité qui fait que « l'autre, cette fois, c'est soi-même » (Ricœur, « L'interprétation de soi » [1990], 2008, p. 145).

L'altérité-passivité qui est en jeu dans la vocation donne lieu à un maintien de soi marqué d'un point de vue éthique par la rencontre de l'autre qui m'appelle et m'enjoint de répondre. C'est pour la personne la manière de percevoir sa responsabilité suivant la figure du « compter sur... » et du « être comptable de » qui se retrouve dans de nombreuses relations et en constitue le fondement dans la relation éducative. L'autre qui me requiert appelle en visant avec adresse un *tu* qui puisse répondre. « Où es-tu ? » que tu puisses m'entendre et me répondre. Cette réponse qui exprime le maintien de soi dans la responsivité est « Me voici ! » que Ricœur aime à commenter à la suite de Lévinas et dont on entend la consonance de l'héritage biblique de la notion de vocation. « Il n'est pas douteux que le « Me voici » par quoi la personne se reconnaît sujet d'imputation marque un coup d'arrêt à l'errance à laquelle peut conduire la confrontation de soi-même avec une multitude de modèles d'action et de vie, dont certains vont jusqu'à paralyser la capacité d'engagement ferme (Ricœur, 1990, p. 197).

Se dessine ici le phénomène de la promesse dont on peut dire qu'elle est constitutive de la vocation dans le lien entre ipséité et altérité. Devenir soi-même, ce n'est pas se laisser enfermer par les déterminismes d'un caractère ou d'une histoire, c'est sans cesse promettre non seulement vis-à-vis de soi-même mais aussi face à un autre qui attend que je tiens parole. Cette relation de confiance s'inscrit non pas dans la rigidité de la constance à soi, mais dans le sens que donne l'identité narrative : la capacité de donner l'unité d'un récit à notre propre vie. A travers cette phénoménologie de la promesse, on peut percevoir combien l'appel à « pouvoir être » autrement dit la capacité à être humain conjugue ensemble les capacités de base mises au jour par Ricœur : un sujet parlant, agissant, racontant, et responsable.

Si la vocation mobilise le « pouvoir être humain » en entier, ne peut-on pas dire aussi, qu'elle occupe, tout comme l'identité narrative, l'intervalle de sens ouvert entre deux modèles de permanence dans le temps de soi-même : la préservation du caractère (pôle du même) et le maintien de soi dans la promesse (pôle de l'ipséité) ? Car on peut souligner la dialectique vivante de l'ipséité et de l'altérité, au sein de la promesse et de la vocation, altérité qui relève d'« une plurivocité de l'Autre » suivant les trois foyers évoqués précédemment, et ipséité dont on a vu les failles entre la fière déclaration « Me voici ! » et le soi confronté à sa perte d'identité, à l'hypothèse de son propre néant dont témoigne *L'Homme sans qualités*. Mais dans la dialectique ouverte entre l'affirmation de soi et l'effacement de soi travaillés par les implications éthiques du récit, se produit « une crise » existentielle du soi qui de fait, rend le soi disponible à l'autre. Pour autant, le dépouillement de soi par l'irruption de l'autre « fracturant la clôture du même » (*ibid*, p. 198) ne déprécie en rien le soi. En effet, l'estime de soi sans trouve renforcée et dilatée au sein de la « petite éthique » – *la recherche de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes* – développée dans le cours des études ricœuriennes concernant le soi et la visée éthique, la norme morale et la sagesse pratique, « cours au terme duquel l'estime de soi devient conviction » (*ibid*, p. 340).

Comme on l'a vu dans l'exploration des trois foyers, les multiples modalités de passivités sont des lieux de passages de l'ipséité, et par la même, la vocation est, elle aussi, constituée de passages et de passeurs incessants qui lui confèrent sa dynamique permanente. En effet, ne peut-on pas dire vis-à-vis d'autrui comme le fait Ricœur, mais aussi du corps propre et de la conscience : « soi-même comme un autre au sens fort selon lequel l'un « passe » dans l'autre » » (Ricœur, « L'interprétation de soi » [1990], 2008, p. 146) ? Détaillons. Dans l'évocation du corps propre d'un sujet parmi d'autres corps et appartenant à un monde qui est le sien et dont il subit la loi des choses, l'être du soi et l'être du monde dans leurs entrelacs se disent de multiples façons. « Pas de monde sans un soi qui s'y trouve et y agit, pas de soi sans un monde praticable en quelque façon » (Ricœur, 1990, p. 360). La figure de la vocation comme appel de l'Autre et du monde se déploie dans une phénoménologie de l'agir et du pâtir : la vocation est une attitude pour faire face au monde qui lui-même est provocation, appel à agir. C'est le propre de la phénoménologie de décrire ce qui se passe entre le sujet et le monde. A la suite de Rosa, on peut dire aujourd'hui que le concept de résonance traduit cette vibration, le passage dans la chair du sujet touché par un fragment du monde et auquel le sujet répond en faisant passer un mouvement émotionnel passant « vers l'extérieur, par un intérêt propre (libido) et un sentiment d'efficacité correspondant » (Rosa, p. 187). A l'heure de l'anthropocène, nous faisons l'expérience d'être dans un tissu de relations vivantes et partie prenante des êtres de la nature qui s'appellent et se répondent.

Le deuxième foyer appel à autrui, au « tu » de la relation interpersonnelle et au tiers, dans un enchevêtrement d'histoires et une « solidarité de destinées [qui] revêt la forme d'une dette de chacun à l'égard de ses prédécesseurs, de ses contemporains, et même de ses successeurs, selon les formes nouvelles de responsabilité que Hans Jonas nous fait découvrir dans l'âge technique. Une deuxième fois, je puis prononcer la formule : soi-même comme un autre, au sens fort selon lequel l'un « passe » dans l'autre »¹⁴. Le troisième foyer est celui de la conscience à travers la métaphore de la voix qui parle dans le for intérieur, du dialogue platonicien, ou encore, « de la force de conviction qui, en armant nos intentions, nos projets, soutient et entretient le courage d'agir [...] ; l'autre, cette fois, c'est soi-même » (*Ibid.*, p. 146). Ricœur parle de la conscience comme d'une énigme où beaucoup de choses se passent dans l'intériorité, mais aussi dans la verticalité de l'appel entre l'instance qui appelle et le soi appelé. Le philosophe continue d'emprunter à Heidegger la métaphore de la voix qui parle à la conscience pour décrire le mode d'être humain, du Dasein, voué à la recherche de sens pour dire que l'appel tout en venant de moi me dépasse. Cette quête de sens, nous l'avons vu, trouve un écho dans l'interpellation du sujet éthique qui cherche à bien vivre (dimension éthique), entend l'interdiction de tuer (dimension morale) puis recherche à faire des choix dans les situations complexes de la vie (sagesse pratique). Au pouvoir être comme attestation de la conscience est associé l'écoute de la conscience où la voix de l'Autre m'enjoint de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes. L'être-enjoint est porteur de ce vœu.

La phénoménologie herméneutique de Ricœur fait appel au jugement en conscience, à la liberté et la responsabilité du sujet. L'immédiateté « professée par Rousseau dans la profession de foi du vicaire savoyard : « Conscience ! Conscience ! Voix divine ... méconnaît la médiation de l'interprétation entre l'autonomie de la conscience et l'obéissance de la foi » (Ricœur, 2008, p. 99). La fin de *Soi-même comme un autre* laisse le philosophe devant l'aporie de l'Autre. Qui est-il ce passeur qui est à la source de ce pouvoir-être et de l'injonction à vivre-bien au fondement de toute quête vocationnelle ? Comment l'éducateur peut-il être un révélateur ou le témoin d'un tel passage ? Avec le philosophe Paul Ricœur, la question demeure ouverte et, en même temps, on l'a vu, le dialogue avec la foi biblique intensifie et éclaire le concept de vocation dont elle est issue originellement dans la verticalité d'un appel mais avec laquelle, dans la modernité, elle a pris le large au risque de se perdre.

Conclusion

Nous venons d'approfondir une pensée pédagogique de la vocation qui tient du déploiement de capacités d'un sujet en résonance avec le monde contemporain. Tout en prenant acte de la modernité et des Lumières, elle est ouverte, sans forcément adhérer a priori, aux sources bibliques de la notion de vocation. Il s'agit de se laisser interpeller par ce qui émane de la lecture de ses sources qui ont forgé la notion plurimillénaire de « vocation humaine », voire de correspondre à la manière d'exister ou de répondre à l'appel qu'elles proposent. A partir d'une anthropologie philosophique qui, avec Ricœur, « se reconnaît appartenir à ce que Jean Greisch dénomme l'âge herméneutique de la raison » (Ricœur, 1990, p. 38.), nous avons montré qu'on peut mettre au jour le concept de vocation comme fondement d'un projet éducatif porteur de sens.

¹⁴ « L'interprétation de soi » (1990) in *Cités*, n°33, pp. 145-146. Jaspers est un philosophe allemand à qui Ricœur a consacré son premier livre en collaboration avec M. Dufrenne : *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, Seuil, 1947.

Références bibliographiques

Œuvres de Paul Ricœur

Ricœur, P., *Amour et Justice*, Seuil, 2008.

Ricœur, P., *Anthropologie philosophique*, Seuil, 2013.

Ricœur, P., *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II, Seuil, 1986.

Ricœur, P., *Histoire et vérité*, Seuil, 2001.

Ricœur, P., *La critique et la conviction*, Paris, Hachette, 1995.

Ricœur, P., *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, 2000.

Ricœur, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969

Ricœur, P., *Lectures, t.1 – Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.

Ricœur, P., *Lectures t.2 - La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.

Ricœur, P., *L'herméneutique biblique*, Paris, Seuil, 2001.

Ricœur, P., *Philosophie de la volonté : Finitude et culpabilité*, Seuil, 2009.

Ricœur, P., *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil, 2017.

Ricœur, P., *Politique, économie et société*, Paris, Seuil, 2019.

Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Ricœur, P., *Temps et récit III – Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.

Ricœur P., *Vivant jusqu'à la mort*, Éditions du Seuil, 2007.

Ricœur P., « L'interprétation de soi » (1990) in *Cités*, n°33.

Lacocque A., Ricœur P., *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.

Autres publications

Bochet I., *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2004.

Dosse F., *Paul Ricœur – Les sens d'une vie*, La Découverte, 1997.

Hache E. (sous la direction de), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, 2014.

Heidegger M., *Être et temps*, Éditions Gallimard, 1986 (or. 1927).

Heidegger M., *Essais et conférences*, Éditions Gallimard, 1958.

Kerlan A., Simard D. (sous la dir.), *Paul Ricœur et la question éducative*, Presses de l'Université de Laval, 2011.

Levi-Strauss C., « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme », *Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250^e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau*, 1962.

Lévinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972.

Pascal B., *Œuvres complètes*, Seuil, 1963.

Prouteau F., *Former..., oui mais dans quel sens ?*, Harmattan, 2006.

Prouteau F., "Éduquer à la responsabilité en Anthropocène à la lumière de Paul Ricoeur", pp. 59-72 in Wallenhorst N., Pierron J.-Ph. (Sous la dir.), *Éduquer en Anthropocène*, Ed. Le Bord de l'eau, 2019.

Prouteau F., "L'individu dans la cité : réflexion sur la citoyenneté selon Paul Ricoeur" in Wallenhorst N., Mutabazi E. (Sous la dir.), *Le temps de la citoyenneté*, Ed. Le Bord de l'eau, 2020 (à paraître).

Rousseau J.-J., *Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier - Flammarion, 1966.

Schmitt E.-E., *La Nuit de feu*, Albin Michel, 2015.

Schlanger J., *La vocation*, Paris, Seuil, 1997.

Théobald Ch., *Vous avez dit vocation ?*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2001.