Document generated on 06/05/2025 11:31 p.m.

Laval théologique et philosophique

RICŒUR, Paul, *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*

Daniel Desroches

Volume 54, Number 3, octobre 1998

De la libération. Philosophies et théologies de la libération

URI: https://id.erudit.org/iderudit/401203ar
DOI: https://doi.org/10.7202/401203ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

Explore this journal

Cite this review

Desroches, D. (1998). Review of [RICŒUR, Paul, *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*]. *Laval théologique et philosophique*, *54*(3), 637–641. https://doi.org/10.7202/401203ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1998

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

le rapport entre son questionnement philosophique et l'acceptation du fait de la création : « Dès l'instant où je questionne de manière philosophique, j'ai affaire à l'instant même formellement avec l'insondabilité et l'incompréhensibilité : *car* il appartient à la nature de cette question de penser les racines des choses, c'est-à-dire d'avancer au sein de la dimension originelle, au sein de la dimension d'être conçu et d'être pro-jeté, en d'autres mots : d'être créé » (*Unaustrinkbares Licht*, p. 76 ; voir aussi *Werke*, t. IV, p. 223 et suiv., 325 et suiv., 374 et suiv.). Pieper reste fidèle à cette intuition première de la création tout au long de son questionnement philosophique et essaie d'en faire ressortir les conséquences ultimes lorsque appliquée à des sujets de réflexions précis, tels que par exemple les notions de péché et de mort. Il développe celle-là dans *Über den Begriff der Sünde* (1977) en se référant aussi bien à la pensée contemporaine qu'à la tradition des Anciens. Il souligne la profonde liberté humaine et la nécessité à choisir entre « la réalisation personnelle comme un dévouement à Dieu, c'est-à-dire dans l'acceptation de sa propre condition de créature, et l'essai d'une réalisation personnelle sur la base d'une négation ou d'une ignorance du fait d'être une créature » (p. 253). Il discute de la mort dans *Tod und Unsterblichkeit* (1968) en questionnant la possibilité d'une phénoménologie de la mort et le défi épicurien du « rien de la mort », comme aussi en considérant attentivement les positions des penseurs matérialistes de tous les temps et des défenseurs de l'incorruptibilité de l'esprit pour qui celle-ci lui appartient par nature (niant ainsi la dure réalité de la mort, car elle n'affecte pas la personne). Pieper examine aussi le défi lancé par Cullmann, et largement repris par la pensée protestante contemporaine, pour qui la mort est totale et absolue tout en étant simultanément accompagnée de la résurrection.

Dans son souci anthropologique d'octroyer la juste place à l'individu eu égard à une certaine interprétation de la communauté qui tend à le réduire à un simple mécanisme, Pieper propose de saisir les règles de jeu de la communauté, de la société et de l'organisation comme des normes de comportements significatifs et pleines de sens et de les transformer en une réalité vécue. Il développe ces idées dans la révision complète d'un ouvrage composé en 1933 et intitulé *Grundformen sozialer Spielregeln*, écrit qui s'inscrit dans sa courte et fructueuse période de travaux sociologiques et de doctrine sociale de l'Église qui furent censurés dès 1934 par le régime en place. S'élevant contre une surévaluation romantique de la notion de la communauté proposée par le célèbre sociologue allemand Ferdinand Toennies, Pieper propose une fondation des trois concepts de la communauté, de la société et de l'organisation. Il y montre que l'exigence d'une éducation à une vie commune doit être libérée de considérations simplistes — telle que « la transformation de la société en une communauté » — et fondée sur un jugement différencié qui soutient l'existence de plusieurs formes fondamentales légitimes de cohabitation et de diverses manières d'être « correct » et « juste » à l'égard de ses prochains.

Bernard SCHUMACHER
Université de Fribourg, Suisse

Paul RICŒUR, **La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.** Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1995, 289 pages ; Paul RICŒUR, **Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle.** Paris, Éditions Esprit (coll. « Philosophie »), 1995, 117 pages.

S'il n'est guère nécessaire de présenter ici Paul Ricœur, en revanche ses deux textes biographiques récents méritent à coup sûr d'être annoncés. Deux raisons motivent pareille initiative. Il faut d'abord rappeler que l'œuvre de Ricœur n'a pas donné lieu aux éclaircissements attendus, comme ce fut le cas par exemple pour les philosophes français Lévinas et Derrida. En effet, la réception inégale réservée à cette pensée confirmerait la pertinence d'une réflexion explicative de l'auteur sur

son propre parcours. Quant à la seconde raison, elle nous est fournie par ces livres eux-mêmes puisqu'ils tâchent justement de présenter Ricœur à un auditoire étendu.

Dans *La Critique et la Conviction*, Ricœur marque son intention d'entrée de jeu : « Je veux me risquer une fois dans ma vie à ce que, précisément, permet le dialogue, c'est-à-dire une parole moins contrôlée » (p. 9). Le titre de l'entretien renvoie ainsi à la bipolarité constitutive des travaux de l'auteur : « Il est vrai toutefois que ma principale préoccupation était plutôt d'ordre personnel : comment résoudre les contradictions créées par ma situation à la croisée de deux courants de pensée qui ne se concilient pas : la critique philosophique et l'herméneutique religieuse » (p. 49).

De Valence à Nanterre, le plus abondant des huit chapitres, se présente comme un historique du cheminement personnel et intellectuel du « jeune Ricœur ». Si l'on rencontre des anecdotes savoureuses, c'est bien plutôt les blessures laissées par les impondérables de l'Histoire qui rythment cette section. Outre la sensibilité politique de Ricœur, trois points ont retenu notre attention. En premier lieu, l'écart maintes fois affirmé entre les domaines du religieux et du philosophique (p. 10, 16-17 et 49), ce qui n'est pas sans rendre le titre à la fois paradoxal et révélateur. En second lieu, la dette à l'endroit de Gabriel Marcel ne serait pas à situer par rapport à des thèmes, mais plutôt une maxime qui aura des répercussions plus tard : « oser tenter de faire de la philosophie, et le faire dans une situation polémique assumée » (p. 42). Notons que les précisions apportées par l'ex-doyen de Nanterre sur sa démission controversée, à la suite des « événements » de mai 68, sont très éclairantes. Sur le thème *France et États-Unis : deux histoires incomparables*, l'enseignement à l'étranger est discuté en deux temps : d'abord à l'aide d'une comparaison entre les systèmes d'éducation français et américain, et ensuite par différentes réflexions sur la société américaine.

De la psychanalyse à la question du soi est sans contredit le chapitre le plus philosophique de tout l'entretien. Embrassant pas moins de trente ans en quarante pages, cette section expose chronologiquement les travaux de Ricœur de l'*Essai sur Freud* (où le malentendu avec Lacan est dissipé) à *Soi-même comme un autre*. Si l'auteur se refuse à préciser le fil de son œuvre, car, objecte-t-il : « Vous me placez là sur le terrain des interprétations de soi, et la mienne ne vaut pas plus que celle d'un lecteur » (p. 125), néanmoins la cohérence offerte par la question du sujet (p. 120-123, et surtout p. 126, 137 et suiv.) ne saurait tromper la vigilance du lecteur. En outre, on ne regrettera pas le nombre de pages consacrées à l'architecture de *Temps et Récit* ni les précisions apportées à la notion d'« identité narrative » qui permet de passer à *Soi-même comme un autre*. Quant au quatrième chapitre, *Politique et Totalitarisme*, il donne l'occasion de revoir le sens du « paradoxe politique » (la rationalité implique comme revers une violence fondatrice) qui avait été formulée au milieu des années cinquante. La thèse que défend ici Ricœur est l'irréductibilité du politique parmi les différentes sphères d'appartenance : le pouvoir issu de l'élection « est hétérogène par rapport à tous les autres biens à distribuer : car c'est finalement la souveraineté, c'est-à-dire ce qui est suprême dans l'ordre ultime de la décision » (p. 149).

Les deux chapitres suivants sont concis. *Devoir de mémoire et devoir de justice* (où les éléments composant le titre du chapitre auraient dû être intervertis) se borne d'abord à définir le « cercle de la philosophie du droit » tel que thématisé depuis peu par Ricœur (cf. *Le Juste*, Esprit, 1995). Examinant par la suite le devoir de mémoire indispensable à la nouvelle Europe, nous ne signalerons ici que le recoupement de cette question avec le thème abordé à la fin du chapitre quatre sur le totalitarisme. Au sujet des quelques pages sur l'*Éducation et la laïcité*, où la place restreinte de la lecture biblique dans la culture occidentale est tout simplement déplorée, Ricœur propose une éducation à la discussion ; ce qui faciliterait peut-être l'intégration des diverses communautés religieuses au sein du système scolaire français.

Avec un avant-dernier chapitre si généreux, *Lectures et méditations bibliques*, le lecteur attentif à la proximité du discours religieux dans l'œuvre de Ricœur est servi à souhait. Distinguant d'abord trois niveaux de lecture (descriptive, philologique et confessionnelle), l'exégète donne ensuite une idée des raisons qui lui permettent de s'aventurer aux « frontières de la philosophie » (voir au Seuil en 1994 : *Lectures 3* de RICŒUR ; et le livre de O. MONGIN, *Paul Ricœur*, p. 203-254). Il faut ajouter ici qu'en ces belles pages l'auteur se montre d'une grande simplicité face à des questions qui l'amèneront notamment à exposer sa connaissance remarquable des textes sacrés. Des thèmes discutés, relevons à tout le moins les suivants : le sens de la Révélation, la signification du passage Ex 3,14, l'herméneutique biblique, la sécularisation sociale et la mort. Si Ricœur n'a pas vraiment écrit sur l'art, le huitième chapitre, sur l'*Expérience esthétique*, ne pourra combler cette lacune qu'en partie. Très brefs, ses propos sur l'esthétique s'attachent surtout à la peinture. On y dégagera notamment le sens de l'art qui se compare à celui d'une métaphore : « l'œuvre d'art met à nu des propriétés du langage qui, autrement, resteraient invisibles et inexplorées » (p. 259). En outre, la relation « paradoxale » entre la singularité et l'universalité de l'expérience artistique occupe une place privilégiée. En effet, reprenant une conception qui date du recueil d'articles *Histoire et Vérité* (1955), Ricœur conçoit l'universalité, voire l'incommensurabilité de l'œuvre comme l'adéquation d'une question singulière à laquelle l'artiste a répondu adéquatement sous la forme d'une réponse unique.

Cet ouvrage contient, outre une bibliographie sommaire, un nombre considérable de notes (sur des œuvres et des auteurs abordés le long du parcours) regroupées à la fin du livre par les rédacteurs actuels de la *Revue de métaphysique et de morale*. D'une lecture limpide et agréable, on recommandera *La Critique et la Conviction* à quiconque désire connaître le parcours singulier de ce philosophe toujours vivant. Les entretiens se sont déroulés en 1994 et en 1995. Paul Ricœur a relu et révisé lui-même le texte avant de lancer l'impression.

*

* *

Peu de philosophes se sont prêtés volontiers à l'autobiographie ; avec Gadamer (cf. *Années d'apprentissage*, Paris, Critérion, 1992), Ricœur a relevé ce défi tout en cernant, dès le départ, les limites imposées à ce genre d'entreprise. *Réflexion faite* se compose en fait de deux écrits de circonstance : un essai, livré à la demande de la prestigieuse collection *The Library of Living Philosophers*, et un article savant, qui a paru dans le numéro du centenaire de la *Revue de métaphysique et de morale*.

Cet essai d'auto-compréhension, où l'accent est placé sur le développement d'un travail philosophique, ne favorise guère la recension puisqu'il se donne d'une seule pièce, n'étant pas divisé. Pour cette raison, nous aborderons ici quatre points, qui, faute d'apparaître clairement dans les livres de Ricœur, jettent dès lors un éclairage nouveau sur son œuvre philosophique et l'interprétation de celle-ci.

On notera que le *Volontaire* (*Philosophie de la volonté*, tome 1, Paris, Aubier, 1950) aura joué un rôle clé dans le chemin de pensée du jeune Ricœur. En effet, la formule utilisée en conclusion, « vouloir n'est pas créer », allait préfigurer l'abandon du grand projet de jeunesse, devant s'achever en une réconciliation de l'être à la Transcendance par une poétique. Alors que certains attendent encore la poétique, cet élément joue donc un rôle indéniable sur l'unité de l'œuvre, car Ricœur affirme : « [l]a poétique de la Transcendance, je ne l'ai jamais écrite, si l'on entend sous ce titre quelque chose comme une philosophie de la religion [...]. C'est donc dans mes exercices d'exégèse

biblique qu'il faut chercher une réflexion sur le statut du sujet convoqué et appelé au dépouillement de soi » (p. 26).

Notre second point porte sur le sens de la critique du *Cogito*. Ici l'essai permet de comprendre comment, de l'influence laissée par R. Dalbiez à la réception française de l'intentionnalité chez Husserl, en passant du structuralisme linguistique au projet herméneutique, s'est élaborée une pensée qui refuse la transparence et la prétention à l'immédiateté du *Cogito*. À cet idéalisme réflexif, Ricœur oppose d'une part un détour par « les signes et les œuvres déployés dans le monde de la culture » (p. 34), et d'autre part un passage par le point de vue objectif et systématique des sciences des signes (p. 39). Dès lors, c'est le statut même de la compréhension de soi qui est en jeu dans le processus nécessaire des médiations longues, dont une herméneutique des textes : « Alors j'échange le moi, maître de lui-même, contre le soi, disciple du texte », allait dire Ricœur en préfigurant dès 1975 *Soi-même comme un autre* (p. 57).

Ceci introduit notre troisième considération : l'allégeance au *linguistic turn* qui permit la séquence allant du *Conflit des interprétations* à *Temps et Récit*. L'« enjeu de la polémique avec le structuralisme, d'écrire Ricœur, n'était donc pas le destin du sujet [...]. Le discours était plutôt le lieu d'intersection de trois problématiques : celle de la médiation par l'empire objectif des signes, mais aussi celle de la reconnaissance d'autrui impliquée dans l'acte de l'interlocution, enfin [celle] du rapport au monde et à l'être impliquée par la visée référentielle » (p. 41).

Il importe en terminant d'attirer l'attention sur le projet herméneutique tel qu'il se donne à comprendre ici. S'enracinant d'abord dans une lecture des symboles, où le déchiffrement des « expressions à double sens » caractérise la première définition de l'herméneutique chez Ricœur (p. 31), il s'étend ensuite, dans l'*Essai sur Freud* et le *Conflit des interprétations*, aux interprétations amplifiante et réductrice de sens. De cette période date une phase féconde en herméneutique biblique puis, après la vague structuraliste, l'attrait pour le texte court et l'innovation sémantique, à savoir la métaphore. Ensuite, selon Ricœur : « La dialectique entre expliquer et comprendre, déployée au niveau du texte en tant qu'unité plus grande que la phrase, devenait la grande affaire de l'interprétation et constituait l'enjeu et le thème de l'herméneutique » (p. 49). D'où se dégagera une méditation sur le temps à travers le récit, à la façon d'une nouvelle extension du texte à la narrativité : on reconnaît ici *Temps et Récit*. Quant aux conséquences dernières, elles seront à chercher du côté d'un retour au sujet avec l'herméneutique du soi de *Soi-même comme un autre*.

La seconde partie de *Réflexion faite* ne saurait se résumer aisément. Il s'agit d'un article savant où Ricœur tâche de montrer, cent ans après la fondation de la revue dont il occupe la direction, comment la revue assume encore son titre, c'est-à-dire le passage de la métaphysique à la morale. Désirant allonger le chemin emprunté par Ravaisson en 1894, Ricœur se propose plutôt d'expliciter par une double stratégie le sens qu'il donne à la fonction « méta » de métaphysique, puis de détailler, à partir de ses recherches récentes (notamment *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1994), le passage d'une ontologie de l'action, qui intègre les grands genres du même et de l'autre, à une triple ouverture morale. Au terme de l'enquête, « trois médiateurs entre métaphysique et morale ont pu être reconnus : l'estime adressée à l'homme capable, la promesse effectivement tenue, la conviction intime inséparable de sa modalité altruiste, l'équité » (p. 115).

Cet ouvrage sera utile à un public éclairé sur le plan philosophique. On regrettera certes l'absence de renvois précis aux textes de Ricœur et les quelques erreurs de date. Mais puisqu'il est agrémenté d'une mise en contexte qui permet un repérage historique facile, *Réflexion faite* constitue à l'évidence un excellent résumé de la pensée de l'auteur. Il s'agit, en somme, d'une pièce à con-

viction pertinente pour situer Ricœur dans l'horizon philosophique contemporain. Finalement, nous ne saurions dire s'il réussit à combler le vide qui existe actuellement dans la littérature secondaire.

Daniel Desroches
Université Laval, Québec

Julien RIES, dir., **Traité d'anthropologie du sacré.** Vol. 2, **L'homme indo-européen et le sacré.** Aix-en-Provence, Édisud, 1995, 302 pages.

Après un premier volume sur *Les Origines et le Problème de l'*homo religiosus, publié chez Desclée en 1992 (voir mon compte rendu dans LTP 49, 3 [octobre 1993], p. 480-481), paraît enfin ce deuxième volume du *Traité d'anthropologie du sacré* paru d'abord en italien en 1989. Il contient six parties : I. Les caractéristiques générales du monde indo-européen et le sacré (Régis Boyer, « Le monde indo-européen ») ; II. L'Inde (Jean Varenne, « L'Inde et le sacré. Une anthologie » ; Michel Delahoutre, « Sacré et esthétique dans l'art de l'Inde ») ; III. L'Iran antique (Gherardo Gnoli, « L'Iran ancien et le zoroastrisme ») ; IV. Le monde celtique (Enrico Campanile, « Aspects du sacré dans la vie personnelle et sociale des Celtes ») ; V. Les Germains et les Scandinaves (Régis Boyer, « Le sacré chez les Germains et les Scandinaves ») ; et VI. Les Slaves et les Baltes (Régis Boyer, « L'homme et le sacré chez les Slaves » ; Marija Gimbutas, « La religion des Baltes »). Ces six grands chapitres sont encadrés par un avant-propos (p. 11-15) et une sorte de bilan scientifique (p. 277-289) écrits par le maître d'œuvre de cette somme, le professeur Julien Ries.

Plane au-dessus de ce volume 2 le fantôme de Georges Dumézil, dont l'idéologie fonctionnelle a révolutionné la façon d'aborder les religions indo-européennes. On fait allusion çà et là à cette idéologie tripartite (voir surtout p. 21-23, 74-76, 130, 159, 188-190, 222-224), parfois avec enthousiasme, mais dans l'ensemble sans généralisation hâtive et avec toute la prudence qui s'impose.

Chaque contribution constitue une synthèse soignée de la façon dont s'articulent les catégories du sacré dans les aires culturelles abordées. Le traitement est concis et souvent original. Je note en particulier la présentation qu'offre Jean Varenne de l'hindouisme traditionnel qui met en évidence le rôle de la famille. « Que l'Hindouisme soit fondé sur la seule tradition, et non sur la prédication d'un prophète entraîne l'impossibilité de la constitution d'une "Église" sous quelque forme que ce soit. D'une part parce que la tradition, en Inde, est familiale, ce qui réduit les dimensions de la communauté des fidèles au seul cercle parental, lequel, même si on l'élargit aux collatéraux, ne peut dépasser le chiffre d'une centaine d'individus ; et, d'autre part, parce que cette fragmentation exclut, par définition, la possibilité d'une autorité suprême, même collégiale. » Michel Delahoutre présente les linéaments d'une expérience indienne du sacré fondée non plus sur la parole, mais sur les formes du divin, et montre comment s'est constituée une esthétique sacrée. Par-delà la belle contribution de G. Gnoli sur le zoroastrisme, on remarquera une longue et précieuse bibliographie commentée qui permettra au lecteur de s'orienter dans le dédale des travaux modernes portant sur cette tradition (p. 145-152).

Des contributions portant sur les mondes celte, germanique et scandinave, slave et balte, je retiens que tous ces mondes religieux indo-européens posent des problèmes de méthodologie très particuliers. Même si bien des auteurs à la mode sont convaincus de pouvoir percer les secrets de ces paganismes antiques, il reste que la plus grande partie de ces religions nous est connue à travers des réinterprétations chrétiennes. E. Campanile remarque explicitement que nous ne savons que bien peu de choses de l'attitude des Celtes vis-à-vis du sacré et que ce qu'il est possible d'en tirer ne doit pas être confondu avec un savoir récent qui provient d'une « renaissance » celte « qui n'a rien de naïf ni de populaire » et dont les reconstitutions servent plutôt « à la gratification personnelle des