

François Dosse

Paul Ricoeur

Les sens d'une vie
(1913-2005)

CHAPITRES ANNEXÉS



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Sommaire

ANNEXES À LA PARTIE III

- 1. Le triomphe de l'existentialisme sartrien 5
- 2. Une voie phénoménologique inspirée par Merleau-Ponty 13

ANNEXE À LA PARTIE IV

- 1. L'introducteur de Husserl 21

ANNEXES À LA PARTIE V

- 1. *Esprit* après le tournant de 1958 33
- 2. Massy-Palaiseau sous le charme de Louis-Simon 41

ANNEXES À LA PARTIE VI

- 1. La confrontation avec le marxisme althussérisé 53
- 2. La démythologisation chez les catholiques 63
- 3. La démythologisation chez les protestants 73
- 4. Un heideggérianisme bien tempéré 85

ANNEXE À LA PARTIE VII

- 1. Leuven-Paris : les archives Husserl 93

ANNEXE À LA PARTIE VIII

- 1. *Temps et Récit* en débat 103

ANNEXES À LA PARTIE IX

- 1. Le plus court chemin de soi à soi passe aussi par l'étranger 113
- 2. La référence du tournant pragmatique et interprétatif
des sciences humaines 127

A.III.1

Le triomphe de l'existentialisme sartrien

Pendant que Ricœur savoure le calme propice à l'élaboration de sa thèse au Chambon-sur-Lignon, Jean-Paul Sartre devient l'étoile triomphante de la philosophie : son influence dépasse de très loin le seul milieu des philosophes professionnels. À la faveur de l'engouement dont il bénéficie, il innove en faisant descendre la philosophie dans la rue, dans les cafés. L'existentialisme devient l'expression d'une soif de vivre après les longues années noires de la guerre. Comme l'écrit Simone de Beauvoir, l'existentialisme est sur toutes les bouches en l'automne 1945. Sa simple évocation attire les foules et les bousculades.

L'annonce de la conférence de Sartre « L'existentialisme est un humanisme » le 29 octobre 1945, organisée par le club Maintenant, provoque quasiment une émeute. Le guichet d'entrée est réduit à néant par une foule compacte qui se bouscule pour prendre place. Sartre arrive seul par le métro et croit à une manifestation d'hostilité des communistes, car le « parti des 75 000 fusillés » n'apprécie guère ses orientations philosophiques qualifiées de « bourgeoises ». Le début de sa conférence est d'ailleurs destiné à leur répondre. Mais Sartre se trompe ; ce sont ses fans qui sont venus fêter le nouveau maître des temps modernes, avides d'apprendre de la bouche du maître ce qu'est l'existentialisme : un mode de vie ? une philosophie ? la mode de Saint-Germain-des-Prés ?

La presse se fait l'écho amplifié de cet événement culturel sans précédent qui voit un philosophe provoquer à Paris « quinze évanouissements », « trente sièges défoncés ». Une star est née : « La conférence du club Maintenant devint rétrospectivement le *must* suprême de l'année 1945¹ », immortalisé peu après par Boris Vian dans *L'Écume des jours*

1. Annie COHEN-SOLAL, *Sartre*, Gallimard, Paris, 1985, p. 331.

dans la scène où « Jean-Sol Partre, ouvrant la route à coups de hache », progresse lentement vers l'estrade.

Sartre, néophyte sur la scène intellectuelle en cet après-guerre, incarne le désir de coupure absolue tant avec l'avant-guerre et ses compromissions coupables qu'avec les horreurs de la guerre. Il devient le maître à penser d'une France livrée à elle-même : « Sartre qui n'a (malgré son désir) été ni l'homme de la Résistance ni celui de la Libération est l'homme de la fin de la guerre ². » Il exprime alors ce besoin radical de recommencement, de renaissance, d'une France qui veut rompre avec son passé : « Dieu est mort, les droits imprescriptibles et sacrés sont morts, la guerre est morte, avec elle ont disparu les justifications et les alibis qu'elle offrait aux âmes faibles ³. »

La rumeur se répand vite : un phénomène est né, l'existentialisme, il a son gourou, ses avocats et ses détracteurs. Certains exégètes en proposent une version commerciale pour achever de convaincre un public d'avance séduit. Ainsi, Christine Cronan publie en 1948 un *Petit Catéchisme de l'existentialisme pour les profanes*, qui en fait une nouvelle religion. Mais quelle est donc cette philosophie qui sort du silence de la nuit ? La thèse de la philosophie sartrienne est de démontrer que « l'existence précède l'essence ». Sartre se fait, avec l'existentialisme, l'introduit du programme phénoménologique, celui de Husserl, dont il découvre l'œuvre dès 1933 lorsqu'il séjourne à Berlin. Mais il ajoute aux thèses husserliennes, à partir de 1939, comme l'attestent les *Carnets de la drôle de guerre*, les thèses de Heidegger. Mélange d'ontologie heideggerienne et de phénoménologie husserlienne, *L'Être et le Néant* propose une version singulière, propre à Sartre, qui donne au néant un statut prévalent. C'est à partir de cette néantisation que la liberté peut prendre forme. Le premier principe de l'existentialisme est d'affirmer qu'il n'y a pas de nature humaine, que le propre de l'homme est de n'en pas avoir, contrairement au coupe-papier déterminé par ses propriétés, par son essence. À partir de ce postulat l'homme devient pleinement responsable de ce qu'il est : « L'homme est condamné à être libre ⁴. » D'où sans doute l'audience exceptionnelle de cette philosophie : le climat de la Libération crée une situation de symbiose tout à fait exceptionnelle entre la liberté retrouvée de la France et la vision sartrienne de la liberté.

L'ontologie sartrienne oppose deux régions de l'être : l'« être-pour-soi » de la conscience humaine préréflexive et l'« être-en-soi » opaque à

2. Paul THIBAUD, « Jean-Paul Sartre : un magistère ? », *Esprit*, juillet-août 1980, repris dans *Traversées du XX^e siècle*, La Découverte, Paris, 1988, p. 163.

3. Jean-Paul SARTRE, « La fin de la guerre », *Situations III*, Gallimard, Paris, 1949, cité par Paul THIBAUD, art. cité, p. 164.

4. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 37.

lui-même. Le tragique de l'homme se situe pour lui dans cette tentation constante de réduire l'« être-pour-soi » à l'« être-en-soi », à ce qu'il est. La sortie de cette tension se trouve pour Sartre dans le pouvoir de rupture qu'est le néant : « Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté⁵. » C'est donc une philosophie de la liberté que déploie Sartre. Il explique le faible usage que l'homme en fait par l'ampleur de la mauvaise foi. Le personnage du garçon de café au geste vif, incliné avec empressement et sollicitude vers la table des consommateurs, est devenu légendaire. À quoi joue-t-il ? se demande Sartre : « Il joue à être garçon de café. » Son être échappe à son état et cette inadéquation le contraint d'autant plus à correspondre à sa fonction. Le garçon de café va très vite devenir la figure éponyme de la mauvaise foi qui est au cœur de la philosophie sartrienne telle qu'elle se donne à lire dans *L'Être et le Néant*, paru en 1943, mais qui marque surtout l'année 1945.

L'existentialisme se veut un humanisme chez Sartre. Le sens qu'il donne à l'humanisme est que l'homme est constamment hors de lui-même et n'existe qu'en se projetant hors de lui pour rejoindre un univers humain. C'est cette relation transcendante dans laquelle l'homme sort de son enfermement en lui-même qui définit l'« humanisme existentialiste ». Heidegger, dont Sartre dit que son influence fut providentielle, ne reconnaît cependant pas en Sartre un disciple et, dès 1946, il envoie à Jean Beaufret sa *Lettre sur l'humanisme*, dans laquelle il récuse l'interprétation humaniste de sa pensée que développe Sartre. Loin d'être une simple mécompréhension, il y a là véritable « désaccord de fond » entre les deux projets philosophiques. Sartre se refuse à déporter la question de l'« origine du néant » hors de la réalité humaine. D'un côté, Heidegger s'efforce de penser l'homme non plus comme sujet, mais comme *Dasein*⁶, de construire une archéologie du *cogito* dans laquelle l'homme se trouve décentré, assujéti à une histoire dont il n'est plus le sujet. De l'autre, Sartre poursuit le projet cartésien de penser à partir du *cogito* en remodelant la conception de la conscience dans un sens qui approfondit la thématique de la liberté du côté du sujet pratique.

Pour Sartre, l'existentialisme se divise selon deux grandes sources d'inspiration : la branche chrétienne représentée par Gabriel Marcel et Karl Jaspers, et « les existentialistes athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger, et aussi les existentialistes français et moi-même⁷ ». Pas plus ce mode de

5. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 59.

6. *Dasein* ou « être-là » : avant Heidegger, on traduit cette notion par « existence » et on l'oppose à nécessité ou possibilité. Avec Heidegger, la notion signifie le moment d'ouverture constitutif de l'homme, dans son rapport immédiat aux choses, évoquant une rupture avec l'idée métaphysique d'une opposition entre un sujet (la conscience) et un objet (le monde).

clivage que la déclaration péremptoire de Sartre selon laquelle « Dieu n'existe pas ⁸ » ne peuvent entraîner l'adhésion de Ricœur. Ses réserves à l'égard des thèses sartriennes sont de divers ordres. Il ne partage pas sa valorisation du néant situé du côté de l'humain. Ensuite, Ricœur, pratiquant une sorte d'agnosticisme philosophique, délimitant ce qui relève du registre philosophique et du registre théologique, supporte mal les intrusions d'athéisme militant dans l'argumentation philosophique de Sartre. Enfin, il se sent assez étranger à une argumentation sartrienne souvent plus littéraire que conceptuelle. Cependant, sur le moment, Ricœur est trop occupé à la réalisation de sa propre thèse pour se consacrer à un travail critique des thèses sartriennes ; en outre, s'il est attiré par les confrontations théoriques, il n'a pas de goût particulier pour les polémiques frontales. Il faut donc attendre dix ans après la publication du fameux *L'existentialisme est un humanisme* pour qu'il expose, une fois la mode retombée, les divergences de fond qui l'opposent à Sartre ⁹.

La réponse à l'hypostase des actes néantisants assimilés au néant chez Sartre s'appuie sur la reprise de l'« affirmation originaire », qui repose, selon Jean Nabert, au cœur même de la dénégation : « La dénégation n'est jamais que l'envers d'une affirmation plus originaire ¹⁰. » Pour Sartre, la caractéristique ontologique de l'être humain se situe dans un néant où s'enracine la liberté et qui échappe donc à tout déterminisme : « La liberté, c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son propre néant ¹¹. » La liberté se trouve donc coupée de toute historicité, de toute forme d'identité. Ricœur se demande si un refus peut être sa propre origine à lui-même : « Une négation peut-elle commencer de soi ¹² ? » La traversée de l'acte néantisant à partir de la finitude de l'existence n'est pas réfutée par Ricœur, mais reprise par lui de manière à la dépasser. La réflexion philosophique doit alors s'appuyer sur le noyau d'affirmation que contient l'acte d'arrachement au donné, l'acte de refus, de désengluement. À cet égard, Ricœur récuse l'alternative sartrienne entre la liberté-néant et l'être pétrifié dans l'essence : à ses yeux, cette perspective véhicule une conception volontairement réductrice et appauvrissante de l'être qui est assimilé au donné, à la chose. Une fois cette équation posée, il entend l'arracher à la réification grâce à la réaction de l'être confronté

7. Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, op. cit., p. 17.

8. *Ibid.*, p. 21.

9. Paul RICŒUR, « Négativité et affirmation originaire », *Aspects de la dialectique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1956, p. 101-124 ; repris dans *Histoire et Vérité*, Le Seuil, Paris, 1964, p. 336-360.

10. *Histoire et Vérité*, op. cit., p. 350.

11. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 66.

12. Paul RICŒUR, *Histoire et Vérité*, op. cit., p. 352.

à la néantisation et réalisant sa liberté en se constituant comme non-chose. À l'inverse, Ricœur préconise de poser la question de l'être dans son ouverture. La philosophie du néant lui apparaît comme une philosophie tronquée qui ne représente qu'un seul versant, la seule moitié d'ombre d'un acte total amputé de sa partie lumineuse sans laquelle l'acte même de négativité n'eût pas été possible. Cette dimension de lumière s'ouvre sur un agir, non sur un dégagement ou un arrachement, mais sur un engagement : « Sous la pression du négatif, des expériences en négatif, nous avons à reconquérir une notion de l'être qui soit *acte* plutôt que *forme*, affirmation vivante, puissante d'exister et de faire exister¹³. »

L'amitié entre Ricœur et Marcel ne peut que renforcer les préventions de Ricœur par rapport à Sartre. Les relations entre Sartre et Marcel sont dissymétriques : Sartre n'éprouve pas une particulière estime pour Marcel, alors que Marcel lui voue une réelle admiration. Il apprécie son talent, mais bien évidemment sur fond de désaccord. Marcel considère les positions de Sartre comme profondément nocives : « Dans l'après-guerre, on demandait à mon beau-père de faire conférence sur conférence sur Sartre et il disait : "Je me sens comme un commis voyageur en poudre antisartrique¹⁴." » Marcel et Ricœur se retrouvent donc du même côté pour contester la part de nihilisme contemporain dans la prévalence accordée au néant qui débouche sur le *rien ne vaut*.

Une faille essentielle leur paraît perceptible à l'intérieur du projet sartrien, et en affaiblit la portée, celle d'une éthique tout aussi impossible que dans le projet heideggerien, dans la mesure où le sujet ne peut exister que dans un arrachement solipsiste, c'est-à-dire au moyen d'une individuation absolutisée. Cette voie ne permet pas de penser autrui car, dit Sartre, « on se perd en se donnant¹⁵ ». Être, c'est *être avec* selon Marcel et Ricœur, alors que le fameux « l'enfer, c'est les autres¹⁶ » de Sartre fait fortune.

La perspective de Sartre est celle de l'exaltation d'un individualisme : « L'optique sartrienne est résolument individualiste¹⁷. » Il tourne ainsi le dos à toute forme de dialogique ou d'intersubjectivité. La conscience se constitue à partir d'une dialectique entre l'en-soi et le pour-soi, mais à l'écart d'autrui. La liberté de l'être, selon Sartre, ne se pense pas avec les autres, grâce à un détour vers l'autre, mais comme un dégagement de l'emprise des autres. C'est en ce sens que, par-delà la controverse entre Heidegger et Sartre, leurs points de vue se rejoignent dans la référence à

13. Paul Ricœur, *ibid.*, p. 360.

14. Anne Marcel, entretien avec l'auteur.

15. Jean-Paul SARTRE, cité par Alain RENAUT, *Sartre, le dernier philosophe*, Grasset, Paris, 1993, p. 226.

16. Jean-Paul SARTRE, *Huis clos*, Gallimard, Paris, 1944.

17. Alain RENAUT, *Sartre, le dernier philosophe, op. cit.*, p. 212.

des figures évanouissantes du sujet qui ne laissent pas de place à la dimension éthique¹⁸. Sartre tente à ce niveau une coupure, qui se veut aussi radicale que celle de Heidegger, avec la démarche réflexive. La conscience échappe à se saisir elle-même, et doit donc passer par autrui, non pour se réaliser, mais pour faire l'expérience d'un arrachement constitutif de sa liberté : « Il ne s'agit pas là d'une métaphysique de la présence, mais d'une ontologie du manque¹⁹. » Dans cette mesure, et contrairement à l'image usuelle d'un Sartre porté par l'exaltation d'un sujet divinisé, on pourrait considérer son horizon comme celui d'une fuite incessante animée par l'absolutisation de l'absence, du néant, d'une pensée du dehors. Cette aspiration par le néant n'est pourtant pas l'être-pour-la-mort de Heidegger, car la mort ne peut donner sens à des projets qu'elle néantise ; elle « tombe d'un coup dans l'absurde²⁰ ». Le néant affecte toute médiation avec autrui.

Quant au *cogito* chez Sartre, il porte la marque d'une présence à soi toujours décalée, fissurée par la mauvaise foi, marquée par une part d'absence à soi. Cet horizon aporétique donnant à la mauvaise foi une position centrale, Sartre reste à l'écart de ce qu'apportent les sciences sociales en plein essor dans la compréhension de la relation entre le Même et l'Autre, et notamment l'anthropologie et la sémiologie. Cette clôture face à l'essor des sciences sociales condamne de manière précoce le projet sartrien, alors même que le travail de Merleau-Ponty va servir de passerelle entre la philosophie et le défi posé par la question de l'inconscient individuel et des pratiques sociales.

Par ailleurs, le théâtre devient pour Sartre un lieu privilégié d'expression de ses positions philosophiques. Au début des années cinquante, le grand événement théâtral est assuré par la représentation de sa pièce, *Le Diable et le Bon Dieu*, qui tient l'affiche de juin 1951 à mars 1952 sans interruption. Louis Jouvet réalise à cette occasion sa dernière mise en scène. Malgré le plébiscite du public, le climat est loin d'être consensuel autour d'une pièce qui sent le soufre. Le héros Goetz veut choisir en toute liberté le Mal, le Diable, mais il en mesure vite la bouffonnerie. Il se tourne alors vers le Bien, le Bon Dieu, sur les conseils d'un prêtre, Heinrich, mais il n'en retire qu'un sentiment dérisoire de comédie, d'imposture. L'intrigue se situe dans une Allemagne de la Renaissance déchirée par la guerre sociale. Les choix du héros, sans nécessité, coupés des enjeux de son siècle, apparaissent totalement factices. Après avoir mesuré son incapacité à

18. Voir Alain RENAULT, « L'éthique impossible » *Sartre, le dernier philosophe*, *op. cit.*, p. 153-233.

19. Joël ROMAN, « Éloge de l'existentialisme français », *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, centre G.-Pompidou, Paris, 1989, p. 139.

20. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 624.

trouver un sens dans le Mal comme dans le Bien, Goetz renonce à Dieu, proclame son athéisme et se jette dans la *praxis*, par son engagement auprès des paysans révoltés contre la noblesse. Le héros renonce donc à sa quête d'absolu et affirme : « Dieu est mort... il n'y a que les hommes. » Dans ce début des années cinquante, en pleine guerre froide, dans un monde bipolaire, le message est clair et situe Sartre du côté de l'« horizon indépassable » qu'est pour lui le marxisme et de ce qui l'incarne alors, le compagnonnage avec le mouvement communiste, après l'échec du RDR²¹. L'accueil de certains critiques est particulièrement violent : « On attaqua le “blasphème dérisoire”, Mauriac ironisa sur “Sartre, l'athée providentiel”, Thierry Maulnier titra : “Y a pas de Bon Dieu”²². »

Ricœur n'a pas l'intention de hurler avec les loups, mais il profite de l'occasion pour énoncer ses réticences philosophiques à l'égard des positions sartriennes et consacre à la pièce un article dans *Esprit*. C'est en termes particulièrement forts qu'il exprime, contrairement à son habitude, ses émotions devant une pièce qui l'a blessé : « Je dois dire que certaines scènes m'ont été presque insupportables », par leur outrance jugée « inadmissible²³ ». Et pourtant, il n'en reste pas à cette première réaction de rejet. Il reprend la lecture de la pièce de Sartre, la lit et la relit pour en tirer le meilleur d'elle-même. Et il superpose à sa première impression celle d'une lecture qui déplace le problème central de la pièce : celui-ci lui semblait être celui de la foi, d'un noyau sain d'athéisme perverti par le masque d'une relation à Dieu dérisoire, mais derrière cette apparence se joue, selon Ricœur, une autre question, qui est celle de l'éthique et de la politique. La traversée de l'imposture devient alors le parcours nécessaire à l'émergence de la question éthique. La dramaturgie ne fait qu'illustrer la thèse philosophique de Sartre, selon laquelle la dimension divine aliène l'humanité de l'homme.

Ricœur accompagne Sartre dans sa démonstration lorsque son héros, Goetz, atteste l'équivoque de la foi et de la mauvaise foi : « Si la foi est la mauvaise foi consolidée, l'homme, en jetant le masque de la mauvaise foi, dépouille aussi l'existence – ou l'inexistence – du croyant²⁴. » En revanche, la mise en scène de cette coïncidence n'est pas sans faire souffrir, convient Ricœur, le spectateur qui, comme lui-même, « aspire à une autre ascèse de cette imposture dont la foi n'est jamais sûre de se distinguer²⁵ ».

21. RDR : Rassemblement démocratique révolutionnaire, créé en février 1948, dont le comité d'initiative est constitué de Jean-Paul Sartre, David Rousset, Paul Fraisse, Georges Altman, Daniel Bénédite, Jean Ferniot, Bernard Lefort, Charles Ronsac, Roger Stéphane, ainsi que de quatre parlementaires et six militants ouvriers syndicalistes.

22. Annie COHEN-SOLAL, *Sartre, op. cit.*, p. 416.

23. Paul RICŒUR, « Le Diable et le Bon Dieu », *Esprit*, novembre 1951, repris dans *Lectures 2, op. cit.*, p. 137.

24. *Lectures 2, op. cit.*, p. 148.

25. *Ibid.*

Sartre répondra à cet article de Ricœur par une lettre dans laquelle il le remercie pour son honnêteté : « Vous avez parfaitement vu qu'il y a deux sujets et toute l'ambiguïté de la pièce ; parfaitement compris que Goetz est un truqueur. Vous me semblez trop sévère pour Heinrich... Et puis je vous signale aussi que le passage de la mauvaise foi à la foi n'est pas opéré par *artifice*. Mon intention n'est pas *d'opérer* une substitution de termes pour duper le spectateur. Vous, chrétien, pouvez penser qu'*il y a* substitution de termes mais alors je vous demande de croire que j'en suis la dupe et non l'auteur. Ce ne sont que des détails, pour le reste, je suis d'accord sur tout²⁶. »

26. Jean-Paul Sartre, lettre à Paul Ricœur, non datée, archives du Fonds Paul Ricœur, IPT.

A.III.2

Une voie phénoménologique inspirée par Merleau-Ponty

En 1945 paraît un ouvrage majeur dont Ricœur perçoit tout de suite l'importance : la *Phénoménologie de la perception*, de Maurice Merleau-Ponty. Les thèses développées se trouvent être dans le prolongement direct de son propre cheminement philosophique, puisqu'il est en train de rédiger sa thèse sur le volontaire et achève la traduction des *Ideen I* de Husserl. La fécondité d'un travail d'ordre phénoménologique se trouve attestée pour lui par la force de la démonstration de Merleau-Ponty. Alors que Ricœur a des préventions à l'égard de Sartre, il a tout de suite la plus grande admiration pour Merleau-Ponty, qu'il rencontre d'ailleurs à plusieurs reprises entre 1945 et 1948 à Lyon, où il enseigne. Il le croise aussi à Leuven en consultant les archives Husserl. Au lendemain de sa soutenance de thèse, Ricœur se retrouve à ses côtés en avril 1951 au colloque international de phénoménologie organisé à Bruxelles par le père franciscain Van Breda, directeur des archives Husserl. Le choix de son sujet de thèse sur le volontaire précède la publication de l'ouvrage de Merleau-Ponty. La *Phénoménologie de la perception* permet à Ricœur de concevoir son travail comme le prolongement, sur le champ pratique, de l'étude phénoménologique. Merleau-Ponty a centré son étude sur la perception, sur l'intentionnalité, laissant place pour une étude de l'agir humain.

Ricœur retrouve avec la *Phénoménologie de la perception* son propre souci d'éviter les dichotomies appauvrissantes et de récuser notamment l'opposition entre sujet et objet au moyen de la traversée de l'expérience. C'est en effet la démonstration que réalise Merleau-Ponty : « Comprendre la subjectivité comme inhérence au monde ¹. » Il convient donc de repenser

1. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1976, p. 464.

la perception en train de se faire, son émergence débarrassée des théories fossilisées qui tendent à parasiter notre mode de connaissance. Merleau-Ponty montre que le sujet connaissant et l'objet connu co-naissent dans une dynamique endogène à l'être-au-monde. Ce travail s'inscrit dans le prolongement de la réduction eidétique de Husserl, de cette quête d'un sujet concret, vécu au travers d'un monde environnant qui n'est plus seulement existant, mais phénomène d'existence. Merleau-Ponty vise donc à « comprendre les rapports de la conscience et de la nature, de l'intérieur et de l'extérieur² ». Pour mener à bien son entreprise, il récuse les deux positions symétriques du réalisme et de l'idéalisme. La contestation de ce vieux débat philosophique lui permet de s'ouvrir à une dimension longtemps occultée qui est celle du corps, lieu médian où s'impriment à la fois la conscience et le monde ; il devient le lieu privilégié de l'interrogation philosophique et apparaît comme un « objet subjectif ».

La seconde innovation de Merleau-Ponty, et qui sera reprise à son compte par Ricœur, est le dialogue entrepris avec les sciences humaines, avec leurs recherches et leurs découvertes. Le renoncement à la coupure entre la philosophie et la connaissance empirique, positive, le fait de se situer sur le terrain même de celle-ci afin de mesurer en quoi elle s'en détache forment un mouvement qui deviendra constant chez Ricœur. Dans sa traversée de la *gestalt-theorie* (Koffka, Koehler, Goldstein...), Merleau-Ponty ouvre le chemin qu'empruntera Ricœur avec l'œuvre freudienne.

La *Phénoménologie de la perception* se donne pour objet de faire converger « les résultats de la psychologie contemporaine et la phénoménologie de Husserl³ ». L'opacité de l'expérience vécue dans son immédiateté oblige le philosophe à réaliser un détour par la psychologie, annonce le futur détour de Ricœur par la psychanalyse, et plus largement prélude à cette conviction que la vérité ne se donne pas dans un rapport de simultanéité, d'osmose, mais par une série graduée de médiations nécessitant les détours du philosophe.

À la base de l'interrogation de Merleau-Ponty on retrouve le *cogito* cartésien, même si le « je pense » se transforme avec le corps propre en « je peux » ; mais à la différence du mouvement heideggerien d'expropriation radicale de la présence à soi, « c'est par une habitation, une reprise inlassable des questions cartésiennes qu'une ontologie non cartésienne va être conquise⁴ ». L'énigme à élucider se situe du côté de la constitution du soi

2. *Ibid.*, p. 488.

3. Renaud BARBARAS, *Gradus philosophique*, Flammarion, coll. « G.F. », Paris, 1994, p. 515.

4. Maria VILLELA-PETIT, « Le tissu du réel », *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris, 1988, p. 91.

par la corporéité, dans cette manière singulière dont le corps propre déploie son être-au-monde. Ricœur découvre une autre dimension centrale pour lui : la communication, dont il avait déjà montré l'importance chez Gabriel Marcel et Karl Jaspers. L'analyse de la perception selon Merleau-Ponty permet de mieux comprendre l'expérience d'autrui, donc de mieux poser cette question de la communication. Elle se situe à l'articulation entre la conscience intime de soi et l'anonymat de la vie corporelle, qui en est la condition d'existence. Merleau-Ponty, prenant le corps comme partie de soi-même, vise à « incarner l'ipséité⁵ ». Cette visée philosophique le conduit à faire sienne une conception plus restrictive du *cogito* « comme possession ou pensée de soi plutôt que présence à soi⁶ ».

Dans la troisième et dernière partie de la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty s'éloigne de l'égologie transcendantale qu'il a découverte chez Husserl pour décentrer l'*ego* et ouvrir ainsi le moi vers l'autre : « La subjectivité n'est pas l'identité immobile avec soi : il lui est, comme au temps, essentiel, pour être subjectivité, de s'ouvrir à un Autre et de sortir de soi⁷. » C'est grâce à la perception que se réalise le rapport à autrui. Cette médiation qui valorise le rapport affirmatif à l'existence dans l'acte de la communication diffère radicalement du point de vue de Sartre qui privilégie l'abîme, le néant, et oppose le moi à l'autre. Selon Merleau-Ponty, la subjectivité qui permet d'avoir accès à l'autre grâce au corps se présente comme ouverture « à la fois dépendante et indécidable⁸ », rendant caducs aussi bien l'objectivisme qui se heurte à l'indécidable que l'idéalisme qui occulterait la part dépendante du sujet.

Découvrant le relais possible par le biais phénoménologique de questions qu'il se posait au plan existentiel, Ricœur est plus qu'intéressé, fasciné, par la démonstration de Merleau-Ponty. Sa réaction n'est d'ailleurs pas sans une certaine ambivalence, car il ressent toujours le besoin de ne pas se laisser aspirer et dissoudre par ses adhésions et engagements successifs. Plongé à l'intérieur de l'œuvre de Jaspers, il considère alors la démarche de Merleau-Ponty comme trop exclusivement tournée vers l'immanence : « Il m'a avoué il y a peu qu'il a été tellement fasciné par la *Phénoménologie de la perception* que c'était pour échapper à cette phénoménologie quasi immanentiste qu'il avait fait sa *Philosophie de la volonté*⁹. » Il a pu considérer que cette liberté était trop contingente chez Merleau-Ponty et rechercher derrière un vouloir la restitution de valeurs

5. Maria VILLELA-PETIT, « Le soi incarné, Merleau-Ponty et la question du sujet », *Merleau-Ponty, le philosophe et le langage*, Vrin, Paris, 1993, p. 421.

6. Renaud BARBARAS, *Gradus philosophique*, op. cit., p. 521.

7. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 413.

8. *Ibid.*, p. 459.

9. Guy Petitdemange, entretien avec l'auteur.

et la crédibilité d'un autre niveau, d'une autre anthropologie plus en rapport avec la transcendance. En fait, Merleau-Ponty avait déjà esquissé la possible articulation de ces deux niveaux dans la détermination de la subjectivité comme temporalité. C'est le rapport au temps, à la conscience comme capacité à passer d'un horizon passé ou à venir qui invite à considérer que « la transcendance du monde est bien préservée en son immanence même ¹⁰ ». Par ailleurs, l'ouverture vers le champ pratique exploré par Ricœur dans sa thèse sur le volontaire n'est pas en discordance avec l'étude de Merleau-Ponty qui ouvre sa réflexion sur la dimension de l'agir : « La vraie philosophie est de réapprendre à voir le monde [...]. Nous prenons en main notre sort, nous devenons responsables de notre histoire par la réflexion, mais aussi bien par une décision où nous engageons notre vie, et dans les deux cas il s'agit d'un acte violent qui se vérifie en s'exerçant ¹¹. »

Merleau-Ponty aura ainsi orienté le projet de Ricœur vers la dialectique qui se joue entre le sens proféré et celui qui se révèle dans les choses. Cela va le mener à un dialogue de plus en plus rapproché avec les sciences humaines, en plein essor dans les années cinquante. Dans cette perspective, une réappropriation de la science dans le champ de la pensée philosophique est possible. Chaque science est le foyer d'une ontologie régionale que le philosophe doit repenser pour permettre les recouvrements des regards et en restituer le sens pour le sujet : « Merleau-Ponty avait un projet très ambitieux qui était d'entretenir une espèce de rapport de complémentarité entre la philosophie et les sciences de l'homme. Il s'est donc efforcé de suivre toutes les disciplines ¹². » Initiateur dans son exploration d'une certaine psychologie et dans la critique de son caractère réifiant et mécaniste, Merleau-Ponty est aussi précurseur, dès 1951, dans le tournant linguistique en cours, montrant tout l'intérêt de l'œuvre de Saussure comme inauguration de la linguistique moderne : « Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres ¹³. » Cette intégration de la linguistique dans le champ de la réflexion philosophique est proclamée à l'occasion

10. Renaud BARBARAS, *Gradus philosophique*, op. cit., p. 523.

11. Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., 1976, p. XVI.

12. Vincent Descombes, entretien avec l'auteur pour *Histoire du structuralisme*, La Découverte, Paris, 1991-1992.

13. Maurice MERLEAU-PONTY, « Sur la phénoménologie du langage », communication au premier colloque international de phénoménologie, Bruxelles, 1951, repris dans *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 49.

du colloque de Van Breda à Bruxelles. Ricœur y est présent et explorera plus tard systématiquement les divers niveaux du langage.

Dans le même souci, Merleau-Ponty encourage le dialogue entre sociologie et philosophie, dont il déplore la frontière disciplinaire qui les oppose : « La séparation que nous combattons n'est pas moins préjudiciable à la philosophie qu'au développement du savoir ¹⁴. » L'aile marchante de la sociologie en ce début des années cinquante est représentée par le projet d'anthropologie sociale de Claude Lévi-Strauss ¹⁵. Merleau-Ponty se rapproche de lui et c'est même lui qui, élu au Collège de France en 1952, suggère à Lévi-Strauss de se présenter et contribue à son élection en 1960. Il défend avec vigueur le programme défini en 1950 par Lévi-Strauss dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss* : « Les faits sociaux ne sont ni des choses, ni des idées, ce sont des structures [...]. La structure n'ôte rien à la société de son épaisseur ou de sa pesanteur. Elle est elle-même une structure des structures ¹⁶. » Le projet de Merleau-Ponty est alors de reprendre un à un les acquis des sciences humaines dans une perspective phénoménologique, généralisante, en redéfinissant leurs connaissances du point de vue philosophique, testant la compatibilité des découvertes scientifiques avec leur valeur en termes d'expérience subjective et de signification globale. Cette vitalité du programme phénoménologique, grâce à cette proximité cultivée avec le champ des sciences humaines, sert incontestablement de modèle pour Ricœur, qui s'installera aussi à l'interface de la philosophie du langage et de la phénoménologie, de l'histoire et de l'épistémologie, de la psychanalyse et de sa reprise herméneutique...

Ce dialogue fécond entre sciences de l'homme et philosophie donne à la situation intellectuelle française une singularité qui contraste avec d'autres traditions nationales. L'autre aspect qui a séduit Ricœur, c'est de trouver en Merleau-Ponty un philosophe porteur du programme phénoménologique de Husserl, mais sans se réduire pour autant à une simple application en France des principes d'une tradition importée d'Allemagne. Merleau-Ponty tente en effet de concilier celle-ci avec la tradition réflexive française, celle qui va de Descartes, Maine de Biran et Bergson à Lachelier, Lavelle et Nabert. Merleau-Ponty et Ricœur « ont en commun cette tradition française ¹⁷ ». Ils partagent cette position en tension entre des points de vue qu'ils ne veulent pas juger comme contradictoires. Au contraire, ils aspirent à les penser ensemble et contribuent à réaliser ce

14. Maurice MERLEAU-PONTY, *Cahiers internationaux de sociologie*, X, 1951, p. 55-69 ; repris dans *Signes*, *op. cit.*, p. 127.

15. Voir François DOSSE, *Histoire du structuralisme*, *op. cit.*, t. 1.

16. Maurice MERLEAU-PONTY, « De Marcel Mauss à Claude Lévi-Strauss », *Signes*, *op. cit.*, p. 146-147.

17. Renaud Barbaras, entretien avec l'auteur.

programme. Alors qu'il sera de bon ton après la disparition prématurée de Merleau-Ponty à l'âge de cinquante-trois ans, en 1961, de considérer ce dernier comme dépassé par un programme de radicalisation qui va dans le sens d'une nouvelle coupure, cette fois au profit des sciences de l'homme avec le succès du programme structuraliste, Ricœur continuera à se référer à l'œuvre de Merleau-Ponty : « Il est à l'honneur de Ricœur de ne jamais avoir répudié Merleau¹⁸. » La fascination exercée sur la philosophie française par les penseurs allemands – Husserl, Heidegger – est alors si forte qu'elle a occulté un espace propre au déploiement d'une phénoménologie française spécifique.

Ainsi, la centralité du corps propre chez Merleau-Ponty s'enracine dans cette déjà longue tradition d'une anthropologie philosophique qui remonte au début du XIX^e siècle avec Maine de Biran¹⁹. Celui-ci avait en effet déjà montré l'irréductibilité des deux voies d'accès : l'une psychologique et l'autre physiologique, comme les deux faces de l'intériorité et de l'extériorité qui ne permettent pas d'identifier le discours en première personne au discours en troisième personne. C'est donc à l'articulation et non à la réduction des phénomènes de conscience intime avec les phénomènes physiologiques que s'est consacré Maine de Biran. Cette ambition unifiante est annoncée d'emblée en avant-propos des *Nouveaux Essais d'anthropologie* : « Ce titre annonce que je veux considérer tout l'homme, et non pas seulement une partie ou une face de l'humanité²⁰. » Certes, Ricœur considère que Maine de Biran ne parvient pas à déduire une théorie des catégories de sa philosophie du corps propre, mais il lui rend hommage dans sa thèse sur le volontaire : « Le regard révèle le voir comme acte. Ici Maine de Biran est invincible²¹. » Il estime que Maine de Biran représente une voie d'accès trop courte, mais il l'intéresse « dans sa théorie du corps propre, qui lui paraît d'une réelle consistance et profondeur²² ».

La double source d'inspiration existentialiste et phénoménologique est revendiquée par Ricœur lui-même lorsqu'il considère la genèse de sa thèse sur le volontaire : « Si c'est à Husserl que je devais la méthodologie désignée par le terme d'analyse eidétique, c'est à Gabriel Marcel que je devais la problématique d'un sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et ses pouvoirs²³. »

18. *Ibid.*

19. Maine de BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804-1805), *Œuvres*, t. III, Vrin, Paris, 1988 ; *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1813-1815), *Œuvres*, t. VIII, Vrin, Paris, 1986 ; *Nouveaux Essais d'anthropologie*, *Œuvres*, t. X-2, Vrin, Paris, 1989.

20. Maine de BIRAN, *Nouveaux Essais d'anthropologie*, *op. cit.*, p. 1.

21. Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950), Aubier, Paris, 1988, p. 318.

22. François Azouvi, entretien avec l'auteur.

23. Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 24.

Passionné par la lecture de la *Phénoménologie de la perception*, Ricœur cherche à établir le contact avec Merleau-Ponty. Il a certes quelques occasions de rencontre, mais ils appartiennent à deux courants intellectuels opposés dans l'après-guerre. Pourtant, Merleau-Ponty avait été, avant-guerre, le correspondant d'*Esprit*, animant un groupe de la revue à Chartres, mais en 1945, il est alors l'*alter ego* de Sartre dans l'animation de la nouvelle revue *Les Temps modernes*. Il participe activement au comité de rédaction et rédige souvent les éditoriaux. Jusqu'en 1952, l'attelage Sartre-Merleau fonctionne bien. C'est Merleau-Ponty qui accueille la traduction des *Ideen* de Husserl par Ricœur chez Gallimard : « Il se trouve que Gallimard a décidé de créer une collection de philosophie (outre la Bibliothèque des Idées)... Cette collection, dont Sartre et moi serions les conseillers, devrait à notre sens comprendre des ouvrages de plusieurs tendances (nous l'appellerons : « Philosophies »), mais, à juger des choses par la valeur des ouvrages, faire une grande place à la philosophie allemande contemporaine... Il est clair que votre traduction des *Ideen* serait, pour la collection, un bon début. Verriez-vous un inconvénient à ce qu'elle y figure²⁴ ? » Évidemment, Ricœur répond positivement à cette requête de Merleau-Ponty qui lui propose même peu après de publier quelques recensions dans *Les Temps modernes* : « Accepteriez-vous en attendant une collaboration plus ample, si vous le souhaitez, de donner aux *Temps modernes* une note sur les *Textes choisis* de Calvin qui viennent de paraître avec une préface de Karl Barth²⁵ ? » Mais le christianisme militant de Ricœur, sa participation active à la revue *Esprit* rendent délicate une relation de trop grande proximité. Merleau-Ponty s'est donc tenu à distance : « Merleau-Ponty a toujours évité le contact. Il n'a même pas répondu à ses lettres... Ricœur en a été attristé²⁶. » Jacques Merleau-Ponty, cousin germain de Maurice Merleau-Ponty et philosophe lui aussi dans le domaine de l'épistémologie des sciences, se souvient qu'avant de le rejoindre à l'université de Nanterre il reçoit un coup de téléphone de Ricœur qui lui demande les coordonnées téléphoniques de son cousin Maurice : « Je lui ai dit : je vous les donne parce que vous êtes Paul Ricœur. Je ne les aurais pas données à quelqu'un d'autre. Mais cela prouve qu'il n'était pas de ses familiers²⁷. » Très certainement, Sartre a contribué à maintenir Ricœur à distance de Merleau-Ponty. Le caractère athée militant des *Temps modernes* dans le climat intellectuel de l'après-guerre a favorisé sa mise à l'écart, d'autant que Ricœur « était considéré par Sartre

24. Maurice Merleau-Ponty, lettre à Paul Ricœur, 11 novembre 1948, archives du Fonds Paul Ricœur, IPT.

25. Maurice Merleau-Ponty, lettre à Paul Ricœur, 12 décembre 1948, archives du Fonds Paul Ricœur, IPT.

26. Roger Mehl, entretien avec l'auteur.

27. Jacques Merleau-Ponty, entretien avec l'auteur.

comme une espèce de curé qui s'occupait de phénoménologie²⁸». Cette attitude sectaire a donc rendu impossible la transformation au plan humain d'une proximité intellectuelle très forte. Elle n'est pas sans avoir laissé quelques blessures : « Ricœur nous a dit un jour que les rapports qu'il a eus dans sa jeunesse avec *Les Temps modernes* à l'époque où Merleau-Ponty était encore avaient été douloureux²⁹. » La question religieuse a dû aussi contribuer à les maintenir dans deux mondes à part. Non que Merleau-Ponty partage le point de vue de Sartre mais, d'éducation catholique, il était plutôt en cet après-guerre dans un moment de déprise, de détachement du néo-thomisme qui avait été le sien, sans rien manifester d'anticlérical, la religion restant son jardin secret : « Je suis persuadé que c'était par respect pour sa mère, qui était une catholique très sincère et pour laquelle il avait une vénération particulière³⁰. »

Par-delà cette non-rencontre, qui tient davantage aux différends de leurs milieux respectifs d'appartenance, il reste que Merleau-Ponty et Ricœur vont incarner deux orientations un peu différentes de la phénoménologie française : d'un côté, chez Merleau-Ponty, une attention davantage centrée sur le corps propre, la chair, et, de l'autre, avec Ricœur, une approche de la chair plus abstraite, par le biais de la textualité, même si au moment de sa thèse sur le volontaire, le problème du corps est encore abordé frontalement.

28. Marc Richir, entretien avec l'auteur.

29. *Ibid.*

30. Jacques Merleau-Ponty, entretien avec l'auteur.

A.IV.1

L'introducteur de Husserl

À Strasbourg, Ricœur est nommé sur un poste de maître de conférences spécialisé en histoire de la philosophie. Cette discipline dans une université de province revêt à l'époque un caractère familial que l'on a peine à imaginer aujourd'hui. L'Institut de philosophie n'est pas dans le palais universitaire, mais dans une maison située au coin de la rue Goethe. Un étage est consacré à la psychologie, l'autre à la philosophie, dont l'enseignement est assuré par quatre professeurs. La licence se décompose en quatre certificats : morale et sociologie, psychologie générale, histoire de la philosophie, philosophie générale. Ricœur a pour collègues Juliette Boutonnier en psychologie générale, Georges Duveau en morale et sociologie, et Georges Gusdorf, nommé la même année que lui, succédant à Georges Canguilhem. Le nombre des étudiants en philosophie est très limité : une vingtaine au maximum. Les cours ont pour cadre une petite salle, pas plus grande qu'un modeste bureau : « On était une quinzaine autour d'une table recouverte d'une nappe verte ¹. » Dans de telles conditions, les relations sont très faciles entre professeurs et étudiants. En revanche, l'aspect microcosmique de cette vie universitaire peut générer quelques animosités et conflits larvés. C'est le cas entre Gusdorf et Ricœur : « Sans Gusdorf, Ricœur serait resté à Strasbourg. Il m'a dit plusieurs fois qu'il aurait aimé faire toute sa carrière à Strasbourg si Gusdorf n'avait pas été là ². » Gusdorf, qui a déjà réalisé une œuvre monumentale, manifeste une certaine jalousie à l'égard du rayonnement acquis par Ricœur et de la force d'impulsion qui anime son travail. À ce titre, on sait

1. Roland Goetschel, entretien avec l'auteur.

2. Roger Mehl, entretien avec l'auteur.

déjà à Strasbourg que « Ricœur fait une œuvre au sens où il y a un souffle initial et une ligne qui s'enrichit sans se démentir³ ». Ricœur a tout fait pour apaiser les craintes de Gusdorf et améliorer la situation, essayant même de l'inviter, mais il se heurte à des refus réitérés. De plus, comme il est nommé sur un poste d'histoire de la philosophie, la métaphysique et la philosophie morale restent le domaine réservé de Gusdorf. Cette situation permet à Ricœur de consolider sa connaissance personnelle de l'histoire de la philosophie : « Mon bagage de fond en matière de philosophie grecque, moderne et contemporaine date de cette période⁴. » En même temps, « il regrettait et aurait préféré avoir la chaire de Gusdorf, celle de métaphysique et de morale⁵ ». La susceptibilité personnelle, déjà rudement mise à l'épreuve en général dans le monde universitaire, l'est de manière décuplée dans cet univers confiné, et lorsqu'un brillant étudiant comme Roland Goetschel choisit de faire son DES avec Paul Ricœur et André Néher, il est certain que Gusdorf en prend ombrage.

En revanche, ces difficultés sont compensées par l'intensité des relations avec les étudiants. Parmi ceux-ci, Alex Derczansky est un sacré phénomène, un véritable érudit ; il suit des études de philosophie et sympathise avec Ricœur au point que, lorsqu'il se marie en 1958, « je lui ai imposé d'être mon témoin, et Domenach a été le témoin de ma femme⁶ ». Il naît là une complicité jamais démentie. Derczansky est encore l'un des rares à pouvoir appeler à toute heure Ricœur, qui déteste le téléphone.

Historien de la philosophie, Ricœur consacre chacune de ses années d'enseignement à un auteur, dont il lit toute l'œuvre pendant la période des vacances universitaires : « Je me donnai en particulier pour règle de lire chaque année un auteur philosophique de façon aussi exhaustive que possible⁷. » Mais il n'en devient pas pour autant un historien classique de la philosophie, déroulant dans un ordre chronologique les auteurs et les œuvres. L'histoire de la philosophie ne l'intéresse pas en tant que savoir académique. Elle ne vaut que par sa capacité d'actualisation de problèmes rencontrés dans le présent. Elle est conçue par Ricœur comme « réappropriation d'une tradition⁸ ». La pédagogie à l'œuvre chez Ricœur part d'un problème, d'un thème, et c'est autour de lui que se tissent les fils de la philosophie de chaque auteur : « J'ai suivi un cours de Ricœur sur le problème de la liberté dans l'histoire de la philosophie⁹. » Il prend pour objet aussi

3. Roger Mehl, *ibid.*

4. Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, op. cit., p. 27.

5. Roger Mehl, entretien avec l'auteur.

6. Alex Derczansky, entretien avec l'auteur.

7. Paul RICŒUR, *Réflexion faite*, op. cit., p. 27.

8. Myriam Revault d'Allonnes, entretien avec l'auteur.

9. Roland Goetschel, entretien avec l'auteur.

bien le problème de l'imagination que celui de la réduction transcendante... C'est à Strasbourg, en 1953-1954, qu'il fait son fameux cours sur Platon et Aristote autour des notions d'essence et de substance, cours que nous retrouverons massivement distribué sous forme de photocopié place de la Sorbonne, où il acquiert la réputation d'incontournable. Préparant *Finitude et Culpabilité*, il donne des cours sur le mal et sur la tragédie grecque. C'est aussi à Strasbourg qu'il entreprend l'étude systématique de l'œuvre de Kant, si fondamentale pour lui qu'il se dira plus tard « kantien posthégélien ». Il attire aussi des étudiants de théologie : « J'étais à la faculté de théologie, mais je suivais ses cours de philosophie. J'étais passionné par la philosophie et par la mystique persane et arabe, et Ricœur m'intéressait surtout comme herméneute¹⁰ », se rappelle Sliman Boukhechem, futur professeur de philosophie au Chambon-sur-Lignon, de 1967 à 1983. Marc Lienhard, doyen de la faculté de théologie protestante en 1995, habitait alors la même rue que Ricœur. Il avait joué au football avec ses fils. Plus tard, il suit occasionnellement ses cours à l'université, entre 1953 et 1957, alors qu'il est inscrit dans un cursus de théologie. En même temps, il assiste aux cours de Jaspers à Bâle et d'Aimé Forest à Montpellier. Mais la pièce maîtresse de l'enseignement philosophique de Ricœur est représentée en ces années cinquante par Husserl : « Au niveau de la licence, il nous a fait un programme assez lourd qui m'a beaucoup impressionné : la phénoménologie. Il prenait un texte allemand des *Ideen I* et nous le faisait traduire¹¹. » L'œuvre de Husserl permet notamment de jouer le rôle de passerelle entre l'Institut de philosophie de l'université et la faculté de théologie où se trouve un disciple de Husserl, Haüter, professeur de dogmatique depuis 1945 à Strasbourg où Jean Héring avait publié un ouvrage sur la phénoménologie de Husserl en 1925 : « Il y avait donc à Strasbourg tout un courant qui se réclamait de Husserl¹². »

Ricœur joue un rôle majeur d'introducteur de Husserl en France qui va lui permettre de former plusieurs générations de philosophes coutumiers de la phénoménologie. En 1949, il publie un long article sur « Husserl et le sens de l'histoire » dans la *Revue de métaphysique et de morale*¹³. Il aborde publiquement cet immense océan philosophique de quarante mille pages de manuscrit par la fin de l'œuvre, celle qui couvre les années

10. Sliman Boukhechem, entretien avec l'auteur.

11. Roland Goetschel, entretien avec l'auteur.

12. Marc Lienhard, entretien avec l'auteur.

13. Paul RICŒUR, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 54, 1949, p. 280-316. Ce numéro thématique consacré aux problèmes de l'histoire comporte aussi des articles de Lucien FEBVRE, Henri-I. MARROU, Dominique PARODI, TRÂN DUC THAO, Georges DAVY, Claude LÉVI-STRAUSS et Raymond ARON. On mesure, par ces signatures, l'importance accordée en France au thème de l'historicité.

trente et forme la *Krisis* (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*). Husserl tente de ressaisir le sens dans une Allemagne en pleine tourmente, en proie à la maladie nazie. Certes, il avait déjà croisé le thème de l'historicité, mais la crise est alors à son paroxysme et Husserl, ayant des ascendances juives, va d'ailleurs en être victime personnellement : « C'est le tragique même de l'histoire qui a incliné Husserl à penser historiquement ¹⁴. » Ricœur fait le diagnostic d'un infléchissement de la pensée de Husserl confronté au drame de son temps, car la phénoménologie transcendantale n'offre pas un terrain particulièrement propice à l'intérêt pour l'histoire. La double récusation préconisée par Husserl du logicisme et du psychologisme ne le prédispose pas dans un premier temps à la prise en compte de la contingence historique. Bien au contraire, la problématique husserlienne « semble éliminer ce souci par l'opération préalable de la réduction transcendantale ¹⁵ ». Certes la temporalité est interne à la conscience en tant que forme unifiante de tous les vécus. Mais comment réaliser une Histoire avec des consciences ? Pour le faire, Husserl assimile l'histoire à la notion de téléologie. Dans la tradition des Lumières, il reprend l'idée d'une Europe animée par la Raison, la Liberté, l'Universel. Le sens de son histoire est donc dans la réalisation de sa fonction philosophique : « La crise de l'Europe ne peut être qu'une détresse méthodologique ¹⁶. »

À la base de la crise de projet de l'Europe, Husserl pointe les effets funestes de l'objectivisme, de la réduction de la tâche indéfinie du savoir à sa sphère la plus brillante, le savoir mathématico-physique. C'est là que Husserl réalise le nœud qui permet d'articuler la phénoménologie et l'historicité en considérant que cette dimension historique n'est pas extérieure mais intérieure à la conscience : « Parce que l'histoire est *notre* histoire, le sens de l'histoire est notre sens ¹⁷. » Ricœur retrouve là, dans cette liaison entre une philosophie critique et un dessein existentiel, la projection chez Husserl au plan collectif d'une « philosophie réflexive déjà achevée sur le plan de l'intériorité ¹⁸ ». Dans ses remarques critiques, Ricœur met en garde contre les excès possibles d'une histoire des idées, donc d'un idéalisme trop décontextualisé, et conseille de se confronter systématiquement à l'histoire des historiens. Il invite donc au détour par la discipline historique elle-même. Par ailleurs, il oppose à la trop grande unité de sens que postulerait une histoire unique la part d'imprévisibilité propre à toute

14. Paul RICŒUR, « Husserl et le sens de l'histoire », art. cité, p. 281 ; repris dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, p. 22.

15. *Ibid.*, p. 284 ; p. 25.

16. *Ibid.*, p. 292 ; p. 33.

17. *Ibid.*, p. 293 ; p. 34.

18. *Ibid.*, p. 299 ; p. 40.

historicité. Ce paradoxe de l'histoire deviendra un des axes majeurs de l'investigation de Ricœur, toujours soucieux de ne jamais abandonner cette tension propre au régime d'historicité. Il est déjà clairement explicité en 1949 dans sa lecture de Husserl : « *Optimisme de l'idée et Tragique de l'ambiguïté* renvoient à une structure de l'histoire où la pluralité des êtres responsables, l'événement du penser sont l'envers de l'unité de la tâche, de l'avènement du sens ¹⁹. »

En 1950, Ricœur publie sa traduction d'*Ideen I, Idées directrices pour une phénoménologie* ²⁰, qu'il a réalisée en captivité et achevée au Chambon-sur-Lignon. On sait dans quelles conditions Ricœur a effectué cette traduction dans les marges du texte allemand, faute de papier. Elle n'en est que plus héroïque et constitue LA relique la plus précieuse de sa bibliothèque personnelle. Il a pourtant craint, alors qu'il était au Chambon, qu'un autre traducteur ne publie le même ouvrage, mais « Merleau-Ponty a plaidé pour ma traduction, contre l'autre, qui n'était pas achevée ²¹ ». Ricœur dédie cette traduction à son compagnon de captivité, Mikel Dufrenne. Le premier volume des *Idées directrices* date de 1913 et constitue un infléchissement idéaliste dans le parcours philosophique de Husserl. Selon Eugen Fink, collaborateur de Husserl, la question posée dans *Ideen I* n'est pas la question kantienne des conditions de validité pour une conscience objective, mais la question de l'origine du monde : « Elle est une philosophie qui montre l'inclusion du monde dans l'absolu du sujet ²². » Contrairement aux interprétations usuelles, Ricœur ne voit ni rupture ni reniement de Husserl entre, d'une part, le réalisme et le logicisme des *Recherches logiques* de 1900-1901 et, d'autre part, l'idéalisme et l'exaltation de la subjectivité transcendantale des *Idées directrices*. Cependant, Husserl a connu une phase aiguë d'hésitation, de tâtonnements, de remise en question entre 1907 et 1911, et c'est dans cette phase décisive que s'origine la problématique phénoménologique : « C'est sous la menace d'un vrai solipsisme, d'un vrai subjectivisme que naît la phénoménologie ²³. » La phénoménologie prend alors son ancrage dans une psychologie revisitée par le philosophe au moyen d'un certain nombre de procédures constitutives d'une véritable ascèse. La phénoménologie remet en question l'évidence de l'attitude de la conscience naïve, qui est celle de l'attitude naturelle : « Par la vue, le toucher, l'ouïe, etc., selon les différents modes de la perception sensible, les choses corporelles sont *simplement là pour*

19. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 312 ; p. 53.

20. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1950), Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1985.

21. Paul RICŒUR, *La Critique et la Conviction*, *op. cit.*, p. 37-38.

22. Paul RICŒUR, introduction du traducteur, in HUSSERL, *Idées directrices*, *op. cit.*, p. XXVIII.

23. *Ibid.*, p. XXXIV.

*moi*²⁴. » Le philosophe, allant à l'encontre de cette illusion psychologique, procède à une réduction phénoménologique afin d'accéder à l'origine des choses. Dans un premier temps, il s'agit donc de faire retour aux choses mêmes, de les penser dans leur immanence. Mais en un second temps, le phénoménologue retrouve le rapport à la transcendance ressaisie grâce à l'intentionnalité. Husserl procède à la dissociation du phénomène pur et du phénomène psychologique grâce à la notion d'intentionnalité, empruntée à son ancien maître Brentano. La conscience est toujours la conscience de quelque chose, donc la conscience est intentionnalité : « C'est l'intentionnalité qui caractérise la *conscience* au sens fort et qui autorise en même temps à traiter tout le flux du vécu comme un flux de conscience et comme l'unité d'une conscience²⁵. » Il peut alors pratiquer une désimbrication du sujet de la connaissance et du sujet psychologique et se dissocier ainsi du scepticisme psychologiste en lui substituant une quête des essences, de l'être de l'objet (ou *eidōs*), qui demeure identique par-delà ses variations. L'essence est, selon Husserl, la « chose même » qui se révèle à soi dans une donation originare. Cette opération de réduction obtenue grâce à une *epochè* (« mise en suspens ») du sens permet d'accéder à un moi transcendantal en tant que ce moi est visée de quelque chose.

Avec les *Ideen I*, Husserl essaie donc de fonder une science de l'Esprit qui sorte du traditionnel dilemme entre extériorité et intériorité. Ricœur voit dans cette ascèse phénoménologique un prolongement de l'exigence existentielle, du geste de dépassement de soi, de l'évitement du piège de l'aliénation qui pousse le sujet au dehors de lui-même : « La réduction est le premier geste libre, parce qu'il est libérateur de l'illusion mondaine. Par lui, je *perds* en apparence le monde que je *gagne* véritablement²⁶. » En effet, la chose donnée par la perception est restituée dans son indétermination et n'est plus conçue comme un absolu, mais comme appartenant au flux variable du vécu. Dans le langage technique des *Ideen I*, Husserl substitue au vieux dualisme de l'intériorité et de l'extériorité la distinction entre noème (le noyau, le sens) et noèse (l'acte de donation de sens). Le lien entre la pensée et ce qui est pensé s'exprime alors en termes de « structures noético-noématiques » de la conscience²⁷. C'est à la constitution d'une véritable science des phénomènes purs que vise le projet phénoménologique et c'est en ce sens que Husserl aspire à mériter le nom d'un « commençant réel » en quête de cette phénoménologie considérée comme « commencement du commencement²⁸ ». Ricœur adhère à la radicalité du projet, contribue à le faire connaître en France, mais ne se

24. HUSSERL, *ibid.*, p. 87, § 27.

25. *Ibid.*, p. 283, § 84.

26. Paul RICŒUR, Introduction du traducteur, *op. cit.*, p. XX.

27. HUSSERL, chap. IV, p. 335 *sq.*

28. HUSSERL, cité par Ricœur, Introduction du traducteur, *Idées directrices*, *op. cit.*, note 2, p. XXXVIII.

limite pas à en être le simple passeur passif. Il réussit surtout à concilier ce commencement prometteur avec la tradition réflexive française et son horizon existentiel.

Entre 1951 et 1954, Ricœur multiplie la publication de ses études sur le corpus husserlien en particulier et sur la phénoménologie en général. Invité au colloque international de phénoménologie par Van Breda à Bruxelles en 1951, il y présente une communication sur « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté » qui fait le lien entre le projet de Husserl et la thèse qu'il vient juste de soutenir à la Sorbonne²⁹. En 1952, il fait connaître aux lecteurs français *Ideen II*, restées inédites, intitulées *Recherches phénoménologiques sur la constitution de la réalité dans son ensemble*. Ricœur y voit une mise à l'épreuve de la méthode intentionnelle définie dans *Ideen I* et un éclairage rétrospectif de la cohérence de la démarche de Husserl. *Ideen II* accentuent le mouvement amorcé par *Ideen I* de déplacement de l'intérêt de la philosophie des sciences vers une phénoménologie de la perception. C'est dans ce second volet des *Idées directrices* que Husserl réalise le passage du perçu au corps percevant, élaborant pour la première fois « sa doctrine du corps³⁰ ». Par ailleurs, Husserl amorce le mouvement qui l'avait mené du solipsisme dans *Ideen I* à l'intersubjectivité : « La validité de droit de l'objectivité et la condition de fait de l'intersubjectivité sont tenues ensemble par Husserl : son analyse suppose que l'on fonde l'intersubjectivité dans l'objectivité³¹. » La sphère psychique telle que Husserl l'analyse est un ordre de réalité auquel on accède en combinant une approche du psychique, d'une part, comme limite d'un mouvement d'objectivation et, d'autre part, comme limite d'un mouvement d'intériorisation. La psyché est à la croisée de ce double mouvement convergent de « réalisation du moi pur et animation du corps-objet³² ». Les risques d'une réduction solipsiste conduisent Husserl à valoriser davantage le niveau intersubjectif comme principal accès au psychisme. La connaissance d'autrui n'est pas à ce stade l'instrument de la résolution du problème de l'objectivité, mais il permet de résoudre le problème de la constitution du niveau psychique.

Après avoir défini l'esprit (*Geist*) comme autre, non réductible à la nature, Husserl pose la question des conditions dans lesquelles ces deux

29. Paul RICŒUR, « Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté », *Problèmes actuels de la phénoménologie*, actes du colloque international de phénoménologie, Paris-Bruxelles, 1951, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, p. 110-140 ; repris dans *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 59-86.

30. Paul RICŒUR, « Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 57, 1952, p. 35 ; repris dans *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 99.

31. *Ibid.*, p. 41 ; p. 105.

32. *Ibid.*, p. 42 ; p. 106.

ordres de réalité sont pensables ensemble. L'esprit a un soubassement qui est la nature, mais celle-ci ne joue pas le rôle de causalité mécanique, localisée. À cet égard, Husserl entend « affirmer la prééminence ontologique de l'esprit sur la nature³³ ». Toute forme de réductionnisme pratiquée entre les sensations vécues et l'organisation du système nerveux à la manière dont le fait Jean-Pierre Changeux dans *L'Homme neuronal* est exclue par Husserl, qui opère une distinction entre la part noétique (intentionnelle) de la conscience et la part non noétique, qu'il dénomme l'*hylé* et qui renvoie aux sensations, pulsions, affects. Ricœur voit dans cette dimension intermédiaire de l'esprit telle que la définit Husserl les bases d'une philosophie de la personne qui lui permet de relier l'ascèse phénoménologique non seulement à l'existentialisme, mais aussi au personnalisme de Mounier : « Husserl se trouve ainsi à une des sources de ces philosophies de la personne, de l'existence, du sujet concret, etc., qui tentent de combler le hiatus creusé par Kant entre la réflexion transcendantale et la psychologie empirique³⁴. » L'appropriation du programme phénoménologique ne signifie donc pas une rupture dans l'itinéraire philosophique de Ricœur. D'ailleurs l'héritage husserlien est pluriel et ne peut se transformer en dogme. C'est sur cette pluralité qu'il insiste dans *Esprit* en 1953. L'œuvre de Husserl étant elle-même profuse, arborescente, tâtonnante, « la phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes³⁵ ». Ricœur distingue à cet égard trois familles distinctes à l'intérieur même du projet phénoménologique. En premier lieu, une manière critique, kantienne, d'aborder les conditions d'objectivation de la nature du sujet. En deuxième lieu, une phénoménologie de type hégélien représentée par *La Phénoménologie de l'esprit*. Cette orientation privilégie les médiations, le passage par le négatif et par le dépassement des contradictions dans le savoir absolu. Cette double filiation provoque – en troisième lieu – une tension ontologique que Ricœur voit disparaître grâce à la voie offerte par Husserl pour lequel il n'y aurait rien de plus dans l'être que ce qui apparaît à l'homme. L'ascèse husserlienne serait donc un considérable travail d'évitement de l'ontologie : « Ne serait-elle pas en marche vers une philosophie sans absolu³⁶ ? »

En 1954, Ricœur se fait le commentateur méticuleux des conférences prononcées par Husserl à la Sorbonne en 1929 et regroupées sous le titre de *Méditations cartésiennes*. Dans ce haut lieu du cartésianisme, ces conférences se réclament de son héritage, mais en rejetant le dualisme institué

33. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 70 ; p. 134.

34. *Ibid.*, p. 75 ; p. 139.

35. Paul RICŒUR, « Sur la phénoménologie », *Esprit*, n° 21, 1953, p. 836 ; repris dans *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 156.

36. *Ibid.*, p. 824 ; p. 144.

par Descartes entre corps et esprit. Husserl reprend le mouvement cartésien en le radicalisant. Selon lui, le doute cartésien n'est pas allé assez loin. Il aurait dû remettre en question « toute extériorité objective et dégager une subjectivité sans dehors absolu ³⁷ ». Le cheminement de Husserl le mène vers la consécration d'une égologie transcendante au stade de la quatrième *Méditation*. Il court alors le risque du renfermement solipsiste. Cette égologie apporte à la perspective husserlienne la dimension génétique dans la mesure où il s'agit de restituer les conditions de l'auto-engendrement des vécus. Le solipsisme auquel aboutit Husserl peut donc être conçu comme n'ayant qu'un « caractère purement méthodologique ³⁸ ». Il aboutit cependant à un point aporétique dans l'élucidation impossible d'un monde commun à tous à partir d'une pure égologie. C'est la cinquième *Méditation* qui offre la voie de sortie possible de cette aporie en ouvrant l'ego sur le problème d'autrui. Il accorde à cette ultime *Méditation cartésienne* (qui à elle seule est presque aussi longue que les quatre autres) une étude ultérieure spécifique ³⁹. Ricœur y voit un moment décisif, une pierre d'angle de la phénoménologie transcendante dans la mesure où Husserl pose la question de l'articulation de l'ego à l'autre, à autrui. Il s'agit de répondre à deux exigences apparemment contradictoires : « Constituer l'autre en *moi*, le constituer comme *autre* ⁴⁰. » Ce double processus d'appropriation et de mise à distance est réalisé par Husserl au moyen de la saisie analogique de l'autre comme un autre moi. C'est grâce à cette capacité analogique que « le solipsisme peut être vaincu sans que l'égologie soit sacrifiée ⁴¹ ». À cette première difficulté surmontée dans la reconnaissance de l'autre comme autre s'ajoute un nouvel obstacle qui est la nécessaire constitution d'une nature objective commune. Jusque-là, le corps propre, la chair servait de médiation dans la reconnaissance de l'autre, mais il fallait trouver un autre médiateur pour signifier que la nature pour moi est la même nature pour autrui : « La notion intermédiaire qu'il faut ici introduire est celle de *perspective* ⁴². »

Sur ce point, qui rejoint les visées des sciences sociales, Ricœur oppose les démarches du sociologue et de l'anthropologue, qui partent de la communauté, du groupe, et celle du phénoménologue, dont l'analyse va – à l'inverse – du solipsisme à la communauté. Husserl fonde ainsi la

37. Paul RICŒUR, « Étude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl », *Revue philosophique de Louvain*, n° 92, 1954, p. 76 ; repris dans *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 162.

38. Nathalie DEPRAZ, *Gradus philosophique*, Flammarion, coll. « GF », Paris, 1994, p. 346.

39. Paul RICŒUR, « E. Husserl. La cinquième *Méditation cartésienne* », *À l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 197-225.

40. *Ibid.*, p. 199.

41. *Ibid.*, p. 206.

42. *Ibid.*, p. 214.

nécessité d'un point de vue qui n'est pas celui (de survol) de Sirius, mais d'un ancrage à partir d'un corps propre, seul à même de comprendre l'étranger, le différent. Le projet phénoménologique ne se referme donc pas dans un système, mais ouvre au contraire le champ des possibles et ne constitue qu'un système « de sens possible pour nous ⁴³ ». Outre la technicité du langage husserlien, sa philosophie adopte donc une attitude fondamentalement modeste qui permet d'articuler la visée universalisante avec le pouvoir qu'a chacun de faire retour à soi dans la réflexion.

Ricœur n'a pas été le seul à introduire la phénoménologie husserlienne en France. Outre Merleau-Ponty, dont nous avons évoqué l'œuvre maîtresse sur la perception, il est un autre introducteur de Husserl qui a joué un certain rôle en ces années cinquante, c'est le communiste vietnamien Tràn Duc Thao. Né en 1917, formé au lycée français de Hanoi, il poursuit ses études au lycée Louis-le-Grand, puis à Henri-IV, avant d'entrer à l'ENS d'Ulm. Agrégé de philosophie en 1943, il se lance avec passion dans l'étude de Husserl. Il adhère au Parti communiste et défend le Viêt-minh en pleine guerre d'Indochine, ce qui lui vaut quelques mois de prison. Tràn Duc Thao essaie de concilier phénoménologie et marxisme et publie son premier ouvrage en 1951 ⁴⁴. Ce livre connaît un certain retentissement puisque Merleau-Ponty et Roland Barthes s'en font l'écho. Ricœur fait son éloge dans son article sur la phénoménologie paru dans *Esprit* ⁴⁵. Il y salue surtout une excellente première partie, historique et critique, qui présente l'entreprise husserlienne. Tràn Duc Thao se donne pour objectif de démontrer que la phénoménologie est la dernière figure de l'idéalisme, mais un idéalisme qui a la nostalgie de la réalité. Il se fait fort à cet égard de donner une assise matérialiste à la phénoménologie, grâce au marxisme. Certes, Ricœur ne le suit pas sur ce point et montre au contraire les difficultés incommensurables d'un tel projet, qui prétend « réaliser » la phénoménologie dans le marxisme. S'il considère que le philosophe vietnamien a raison d'accorder à l'analyse de l'action une place privilégiée, il critique sa survalorisation de la notion de travail qui est envisagée comme un tout (ce qui renvoie à un débat au sein même de la revue *Esprit*): « Thao veut que la structure du travail réel tienne en germe toute l'intentionnalité du langage et par là tout l'édifice de la raison logique ⁴⁶. »

Appelé à devenir un philosophe écouté en France, Tràn Duc Thao choisit pourtant un autre destin. Son pays conquiert son indépendance au terme de la conférence de Genève en 1954. Il part pour Hanoi où il

43. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 224.

44. TRÀN DUC THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, éd. Minh-Tan, Paris, 1951.

45. Paul RICŒUR, « Sur la phénoménologie », art. cité.

46. *Ibid.*, p. 833 ; p. 153.

devient en 1956 doyen de la faculté d'histoire. Très vite victime d'un régime qui révèle son totalitarisme, il est interdit d'enseignement deux ans seulement après son arrivée, qualifié de « trotskiste », un chef d'accusation particulièrement grave. Il est réduit à l'impuissance par le gouvernement vietnamien, et confiné à des travaux alimentaires de traduction⁴⁷. Son destin se termine tragiquement en France, où il revient en 1992. Jean-Toussaint Desanti met en contact Trân Duc Thao avec Thierry Marchaisse, éditeur responsable de « L'ordre philosophique » au Seuil. Trân lui explique qu'il a pris parti pour la *perestroïka* de Gorbatchev dès le milieu des années quatre-vingt, mais que le départ du numéro un soviétique a provoqué un changement dans la direction du PC vietnamien. La ligne qu'il incarnait s'est trouvée soudainement condamnée : « Ils m'ont envoyé en France pour y passer en jugement⁴⁸. » On lui procure alors un « aller simple » pour Paris, où il doit être déféré devant un tribunal formé par des cadres communistes du PCF : « Tout s'est passé dans les règles. On m'a laissé parler. J'ai dû plaider une cause, très longuement. Seulement, la partie était perdue d'avance... J'ai donc été condamné et exclu comme traître [...]. Et, le verdict à peine rendu, je recevais du Viêt-nam une lettre m'apprenant la confiscation de tous mes biens et me faisant savoir que j'y étais *persona non grata*. Me voilà donc à la rue, sans argent, sans appui et coincé en France pour le restant de mes jours⁴⁹. » Est-ce là l'expression d'une paranoïa entretenue par un régime fondé sur la peur ou y a-t-il eu réellement procès de Moscou à Paris visant un Vietnamien ? Nul ne peut le savoir vraiment, d'autant que « l'horloge du temps s'était arrêtée pour lui au début des années cinquante⁵⁰ ». Se sentant traqué, Trân Duc Thao émit le souhait de rencontrer un des rares philosophes en qui il avait pleine confiance : Ricœur. Thierry Marchaisse écrit donc immédiatement à Ricœur pour solliciter de sa part une entrevue, dont il recevra ensuite ce compte rendu de Ricœur : « J'ai rencontré Thao il y a quelques semaines et cette rencontre m'a bouleversé à mon tour. Je ne sais pas ce qui relève de la fabulation ou de la persécution dans des rapports de toutes façons pervertis par la peur et par le mensonge [...]. J'ai eu l'impression d'un homme menacé de mort... Je ne sais pas de quoi nous sommes véritablement responsables⁵¹. » Peu de temps après, au printemps 1993, la pâle silhouette de Trân Duc Thao s'éteignait à Paris.

Il est un autre introducteur de Husserl d'importance, c'est Emmanuel Levinas qui est très tôt en contact avec Husserl. Il suit son dernier cours

47. Informations tirées d'un document inédit de Thierry MARCHAISSE, « Tombeau sur la mort de Trân Duc Thao ».

48. Trân Duc Thao, cité par Thierry MARCHAISSE, *ibid.*

49. *Ibid.*

50. Thierry MARCHAISSE, « Tombeau sur la mort de Trân Duc Thao », *op. cit.*

51. Lettre de Paul RICŒUR, *ibid.*

à Fribourg-en-Brisgau en 1928-1929 : « C'est toute l'aventure de la phénoménologie qui commence pour moi⁵². » C'est lorsque Levinas achève sa licence de philosophie en 1927 à Strasbourg que Gabrielle Peiffer lui conseille de lire Husserl. Il découvre alors *Les Recherches logiques* avec enthousiasme, non en tant qu'une nouvelle construction philosophique après beaucoup d'autres, mais comme ouverture à « de nouvelles possibilités de penser⁵³ ». Il écrit dès 1929 un article sur Husserl⁵⁴ et se lance ensuite avec Gabrielle Peiffer dans la traduction des *Méditations cartésiennes*. Il dépose par ailleurs un sujet de thèse sous la direction de Maurice Pradines : *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*⁵⁵, et c'est pour réaliser ce travail qu'il se rend en Allemagne suivre les cours du maître Husserl : « Cet homme d'allure assez grave, mais affable, d'une tenue extérieure sans défaillance, mais oublieux de l'extérieur, lointain mais non hautain, et comme un peu incertain dans ses certitudes, soulignait la physionomie de son œuvre éprise de rigueur et cependant ouverte, audacieuse et sans cesse recommençante comme une révolution permanente⁵⁶. » Il devient familier du foyer des Husserl et donne des cours de français à madame Husserl. Levinas soutient et fait paraître sa thèse en 1930⁵⁷. Puis, participant aux activités de la Société française de philosophie de Jean Wahl, il est un des premiers en ces années trente à exposer les principes de la phénoménologie à Paris. Pourtant, ce travail est immédiatement relayé par un autre choc, qui est la découverte par Levinas de l'œuvre de Heidegger. Parti en Allemagne pour y trouver Husserl, il croise Heidegger sur son chemin, et suit quelques-uns de ses cours, dialogues et séminaires : « J'ai pu assister à la fameuse rencontre de Davos en 1929 où Heidegger a parlé de Kant et où Cassirer a parlé de Heidegger⁵⁸. » L'enthousiasme de Levinas pour Heidegger va vite refouler Husserl au second plan, et c'est ainsi que la diffusion des thèses husserliennes auprès des nouvelles générations de philosophes passera donc bien davantage dans l'après-guerre par le travail de commentaire réalisé par Ricœur.

52. Emmanuel LEVINAS, *E. Levinas*, dialogue avec François POIRIÉ, La Manufacture, Besançon, 1992, p. 61.

53. *Ibid.*, p. 61.

54. Emmanuel LEVINAS, « Sur les *Ideen* de Monsieur Husserl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, mars-avril 1929.

55. Informations reprises de Marie-Anne LESCOURRET, *E. Levinas*, Flammarion, Paris, 1994, p. 72.

56. Emmanuel LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949), Vrin, Paris, 1988, p. 126.

57. Emmanuel LEVINAS, *La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Alcan, Paris, 1930.

58. Emmanuel LEVINAS, *E. Levinas*, dialogue avec François POIRIÉ, *op. cit.*, p. 65.

Esprit après le tournant de 1957

En 1957, un « mini-coup d'État » a lieu à l'intérieur de l'équipe d'*Esprit*, selon les termes mêmes de l'auteur du « putsch » : Jean-Marie Domenach. Secrétaire de la rédaction depuis 1946, il n'a pu succéder à Mounier en 1950 du fait de son trop jeune âge : vingt-huit ans. Mais lorsque Albert Béguin disparaît en mai 1957, le toujours jeune Domenach (il n'a alors que trente-cinq ans), et déjà vétéran de la revue, sait que son heure est venue d'assurer la direction d'*Esprit*. Il en prend pour vingt ans ! Plus qu'un changement d'homme, 1957 représente une réelle mutation qu'affirme haut et fort la livraison de novembre 1957 qui s'intitule « *Esprit*, nouvelle série ». Domenach est codirecteur de la revue aux côtés d'Albert Béguin depuis juin 1956. Cela lui permet de préparer la relève de génération qu'il réalise en 1957. Les plus proches de Mounier quittent le comité directeur d'*Esprit*, à commencer par la veuve d'Emmanuel Mounier, Paulette Mounier, à laquelle se joignent Paul Fraisse, Jean Lacroix, Henri Marrou, Bertrand d'Astorg, Henri Bartoli, Marcel David¹.

Le tournant radical impulsé par Jean-Marie Domenach n'est pourtant pas une rupture avec le personalisme et avec tout l'héritage légué par Mounier que revendique Domenach : « Nous acceptons notre héritage [...]. Toute recreation est retour à la source [...] C'est sur une fidélité mieux comprise que nous assurerons notre nouveauté². » C'est donc le changement, mais dans la continuité du personalisme.

1. De l'ancienne équipe restent aux côtés de Domenach : Paul Ricœur, Jean Ripert, Georges Suffert, Olivier Chevrillon, Bernard Lambert. Parmi les nouveaux arrivants : Destanne de Bernis, René Pucheu, Jean Conilh, Michel Debatisse, Rabier et quelques étrangers, dont le Polonais Krasinski et l'Anglais Darling.

2. Jean-Marie DOMENACH, « *Esprit*, nouvelle série », *Esprit*, novembre 1957, p. 468-485.

Des différences se font sentir néanmoins dans une rupture avec ce qui est qualifié d'ouvriérisme. La revue oriente sa réflexion sur l'efficacité de la gestion étatique et participe à ce que l'on qualifie déjà de nouvelle idéologie technocratique. Beaucoup de membres du club Jean-Moulin, qui est devenu un haut lieu de rencontre pour les responsables de la planification et les représentants du monde syndical, ainsi que des universitaires et des journalistes, deviennent des rédacteurs réguliers d'*Esprit*. Une orientation plus pragmatique et moins prophétique est donc impulsée par Domenach, qui se donne une double ambition critique : se défaire de mythes considérés comme encombrants et découvrir la société française dans sa réalité moderne par le biais des sciences humaines. L'effort principal consiste à élaborer une analyse concrète, en mobilisant tous les instruments possibles afin d'accompagner l'action des décideurs. À ce rythme, « le temps des agrégés prend fin laissant place à une génération de technocrates³ ». Paul Thibaud, ancien de la JEC, est chargé de centraliser les efforts concernant les recherches extérieures à la revue. Les engagements militants refluent, si l'on excepte la guerre d'Algérie, et le recours aux spécialistes est de plus en plus fréquent pour traiter les questions de société. La métamorphose de celle-ci est telle que l'on baptise l'ère nouvelle « société consommation ». *Esprit* doit se faire l'écho de cette évolution vers une place croissante des loisirs, vers le repli sur soi qui laisse sur le bord de la route les inadaptés, les personnes âgées, les classes défavorisées... La revue doit être l'expression de ce que Domenach qualifie de « désespoir espérant⁴ », et réhabilite le sens de la créativité et la place de la spiritualité, peu célébrées dans cette société de consommation. Un rapprochement s'opère entre *Esprit* et *Le Monde* grâce au directeur du grand quotidien du soir, Hubert Beuve-Méry qui appartient à la rédaction d'*Esprit* depuis la guerre. Beuve-Méry « interviendra assez régulièrement dans *Esprit* : en septembre 1959, il participe encore à l'enquête sur la démocratie⁵ ». Beaucoup de journalistes du *Monde* écrivent dans les colonnes d'*Esprit*⁶. La dynamique engagée attire aussi vers la revue des chrétiens progressistes issus de l'UNEF et de la CFTC, que l'on qualifiera plus tard de « deuxième gauche », née du rejet du mollétisme et du combat pour l'indépendance

3. Olivier BRETON, *Esprit. D'un sous-titre à l'autre ou d'une « nouvelle série » à « Changer la culture et la politique » : J.-M. Domenach (1957-1977)*, Mémoire de DEA, 1990, Paris-VII, Archives Mounier.

4. Jean-Marie Domenach, cité par Olivier BRETON, *ibid.*

5. Rémy RIEFFEL, *La Tribu des clercs, les intellectuels sous la Ve République*, Calmann-Lévy, Paris, 1993, p. 337.

6. C'est le cas de Jean Lacouture, Pierre Viansson-Ponté, André Fontaine, Jean Planchais, Paul Fabra, Raymond Barillon, Claude Julien... Informations tirées de Rémy RIEFFEL, *ibid.*, p. 338.

de l'Algérie. Parmi les représentants de ce courant : Jacques Julliard et Michel Winock. « Cette année 1956 m'a définitivement attaché à *Esprit* ⁷. » Abonné à la revue, il y écrit son premier article en 1962 sous le pseudonyme de Christophe Calmy. Nommé à Montpellier après l'agrégation d'histoire, Michel Winock profite de la première occasion, à la Noël 1961, pour demander à voir Domenach. Il est reçu par Paul Thibaud et se lance dans la publication de quelques chroniques pendant trois ans. Puis il rencontre fortuitement Domenach, qui ne le connaissait pas, au cinéma des Ursulines. Il se présente à lui et le voilà intégré dans l'équipe, signant de son vrai nom à partir de 1965 : « Domenach me dit : "On a besoin d'un rajeunissement, je te propose d'entrer au comité directeur." C'est ainsi que je suis entré en même temps que Daniel Mothé, autour de 1969 ⁸. »

La relève est donc brillamment assurée par Domenach, qui connaît néanmoins quelques problèmes avec la hiérarchie catholique. Il est en effet convoqué en 1957 par deux cardinaux et un archevêque, qui espèrent l'intimider pour faire rentrer *Esprit* dans le rang et lui donner un ton plus romain : « Ils m'ont dit : "Monsieur le directeur, nous avons appris que Rome allait vous condamner, aussi avons-nous pris les devants ⁹." » Jean-Marie Domenach s'étonne et demande à en savoir davantage sur les chefs d'accusation. Il apprend alors qu'il a commis au moins trois « péchés capitaux » : manque de respect envers la hiérarchie, absence de soutien à l'école libre et croyance selon laquelle il y aurait des valeurs dans l'athéisme. Si Domenach regrette de n'avoir pas dit en face de ses accusateurs masqués ce qu'il pensait de « leur lâcheté ¹⁰ », il a néanmoins préparé la parade. Il leur précise que si lui, catholique, se soumet aux autorités, « *Esprit* ne se soumet pas parce que ce n'est pas une revue catholique, et j'en confierai la direction à monsieur Paul Ricœur, qui est protestant ¹¹ ». L'efficacité de la menace est immédiate. Le cardinal bat en retraite : « Mieux vaut un mauvais catholique qu'un bon protestant ¹². » Ricœur avait accepté de diriger éventuellement la revue pour éviter l'excommunication, alors qu'il n'a aucun goût pour le pouvoir : « Son attitude a été courageuse, mais cela aurait été un désastre car il n'aurait pu dire non. Or, diriger une revue consiste à savoir dire non ¹³. »

L'hypothèque religieuse à peine levée par le recul du cardinal, la situation politique provoque quelques remous à l'intérieur même de la revue.

7. Michel WINOCK, « De l'intérieur à l'extérieur », *Esprit*, n° 73, janvier 1983, p. 141.

8. Michel Winock, entretien avec l'auteur.

9. Jean-Marie Domenach, entretien avec l'auteur.

10. Jean-Marie DOMENACH, *Esprit*, décembre 1976.

11. Jean-Marie Domenach, entretien avec l'auteur.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

La IV^e République meurt en 1958, un certain 13 mai. À la faveur de cette disparition dans les sables algériens, le général de Gaulle est de retour et une nouvelle république se met en place. Or, le nouveau directeur d'*Esprit*, Domenach, adhère aux positions du général, à l'exception de la manière dont il gère le dossier algérien : « De Gaulle, nous l'avons d'abord assimilé à un apprenti dictateur. Je l'ai rencontré ensuite en 1954 à la suite de mon livre sur Barrès et j'ai été séduit. D'où mon crypto-gaullisme vers 1957. J'étais content de le voir au pouvoir ¹⁴. » Le gaullisme de Domenach n'engage pas la rédaction d'*Esprit* et y provoque même quelques remous perceptibles dans les livraisons de la revue. En octobre 1962, au moment du référendum sur l'amendement constitutionnel qui institue l'élection du président de la République au suffrage universel, Paul Thibaud appelle à voter oui, alors que Georges Lavau, avec toute la gauche, donne comme consigne de voter non. En 1964, les clubs *Esprit* s'engagent pour la candidature de Gaston Defferre alors que Jean-Marie Domenach, refusant de soutenir François Mitterrand, vote blanc au second tour des présidentielles de 1965. En 1966 encore, il réaffirme sa confiance en de Gaulle dans un manifeste avec vingt-neuf autres personnalités de gauche ¹⁵. Cette adhésion au gaullisme ne correspond pas à l'engagement politique de Ricœur qui, sans rompre, se distancie manifestement de la revue *Esprit* dans laquelle il écrit moins entre 1962 et le milieu des années soixante-dix : « Domenach avait sentimentalement une grande admiration pour de Gaulle que Ricœur ne partageait pas, sans être dans la dénonciation contre le prétendu fascisme ¹⁶. » Ricœur reste le philosophe de référence d'*Esprit*, continue à collaborer activement à sa réflexion collective. C'est en 1963 (nous y reviendrons) qu'a lieu le fameux débat entre Lévi-Strauss et Ricœur et en 1964 l'enquête animée par Ricœur sur l'état de l'université. Mais il est trop facilement réquisitionné à son goût aux avant-postes des controverses intellectuelles. Face à la levée de boucliers lacano-althussérienne qui accueille au vitriol son essai sur Freud en 1965, il ressent avec une certaine amertume une grande solitude, « également à *Esprit*, où il n'a probablement pas trouvé le soutien qu'il aurait voulu ¹⁷ ».

Pendant une dizaine d'années, de 1965 à 1975, Ricœur va prendre quelque peu ses distances avec la revue. Si le différend politique qui l'oppose à Domenach a eu sa part dans ce retrait, un autre facteur a joué : il ne

14. Jean-Marie Domenach, entretien avec Rémy RIEFFEL, *La Tribu des clercs...*, dans R. RIEFFEL, *op. cit.*, p. 332.

15. Olivier BRETON, *Esprit. D'un sous-titre à l'autre...*, *op. cit.* Parmi les cosignataires : Emmanuel d'Astier de La Vigerie, Paul-Marie de La Gorce, Pierre Emmanuel, François Perroux, Maurice Rolland, Armand Salacrou...

16. Paul Thibaud, entretien avec l'auteur.

17. *Ibid.*

supporte pas d'être sur le front constamment. Domenach le considère en effet comme un munitionnaire fondamental dans le débat intellectuel qui se durcit dans les années soixante. Or, « c'est un homme qui a profondément peur d'être réquisitionné¹⁸ ». Il a en effet un besoin vital de défendre la singularité de sa pensée, de son parcours, et ne peut donc se laisser embrigader ou diluer dans un combat collectif quelconque quelle qu'en soit la justesse : « On peut beaucoup demander à Ricœur à condition de ne pas avoir trop besoin de lui, paradoxalement¹⁹. »

En 1967, Paul Thibaud est promu rédacteur en chef sous la direction de Domenach²⁰. Les années soixante-dix sont marquées par une critique plus acerbe de l'État, coupable de vider la société de sa substance. C'est l'époque des fronts secondaires au cours de laquelle les avancées et les luttes contournent le pouvoir pour promouvoir les thèmes autogestionnaires. Les grandes sources d'inspiration d'*Esprit* sont alors les thèses d'Ivan Illich, qui multiplie ses interventions dans la revue et dont Le Seuil publie les ouvrages qui mettent en cause l'« industrialisme, le productivisme et le mythe de l'argent²¹ ». Domenach s'engage avec ferveur dans un des fronts secondaires, celui des prisons, aux côtés de Michel Foucault et de Pierre Vidal-Naquet. Ils créent le GIP en 1971 (Groupe informations prisons), qui multiplie meetings, actions de soutien et propagande contre le durcissement de la politique répressive et la dureté du système pénal. Mais surtout, *Esprit* devient une des composantes d'un véritable front antitotalitaire à partir de l'expulsion d'Alexandre Soljenitsyne d'URSS. « Le bannissement de Soljenitsyne évoque l'affaire Dreyfus : ce n'est pas seulement une erreur judiciaire, c'est un crime de gouvernement contre l'honneur d'un peuple²². » Le creuset de la critique du système totalitaire et du soutien aux dissidents est constitué par les thèses de *Socialisme ou Barbarie* et notamment de leurs deux figures de proue, Cornélius Castoriadis et Claude Lefort. Celui qui a permis la réalisation d'un échange intellectuel fructueux entre ces deux familles de pensée très dissemblables est un ancien ouvrier, militant de la CFDT, venu de *Socialisme ou Barbarie*, et collaborant de plus en plus régulièrement à la revue *Esprit*, Daniel Mothé : « Bizarrement, il a fallu que ce soit un prolétaire, un vrai ajusteur de chez Renault, un type en or comme Mothé, qui soit capable de faire se rencontrer des groupes d'intellectuels²³. »

18. Paul THIBAUD, *ibid.*

19. *Ibid.*

20. On reviendra sur le passage de mai 1968.

21. Jean-Marie DOMENACH et Paul THIBAUD, « Avancer avec Illich », *Esprit*, n° 426, juillet-août 1973, p. 1-16.

22. Jean-Marie DOMENACH, « Soljenitsyne ou le destin de l'Europe », *Esprit*, n° 433, mars 1974, p. 392.

23. Paul Thibaud, entretien avec l'auteur.

En 1976, alors qu'*Esprit* est un des éléments constitutifs d'une configuration plus large qui englobe la CFDT et la deuxième gauche rocardienne, Domenach quitte la direction d'*Esprit* sans désaccord réel, mais parce qu'il considère qu'il est temps de passer la main à la nouvelle génération : « J'ai toujours pensé, comme Mounier, qu'une revue est une affaire de génération. La mienne a duré un peu plus longtemps qu'il ne fallait²⁴. » C'est à Paul Thibaud, secondé par un nouveau secrétaire de rédaction, Olivier Mongin, qu'incombe la responsabilité de diriger *Esprit*. Signe du changement, la revue se dote d'un autre sous-titre en forme de vœu : « Changer la culture et la politique ». Thibaud veut éviter les deux écueils que constituent, d'une part, une posture dénonciatoire et, d'autre part, l'adhésion pure et simple à des technologies sociales modernes. La fin du divorce entre l'« insertion pratique du professionnel et la frustration d'idéal social²⁵ » passe par l'appropriation de la culture par la société, par le vécu social. Paul Thibaud prend, et avec lui la jeune génération qui l'entoure, des distances de plus en plus marquées avec le personalisme, si bien qu'à l'occasion du cinquantenaire de la fondation d'*Esprit*, en 1982, ses positions sont ouvertement critiques. Le seul des anciens à le suivre sur cette voie est Ricœur, qui fait d'ailleurs une intervention sans équivoque en cette occasion solennelle : « Meurt le personalisme, vive la personne. » « Évidemment, j'ai dit des choses tout à fait équivalentes qui ont été très mal reçues. Mais à la fin, Ricœur m'a dit qu'il était tout à fait favorable à cette sorte de liquidation²⁶. » La critique du legs personaliste se traduit par une mise à distance de la pensée d'Ivan Illich, qui avait été jusque-là une des grandes références de la revue *Esprit* : « Illich a été la dernière forme de personalisme, c'est-à-dire, selon la formule de Mounier, une société orientée selon des valeurs²⁷. » Le personalisme de Mounier, comme le libertarisme communautaire d'Illich, ne semble plus d'actualité dans les années soixante-dix pour Paul Thibaud : « Personnellement, j'en suis sorti, et je ne suis pas le seul, à travers Louis Dumont²⁸. » Ce n'est pas tant l'analyse de l'Inde ou le holisme qui séduisent Thibaud, mais sa préface à l'*Homo hierarchicus*²⁹, qui réintroduit Tocqueville au centre du dispositif intellectuel. L'individu peut alors être vécu comme valeur positive sans mauvaise conscience : « Le communautarisme, je n'ai rien contre,

24. Jean-Marie DOMENACH, « Sans adieu », *Esprit*, n° 463, décembre 1976, p. 743.

25. Paul THIBAUD, « Aujourd'hui », *Esprit*, décembre 1976, p. 760, cité par Rémy RIEFFEL, *La Tribu des clercs...*, op. cit., p. 351.

26. Paul Thibaud, entretien avec l'auteur.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. Louis DUMONT, *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1967.

mais c'est fini. Nous sommes dans une société où l'individualisme est notre idéal social³⁰. » Toute une génération collabore à *Esprit* sur ces nouvelles bases³¹.

Ce réarmement idéologique est lié à une attitude plus offensive et en pointe sur le terrain de l'antitotalitarisme, porté de plus par le projet de société d'une deuxième gauche sortie de la marginalité depuis son adhésion au Parti socialiste. *Esprit* poursuit son chemin sans tutelle paternelle. C'est justement dans ces conditions que Ricœur, ne risquant plus d'être réquisitionné et marginalisé dans des polémiques, intervient plus volontiers dans les colonnes de la revue : « Une fois qu'il a vu qu'on s'en sortait, il s'est senti plus à l'aise. Il était d'ailleurs profondément en accord avec cette orientation³². » À cela Olivier Abel objecte que Ricœur, marqué par le désir d'échapper à l'individualisme protestant, a toujours maintenu l'horizon communautaire, à la fois comme espace partagé d'expérience et comme horizon commun d'attente. Il a toujours porté cette dimension d'imagination commune et ce projet d'un vivre-ensemble, contribuant à sortir *Esprit* de son côté phalanstère, sans pour autant adhérer à la célébration de l'individualisme.

30. Paul Thibaud, entretien avec l'auteur.

31. En 1977, le directeur d'*Esprit* est Paul Thibaud, le secrétaire de rédaction Olivier Mongin, et le comité de rédaction est composé de Christian Andejean, Jacques Caroux, Jean-Marie Domenach, Jean-Claude Eslin, Jacques Julliard, Philippe Meyer, Jean-Pierre Rioux, Alfred Simon.

32. Paul Thibaud, entretien avec l'auteur.

Massy-Palaiseau sous le charme de Louis Simon

Depuis son arrivée aux Murs blancs, tous les dimanches, Paul Ricœur s'installe au même endroit avec sa femme Simone dans le temple de Massy-Palaiseau. À partir de 1961-1962, cette paroisse a, en la personne de Louis Simon, un pasteur dont les prédications attirent bien au-delà du territoire paroissial. Ancien aumônier des étudiants de la Fédé parisienne, il a participé avec le mouvement étudiant à toute l'effervescence de la fin de la guerre d'Algérie. Engagé à gauche, il est membre du PSA, et il est toujours sur les listes de soutien du PCF à l'occasion des élections de Palaiseau. La fréquentation des normaliens et des polytechniciens l'a poussé à parfaire sa culture théologique : « C'est pendant ces quelques années que je me suis obligé à me faire une culture théologique intensive¹. » À Palaiseau, son rayonnement est tel que toute une série de gens n'hésitent pas à traverser Paris pour suivre sa prédication, aussi bien des théologiens confirmés, comme Jacques Maury (président de l'ERF), Jacques Beaumont (secrétaire de la Cimade), Jacques Lochard (secrétaire de *Christianisme social*), le pasteur René Cruse (un des animateurs du MIR : Mouvement international de la réconciliation), Ennio Floris (ancien directeur du CPN : Centre protestant du Nord), Bernard Picinbono (président de la Cimade de 1970 à 1982), les Casalis, qui habitent Antony, que des étudiants de la faculté de théologie protestante de Paris comme Pierre Encrevé, Jean Baubérot, Philippe de Robert, auxquels se joignent bien sûr les habitants de la paroisse : Paul Ricœur, André Encrevé...

On se presse donc le dimanche au temple de Palaiseau où l'on compte jusqu'à cent cinquante personnes : « La prédication de Simon sortait de

1. Louis Simon, entretien avec l'auteur.

l'ordinaire. C'était un prédicateur hors pair, très original². » Ses prédications sont toujours très écrites, très stylisées, prononcées d'une langue rude, gutturale, déployant un pathos et une force poétique particulièrement véhéments dans sa dimension critique : « Elles étaient iconoclastes en tout cas, toujours³. » La parole de Louis Simon est d'autant plus singulière et engagée qu'elle est suivie à Palaiseau d'une discussion d'un niveau exceptionnel puisque l'auditoire compte parmi les meilleurs exégètes ou théologiens protestants. L'idée n'est donc pas de proférer une vérité dernière, mais de surprendre, d'avancer des positions discutables.

Son discours vise à donner une dimension politique à l'engagement du chrétien, non pas au sens d'un éditorial politique, mais « c'était une façon de lire qui mettait les gens en situation de s'engager eux-mêmes⁴ ». La prédication de Louis Simon devait conduire les paroissiens non pas à se justifier, mais à être heureux de ce qu'ils faisaient : « Elle libérait les gens pour que, dans leurs actions, ils soient sûrs d'être près de l'Évangile⁵. » Cette articulation de la parole sur l'agir correspond bien aux positions du paroissien Ricœur, de même que la méthode herméneutique utilisée par Simon. Pour lui, les textes originaux, les textes bibliques ont été, comme le fut la parole du Christ, des propos qui étonnent et dérangent leurs auditeurs ou leurs lecteurs. Il convient donc de retrouver cette force originelle en n'hésitant pas à bousculer la poussière accumulée par les siècles. Il parvient donc à faire éprouver une partie de l'étonnement premier : « Il avait un art fantastique pour dépoussiérer les textes et pour faire surgir ce qui devait choquer les auditeurs initiaux, et dans une certaine mesure nous choquer nous-mêmes. C'était l'aspect le plus fort de sa méthode⁶. »

Au plan de son inspiration théologique, Simon suit une évolution semblable à celle de Ricœur, et qui est commune à toute une génération de protestants. Lorsqu'il arrive à Massy-Palaiseau en 1962-1963, il est encore très marqué par l'enseignement barthien, corrigé toutefois par la lecture de Bultmann. Sa prédication vise donc à développer une critique radicale de la religion qui prétend être capable de Dieu, alors que l'homme, selon Barth, ne relève pas de l'ordre divin : « C'est une période de prédication contre la religion. C'était très important pour moi parce que l'Évangile ne pouvait se comprendre que dans une opposition radicale avec la religion⁷. » Par ailleurs, il est le premier membre du corps pastoral de Paris à

2. Bernard Picinbono, entretien avec l'auteur.

3. Louis Simon, entretien avec l'auteur.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. Bernard Picinbono, entretien avec l'auteur.

7. Louis Simon, entretien avec l'auteur.

mettre en place un groupe de travail au CPED (Centre protestant d'étude et de documentation) de la rue de Vaugirard sur les œuvres de Bultmann. Cette phase critique entraîne l'adhésion et l'enthousiasme de nombreux étudiants de la faculté de théologie protestante de Paris. Au début des années soixante, Pierre Encrevé suit à la fois les cours de lettres classiques à la Sorbonne et le cursus de théologie boulevard Arago. Alors qu'il est domicilié rue de Vaugirard, il rejoint Louis Simon à Palaiseau. Ils entretiennent un lien privilégié et déjeunent ensemble tous les dimanches. En 1962, inscrit en troisième année de théologie, Pierre Encrevé doit faire un stage dans une paroisse, et c'est tout naturellement Massy-Palaiseau qu'il choisit : « J'y ai même prêché et Ricœur est venu me féliciter. C'était sur le thème de la tour de Babel⁸. » Plus attiré par la linguistique, les langues mortes et l'enseignement de Benveniste que par la philosophie, Pierre Encrevé est à ce point enthousiasmé par les cours que donne Ricœur boulevard Arago sur les grands mythes, dans le cadre de *Finitude et Culpabilité*, qu'il décide d'assister à ses cours à la Sorbonne. Il y retrouve un prolongement de ses propres centres d'intérêt puisque Ricœur initie alors ses étudiants à la philosophie du langage et à Freud : « Il a été le premier à donner des cours sur la psychanalyse dans une faculté de théologie protestante. C'était formidable. Il nous avait dit : "Il ne s'agit pas de faire des pasteurs des psychanalystes, mais simplement qu'ils comprennent le moment où leur rôle s'achève et commence celui du psychanalyste. Donc, vous devez savoir le moment où, au lieu de continuer à écouter, vous devez vous faire écouter par un autre⁹." »

Après sa phase barthienne, Louis Simon radicalise encore sa critique de la religion en s'appuyant sur les thèses de Dietrich Bonhoeffer, théologien allemand résistant au nazisme. Ayant participé à une tentative d'élimination de Hitler, Bonhoeffer avait été exécuté sur l'ordre de ce dernier dans sa prison le 9 avril 1945. Louis Simon trouve en lui celui qui poursuit l'enseignement de Barth en réaffirmant fortement la révélation de Dieu dans le Christ, mais en même temps ouvert à l'herméneutique bultmannienne. Cette position médiane, bien mise en valeur par André Dumas¹⁰, est partagée par Ricœur, qui sort lui aussi progressivement du barthisme. Bonhoeffer insiste sur la responsabilité humaine, sur le discriminant que représente son comportement dans le monde afin d'éviter une justification trop facile par la seule foi. L'engagement politique est à l'horizon des thèses de Bonhoeffer, et c'est cet impératif qui séduit Louis Simon :

8. Pierre Encrevé, entretien avec l'auteur.

9. *Ibid.*

10. André DUMAS, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides, Genève, 1968.

« La religion console et l'Évangile doit dresser les hommes pour bâtir un monde nouveau ¹¹. » Les lettres de captivité de Bonhoeffer, publiées sous le titre *Résistance et Soumission* ¹², ont une forte influence sur les prédications de Simon. Ses thèses, selon lesquelles la modernité donne naissance à un être adulte, contraignent « la pensée chrétienne à une conversion profonde ¹³ ». Au point que Bonhoeffer avance la formule d'un christianisme areligieux en définissant le parcours d'une foi qui traverse la sécularisation comme l'expression d'une libération : « Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde ¹⁴. » Le paroissien Ricœur est totalement en phase avec ces positions, qui font écho à son fameux texte, « *Le socius* et le prochain », mais aussi à ses convictions philosophiques des années soixante sur la nécessaire traversée des maîtres du soupçon, Marx, Freud, Nietzsche : « Je sais que Ricœur a mieux aimé cette étape que la première ¹⁵. »

Avec la montée de la contestation dans la fin des années soixante, Louis Simon connaît une troisième phase de ses prédications inspirées par ce que l'on appelle alors la théologie du monde. Allant jusqu'au bout de l'orientation impulsée par Bonhoeffer, il s'agit à ce stade de démontrer que l'on peut même se passer d'Église pour prôner une relation évangélique directe, non médiée, une relation directe Christ-monde qui peut éventuellement passer par l'Église, mais de manière secondaire. C'est un moment où l'on cesse de considérer que tout se construit à partir de l'Église : « En général, on établit d'abord le rapport Christ-Église, et après on fait un projet pour le monde. Il fallait casser cela. Il y a eu une grande bataille sur ce thème avec Ellul ¹⁶. » Jean Bosc et Jacques Ellul, défenseurs farouches de l'orthodoxie, campent sur des positions ecclésiologiques face à ceux qu'ils considèrent comme les liquidateurs de Massy-Palaiseau qui courent le risque de se perdre dans le monde. Ellul, membre du conseil national, attaque même violemment la position du trio Casalis-Ricœur-Simon au point de demander sans succès une excommunication : « Bosc et Ellul étaient des chevaliers de l'orthodoxie ¹⁷. »

En 1968, une quatrième phase s'ouvre à l'univers de la prédication de Louis Simon, cette fois inspiré par le théologien luthérien allemand Gerhard Ebeling. Simon ne peut qu'être très séduit par ses positions, qui insistent sur le primat de la parole comme événement. Cela correspond

11. Louis Simon, entretien avec l'auteur.

12. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et Soumission*, Labor et Fides, Genève, 1973.

13. Roger MEHL, *Le Protestantisme : hier-demain*, op. cit., p. 147.

14. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et Soumission*, op. cit., p. 167.

15. Louis Simon, entretien avec l'auteur.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

tout à fait au style même de la prédication telle qu'il l'entend, toujours ouverte sur la création, sur un étonnement retrouvé et un effet recherché sur l'action. Selon Ebeling, la parole est première et l'écriture seconde. Elle ne peut donc être garantie de l'extérieur comme substance, soit divine soit humaine. Elle porte en elle-même sa propre force, sa capacité à être interprétée. Marqué par le dernier Heidegger, celui de la « Parole qui parle », Ebeling définit la théologie comme herméneutique. Il aura trouvé aussi ce primat de la parole chez Luther, qui a dit préférer écouter l'Évangile plutôt que de lire les Écritures. Cette position, partagée par Ebeling, considère l'Ancien Testament, l'ancienne Alliance, comme Écriture et le Nouveau Testament, la nouvelle Alliance, comme Parole. C'est par faiblesse et nécessité que la Parole s'est transformée en Écriture, alors qu'elle devrait rester Parole. C'est donc le texte comme événement de Parole qu'il s'agit de retrouver et qui s'interprète lui-même par la réappropriation du lecteur. C'est ce mouvement qui assure la possibilité d'une nouvelle Parole, d'une nouvelle prédication : « Ricœur a aussi adoré cette phase. C'est la dernière partie de mon parcours avec lui ¹⁸. »

Ricœur, fidèle paroissien, n'a aucune visée d'intronisation dans les instances dirigeantes du protestantisme français. Il n'a jamais siégé ni au conseil national de l'Église réformée ni au conseil de la Fédération protestante de France. Président de l'ERF entre 1968 et 1977, puis de la Fédération entre 1977 et 1987, Jacques Maury est paroissien à Palaiseau à partir de 1968. Pour lui, Ricœur aurait eu toute sa place dans les instances dirigeantes, et il regrette de n'avoir pas fait bénéficier davantage le protestantisme de son apport. Mais en vingt ans de responsabilités au plus haut niveau, il n'a pas osé mobiliser Ricœur pour des tâches qui risquaient de le distraire de son œuvre : « J'étais très touché, ému par sa qualité de paroissien de base tout à fait admirable ¹⁹. » Dans sa paroisse, Ricœur est surtout à l'écoute. Il participe aux discussions qui suivent les prédications, mais il n'est pas question pour lui de s'ériger en donneur de leçons et de prendre un air docte. Au contraire, il prend des notes et « se comporte comme un chrétien tout à fait ordinaire. Il y a toujours un moment où il dit : "Je ne suis plus là pour vous prouver quoi que ce soit, je le crois. c'est tout." C'est admirable de la part d'un homme comme lui ²⁰. » Un échange singulièrement intense circule entre ce silence du paroissien Ricœur et la parole de son pasteur Simon : « C'est moi qui parlais, il écoutait, et c'était décisif. Quand il écoutait, il créait, c'était fantastique cela. Après la prédication, il se levait et disait ce qu'il avait écouté. Ce n'était pas du tout ce

18. Louis Simon, *ibid.*

19. Jacques Maury, entretien avec l'auteur.

20. *Ibid.*

que j'avais dit. C'est grâce à son écoute que j'arrivais à parler. C'est un maître. On l'aimait tous et on ne le lui disait pas assez souvent d'ailleurs²¹. »

Tournée vers l'action, la paroisse de Palaiseau a même accueilli avant 1968 des grévistes de la faim du centre de Saclay. Celui-ci faisait appel à des sociétés de gardiennage et de nettoyage. Les négociations entre le centre et les employés n'aboutissaient pas : « Cinq ingénieurs ont fait la grève de la faim pour défendre les femmes de ménage. Cela nous a paru tellement évangélique, et de plus il y avait deux protestants parmi eux, donc ce n'était pas de la récupération²². » Comme toute grève de la faim, elle n'est efficace qu'à condition de se faire connaître. Les grévistes étaient abrités dans les sous-sols du temple. Outre la publicité donnée sur le territoire de la paroisse, Ricœur et Picinbono ont signé ensemble un article publié par *Le Monde*, ce qui a permis de débloquent la situation et de décrocher un accord à peu près satisfaisant.

Dans l'auditoire de Palaiseau, un paroissien prend très souvent la parole dans les débats, c'est l'Italien d'origine sicilienne Ennio Floris. L'itinéraire de cet échappé de Rome et du Centre protestant du Nord est étonnant. Chacune des crises qu'il a traversées à propos du dogme chrétien ont bouleversé ses conditions d'existence, car son sens de l'intégrité et son refus de tout compromis auront poussé jusqu'au paroxysme ses choix successifs. Avant de devenir protestant, Ennio Floris est catholique, docteur en théologie, enseignant à Rome chez les Bénédictins. Il traverse une première crise pendant la guerre lorsqu'il voit affluer tous les jours des femmes juives éplorées devant son couvent de Santa della Minerva à Rome : « Cela m'a révolté, et je pensais à ces femmes qui pleuraient et à ce verset biblique que l'on chantait, racontant Rachel pleurant ses enfants²³. » Ennio Floris, désespéré, découvre un immense espace au grenier de l'église. Il se dit que ce grenier n'étant pas un lieu consacré, il peut devenir, sans déroger à la règle, un lieu de refuge pour ces populations juives traquées par le fascisme : « J'ai ainsi réuni quarante personnes dans ce grenier²⁴. » Lorsque les autorités s'aperçoivent du subterfuge, Ennio Floris passe devant un tribunal de l'ordre, est jugé et condamné comme fou, sans que ses accusateurs n'aient le courage de lui signifier une excommunication écrite. L'acte d'humanité d'Ennio Floris est pourtant irréversible, et lorsque les Américains arrivent à Rome, ce sont jusqu'à une centaine d'hommes qui sont hébergés par le couvent. Ils sont alors presque aussi nombreux que les cent vingt frères de la communauté.

21. Louis Simon, entretien avec l'auteur.

22. *Ibid.*

23. Ennio Floris, entretien avec l'auteur.

24. *Ibid.*

Ennio Floris n'en reste pas moins profondément ébranlé. Il noue des contacts de plus en plus fréquents avec des pasteurs protestants qui le confirment dans l'idée que l'on ne peut rien faire bouger en Italie. Il reçoit d'ailleurs plusieurs propositions pour aller s'installer aux États-Unis, puis en France.

C'est une histoire apparemment banale de pigeon qui va précipiter son départ : « Un jour d'août, aux vêpres, sous une terrible chaleur, autour de 15 heures, j'étais dans le chœur de l'église Santa Maria. Je vois un pigeon et je ne sais pourquoi, mais j'ai été pris de tendresse pour ce pigeon. Je rencontre un frère converse, un Florentin. Je lui dis qu'il faut faire sortir ce pigeon. Il s'est mis à rire et me répond que c'est impossible. Je lui rétorque que s'il est entré, il peut sortir. Je tombe ensuite sur une chapelle dans laquelle huit pigeons morts jonchent le sol. Alors mon frère me dit en riant : "Mon cher ami, quand on entre dans la sainte église de Dieu, on ne peut en sortir que mort." Alors, effectivement, je me suis senti comme un pigeon. Je monte dans ma chambre, je cherche l'adresse de mon contact, professeur au Chambon, je fais mes valises et cours à la gare²⁵. » Pour vivre, Ennio Floris doit se faire ouvrier dans la région de Nevers, puis en Allemagne. À Londres, il est porteur dans un hôpital, avant qu'on lui propose de se rendre à Genève pour suivre des études de théologie protestante.

C'est après cette conversion qu'il est désigné comme responsable du centre protestant du Nord. Il le dirigera pendant dix ans. Il rencontre pour la première fois Ricœur, qu'il fait venir au Centre pour faire des conférences. Mais un article sur la mort de Dieu paru dans la revue protestante de Montpellier lui vaut son exclusion du Centre du Nord. Grâce à Jacques Maury, il bénéficie d'une bourse doctorale et quitte Lille pour la région parisienne. C'est là qu'on le retrouve parmi les paroissiens de Palaiseau, partageant avec Louis Simon l'esprit iconoclaste et l'idée que le christianisme est davantage porteur de valeurs que de vérités. Il s'inscrit en doctorat à Nanterre, avec Ricœur, pour une recherche sur Vico. Alors qu'il se retrouve sans toit avec sa famille, Ricœur lui laisse sa maison lors de son départ pour les États-Unis : « Ricœur a été pour moi plus qu'un frère²⁶. » Il poursuit en même temps un énorme travail historico-critique sur le commentaire de Marc, qui est resté à l'état de manuscrit, faute d'éditeur²⁷. Ennio Floris considère que Ricœur est resté trop fidèle à l'institution théologique de la foi chrétienne, alors que le christianisme n'est pour lui qu'un système de sens appliqué à l'existence. Il ne faut

25. Ennio Floris, *ibid.*

26. *Ibid.*

27. Ennio FLORIS, *Sous le Christ, Jésus. Le portrait de Jésus sous la fresque de Marc.*

pas en faire une science ou une philosophie selon lui, mais une poésie. Cependant : « Je n'ai jamais rien écrit contre Ricœur. Pour moi, c'est le saint Augustin de ce siècle²⁸. »

On imagine sans mal la créativité des commentaires dans cette assemblée de paroissiens du temple de Palaiseau. Pourtant, au début des années soixante-dix, Louis Simon, devenu représentatif d'un courant critique dans le protestantisme, se voit promu au rang élevé de président de région (équivalent d'évêque pour les protestants), poussé par ses amis qui voient en lui quelqu'un ayant les capacités de réformer l'institution et pouvant donc incarner les espoirs de changement : « Là, j'ai été malheureux comme un chien²⁹. » Georges Casalis lui avait pourtant fortement déconseillé d'accepter : « Fais attention, Louis, le pouvoir corrompt toujours, ne fais pas cela », lui avait-il dit. Sitôt nommé en ces temps agités de l'après-68, Louis Simon est confronté à une douloureuse affaire qu'il n'a pas su bien régler. Deux couples de pasteurs dans la paroisse de Pantin pratiquaient l'échangisme, vivant ensemble, mettant en pratique le partage des biens, des projets, du travail et des partenaires. Cette paroisse était particulièrement active et les paroissiens ne se doutaient pas que cette cohabitation était poussée à ce point. Louis Simon a eu à gérer ce qui est devenu un scandale public. Lors d'un synode national extraordinaire réuni à Vienne en huis clos, les quatre pasteurs ont témoigné de leur sincérité, mais, en dépit de celle-ci, ils sont jugés et radiés : « Je me suis trouvé dans la même situation que Ricœur à Nanterre, dans l'obligation de mettre un peu d'ordre. La fonction nous emprisonnait dans un maintien de l'ordre qui nous a cassés³⁰. » Cette sanction a provoqué une rupture brutale et définitive entre Simon et Casalis : « Cela nous a totalement coupés de Louis Simon, il ne nous a jamais pardonné d'avoir pris le parti de ces jeunes contre lui³¹. » Il fallait pouvoir ruser avec l'institution, ce dont ne sont capables ni Louis Simon ni Ricœur, dont les déboires sur ce plan sont en effet analogues. Ils ont tous deux été pris au piège de l'institution, l'un comme doyen de l'université de Nanterre – doyen à la poubelle sur la tête laissant la police intervenir sur le campus –, l'autre comme président de région de l'ERF – père la vertu renvoyant deux couples de pasteurs non conformistes : « J'étais triste que Louis se laisse enfermer dans cette logique-là. J'ai bien sûr refusé de signer quoi que ce soit contre lui, mais je ne pouvais pas non plus lui donner raison pour les formes d'autoritarisme qu'il avait adoptées³². »

28. Ennio Floris, entretien avec l'auteur.

29. Louis Simon, entretien avec l'auteur.

30. *Ibid.*

31. Dorothée Casalis, entretien avec l'auteur.

32. Pierre Encrevé, entretien avec l'auteur.

Louis Simon ayant quitté Palaiseau, Ricœur participe à la paroisse de Châtenay-Malabry créée autour de 1966 et qui a été baptisée du nom de Robinson par un de ses anciens étudiants, Jean-Marc Saint. Après ses études de théologie et un travail de recherche animé par André de Robert en vue de créer des ponts entre la vie professionnelle et la vie religieuse, Jean-Marc Saint est nommé dans cette paroisse de Châtenay-Malabry, qui n'avait pas encore de nom. Le territoire qui lui a été assigné couvre Le Plessis-Robinson, Châtenay et Sceaux. Il fallait trouver une dénomination qui ne froisse pas la susceptibilité de l'église luthérienne de Bourg-la-Reine. Un ami anglais de Jean-Marc Saint venait de lui donner à lire un ouvrage, devenu un *best-seller* ayant atteint jusqu'à 200 000 exemplaires en Angleterre, d'un évêque anglican dénommé Robinson³³. Les positions soutenues par Robinson, entre Bonhoeffer et Tillich, sentent un peu le soufre et plaisent particulièrement à Jean-Marc Saint, au point qu'il propose de donner ce nom à la paroisse.

Le premier pasteur de Robinson, Jean Abel (père d'Olivier Abel), qui arrive à l'automne 1966, est issu d'une génération barthienne ayant lu Bonhoeffer et cherchant à prolonger l'apport théologique par un renouvellement des formes de vie paroissiales et communautaires. Supprimant le « conseil presbytéral » (conseil des Anciens), la paroisse de Robinson se donne une structure de décision collégiale ouverte qui en fait un régime d'autogestion d'où fument les initiatives. Cette paroisse, également très intellectuelle, est séduite par ce pasteur bouillant, ludique, théâtral, qui habite la Butte-Rouge, en plein quartier ouvrier. Son fils, Olivier Abel, qui est au lycée de Châtenay avec Étienne, le dernier fils de Ricœur, entrait facilement aux Murs blancs avec d'autres jeunes de Robinson et du lycée : « La première fois, c'était à propos d'un exposé en seconde sur le mal, le tragique et la fragilité humaine, je venais de lire *L'Homme faillible* et ce que Ricœur appelle le "chemin du consentement" à la fin de son livre sur la volonté³⁴. » Il se souvient aussi à quel point il a été impressionné par « L'image de Dieu et l'épopée humaine³⁵ ». Ce sens épique de l'action soulevé par l'idée théologique de récapitulation était pour lui particulièrement suggestif : « Pour moi, c'était l'idée que dans chaque geste il y a quelque chose comme une récapitulation, à la fois le rassemblement d'une intrigue plus vaste et quelque chose qui ouvre, qui tient en réserve et que nous ne savons pas³⁶. » Il discute de ce thème avec Henri-Irénée Marrou,

33. John Arthur Thomas ROBINSON, *Dieu sans Dieu*, Nouvelle Éditions latines, 1964.

34. Olivier Abel, entretien avec l'auteur.

35. Paul RICŒUR, « L'image de Dieu et l'épopée humaine », *Christianisme social*, 1960, p. 493-514 ; repris dans *Histoire et Vérité*, *op. cit.*, p. 112-131.

36. Olivier Abel, entretien avec l'auteur.

qui habitait au-dessus de la famille Ricœur, et sympathise aussi beaucoup avec Paulette Mounier : « J'allais la voir tout le temps. On avait organisé en 1970 une exposition Mounier au lycée³⁷. » Le pasteur Abel et Paul Ricœur sont ensemble, plusieurs années de suite, les deux personnalités extérieures cooptées au conseil d'administration du lycée de Châtenay, qui devient alors lycée Emmanuel-Mounier. Le groupe de jeunes de la paroisse de Robinson, très implanté dans le lycée dans les années 1971-1973, atteindra le chiffre important, même pour l'époque, de cent cinquante membres.

Ricœur reste fidèle à la paroisse de Palaiseau, mais Jean-Marc Saint le retrouve comme paroissien de la « communauté de Robinson » entre 1977 et 1980 lorsqu'il revient comme pasteur de cette communauté : « Palaiseau avait polarisé la vie théologique. Robinson voulait innover dans les formes de vie³⁸. » Afin d'enrayer la perte d'influence des paroisses et de redynamiser l'activité intellectuelle, Ricœur organise chaque année à partir de 1985 les « entretiens de Robinson ». Un thème d'actualité est choisi à chaque fois avec l'idée de l'aborder sous trois regards différents : le théologique, le philosophique et le technique. Ces « entretiens » attirent une très large affluence pour participer aux débats qui suivent les trois conférences tenues trois dimanches d'hiver entre 16 heures et 18 heures. Ricœur se charge toujours d'une des trois conférences, sur des thèmes variés comme le pluralisme, le pouvoir, la justice, la complexité, le travail, la mémoire et le pardon. Ces « entretiens de Robinson » mobilisent une petite équipe de quatre personnes, parmi lesquelles Alain Brigodiot, ingénieur-conseil dans le domaine du management, est le responsable de l'organisation. Aujourd'hui, le succès de ces conférences a permis de renouer le fil rompu il y a vingt ans entre la paroisse de Robinson et celle de Palaiseau qui les organisent désormais ensemble. De nouveau, comme à l'époque de Simon, on se presse à l'intérieur du temple pour écouter une parole préparée avec soin : « Ricœur prépare énormément ses conférences. Il fait à chaque fois un travail original, avec un respect exceptionnel du public³⁹. » Outre le milieu protestant, nombreux sont ainsi venus exposer leurs thèses à Robinson à partir de 1985 : Joël Roman, Yves Cannac, Marie Balmory, Jean-Pierre Dupuy...

Jusqu'au bout, Ricœur aura accordé le plus grand soin à l'organisation et à l'animation de ces « Entretiens de Robinson ». En 2003, le cycle est consacré à « L'inestimable ou le sans prix » et Ricœur donne la conférence d'ouverture le dimanche 12 janvier des trois « entretiens ». Il la consacre à une « Petite histoire du don » et, avec son esprit toujours facétieux, il

37. Olivier Abel, *ibid.*

38. Jean-Marc Saint, entretien avec l'auteur.

39. Alain Brigodiot, entretien avec l'auteur.

placarde derrière lui le supplément du *Monde* sur l'Argent qui paraît tous les week-ends. Le tout dernier cycle auquel il participera, mais déjà très affaibli, sera celui de janvier 2004 qui eut pour thème : « Le religieux et la violence ». Entre le point de vue du sociologue des religions donné par Jean Baubérot et celui d'une bibliste psychanalyste, Marie Balmay, Ricœur donna avec Olivier Abel le point de vue du philosophe sur la question. Il insiste à cette occasion sur le fait que le religieux peut comporter une part de violence et que cette dernière ne lui est donc pas extérieure. Au discours qui peut devenir lénifiant sur la bonté, le pardon, la non-violence, Ricœur oppose la part irréductible et rocailleuse d'un christianisme qui doit continuer à faire scandale par rapport aux catégories communes.

A.VI.1

La confrontation avec le marxisme althussérisé

Si Ricœur a fait une traversée systématique de l'œuvre de Freud et des travaux des linguistes, la pensée de Marx l'a également accompagné depuis les années trente. Tout en ayant des réticences, déjà évoquées, face à l'économisme et à l'ambition totalisatrice et systématique de Marx, il accueille un certain nombre de chercheurs marxistes dans son laboratoire de phénoménologie du CNRS, où travaillent à ses côtés des philosophes marxistes comme Jacques Texier ou Solange Mercier-Josa.

Étudiante à la Sorbonne et élève à l'ENS en 1959, Michèle Bertrand prépare, sous la direction de Ricœur, un DES de philosophie consacré à l'idée de vérité chez Kierkegaard. Elle adhère à l'UEC (Union des étudiants communistes) et devient une marxiste fervente. Elle s'inscrit en thèse de doctorat sur la question de l'anticipation de l'avenir par la société : « Ricœur était le seul professeur d'université, philosophe, qui pouvait accepter que l'on soit marxiste. En même temps, il avait des rapports conflictuels avec le marxisme ¹. » Jacques Texier est aussi militant du PCF et occupe même des responsabilités de direction au CERM (Centre d'études et de recherches marxistes) jusqu'en 1978. Lorsqu'il intègre le CNRS en 1968, il a déjà publié des travaux sur Gramsci et est accueilli par Ricœur dans son séminaire de la rue Parmentier sur cette base. Partisan d'une lecture historiciste, gramscienne de l'œuvre de Marx, Jacques Texier développe des thèses contradictoires à celles des althussériens ². Il envoie son étude critique à Ricœur qui lui écrit « une lettre tellement efficace que j'en ai été véritablement déstabilisé ³ ». Ricœur dit le suivre dans sa lecture

1. Michèle Bertrand, entretien avec l'auteur.

2. Jacques TEXIER, « Sur la détermination en dernière instance (Marx et/ou Althusser) », *Sur la dialectique*, CERM, Éditions sociales, Paris, 1977, p. 251-308.

3. Jacques Texier, entretien avec l'auteur.

critique des althussériens et pense que Texier a raison du point de vue philologique de contester radicalement les notions de détermination en dernière instance ou d'instance dominante. Cependant, « Ricœur procédait à une critique généralisée dans le sens où il remettait en cause le concept de totalité⁴ ». Les diverses interprétations de Marx s'opposent en effet sur le plan de l'ordonnement interne d'une totalité, mais la question radicale que pose Ricœur à Texier est celle de la validité même de cette référence à une totalité, ce qui la rend possible et pensable.

Certes, Marx compte pour Ricœur dans la nécessaire entreprise de dévoilement du sens. À la manière de Freud, Marx offre sur le plan social et politique les armes de la critique, du soupçon, donc du dépassement nécessaire de la naïveté première. Il contribue aussi à enrichir ce que Ricœur qualifie, au milieu des années soixante-dix, d'imaginaire social, considérant que l'idéologie et l'utopie en sont les deux expressions indispensables. Alors que ces deux formes de l'imaginaire social sont particulièrement décriées – l'idéologie est en effet disqualifiée comme simple dissimulation de la science et l'utopie comme fuite du réel –, Ricœur trouve en Marx le moyen de restituer leur double fonction d'intégration et de subversion. Il définit trois usages de la notion d'idéologie⁵. Celle-ci est d'abord envisagée comme moyen de dissimulation, comme image inversée de la réalité qui transforme la praxis en imaginaire; elle ressort du jeune Marx des *Manuscrits* et de *L'Idéologie allemande*. Mais il est un second sens qui passe par un processus de légitimation, d'universalisation des intérêts particuliers: « Marx lui-même a côtoyé ce sens lorsqu'il déclare que les idées de la classe dominante deviennent des idées dominantes en se faisant passer pour des idées universelles⁶. » À ces deux fonctions s'en ajoute une troisième, une fonction d'intégration, qui se manifeste notamment à l'occasion des cérémonies commémoratives. L'idéologie est donc porteuse d'une positivité, d'une visée constructive. En même temps, les trois niveaux peuvent se confondre et l'idéologie dégénérer en se transformant de sa première manifestation falsificatrice à sa dimension légitimante. Dans le contexte des années soixante-dix, cette réévaluation du rôle de l'idéologie représente une alternative par rapport au courant althussérien dominant et à sa lecture purement négative de ce concept, restreint à sa première acception de vécu illusoire et de dissimulation.

De la même manière, à propos de l'utopie, Ricœur envisage trois niveaux d'efficience dans une relation de complémentarité avec l'idéologie.

4. Jacques Texier, *ibid.*

5. Paul RICŒUR, « Idéologie et utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *Philosophical Exchange*, New York, 1976, n° 2, sous le titre: « Ideology and Utopia »; repris dans *Cahiers du CPO*, n° 49-50, 1983; repris dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 379-392.

6. *Ibid.*, p. 382.

Face à la fonction intégratrice de celle-ci, l'utopie est son ailleurs, son alternative. Elle peut être une source d'inspiration pour des versions pathologiques, prétendant annoncer des eschatologies réalisées. Mais l'utopie peut retrouver une fonction libératrice lorsqu'elle maintient le champ des possibles : « L'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ d'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition ⁷. »

Dans une autre intervention, Ricœur interroge le couple science/idéologie, central chez Althusser et fondé sur le thème de la coupure ⁸. Il s'oppose là encore à une définition restrictive de l'idéologie telle que l'utilise le marxisme lorsqu'il assimile cette dimension à une simple instrumentalisation sociale en termes de mensonge, d'illusion et de falsification. Derrière cette stratégie dénonciatrice de la normativité de l'autre, Ricœur rappelle à celui qui adopte cette démarche de soupçon qu'il le fait aussi au nom de valeurs implicites, elles-mêmes masquées par une posture de surplomb. Il est alors présumé que « l'idéologie, c'est la pensée de mon adversaire ; c'est la pensée de *l'autre*. *Il* ne le sait pas, mais *moi* je le sais ⁹ ». Aristote récusait déjà une telle prétention énoncée au nom de la science dégagée de toute contamination chez les platoniciens : il leur opposait le pluralisme des méthodes et des degrés de vérité. Certes, Ricœur n'entend pas renoncer à toute forme d'opposition entre science et idéologie, mais à condition de la reformuler et de se défaire du caractère péremptoire de l'althussérisme.

L'idéologie recouvre plusieurs fonctions et l'interprétation de Marx n'est qu'un des maillons d'un phénomène pluriel, son versant de dissimulation, négatif, de déformation du réel. Il spécifie un niveau certes important de l'idéologie, en le référant à la constitution symbolique du lien social ¹⁰ sur lequel sa fonction mystifiante se greffe et qui en fait un « phénomène indépassable de l'existence sociale, dans la mesure où la réalité sociale a depuis toujours une constitution symbolique ¹¹ ». Renonçant à toute position de surplomb, Ricœur propose un discours plus modeste de symétrisation et d'historicisation du regard savant « dans un discours de caractère *herméneutique* sur les conditions de toute compréhension de caractère *historique* ¹² ». Le couple science/idéologie en sort fondamenta-

7. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 391.

8. Paul RICŒUR, « Science et idéologie », *Revue philosophique de Louvain*, t. LXXII, mai 1974, p. 326-358 ; repris dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 303-331.

9. *Ibid.*, *Du texte à l'action*, p. 305.

10. Paul RICŒUR, « La structure symbolique de l'action », actes de la 14^e conférence internationale de sociologie des religions. *Symbolisme religieux, séculier et classes sociales ?*, Strasbourg, Lille, secrétariat CISR, 1977, p. 29-50.

11. Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 314.

12. *Ibid.*, p. 327.

lement transformé à partir d'un certain nombre de présuppositions : le savoir objectivant est précédé d'une relation d'appartenance. On peut lui reconnaître une marge d'autonomie puisque l'acte de la distanciation est tout à fait nécessaire, mais si la critique des idéologies s'affranchit de ses conditions d'enracinement, elle ne le peut que partiellement et « la théorie de l'idéologie subit ici une contrainte épistémologique de non-complétude et de non-*totalisation* qui a sa raison herméneutique dans la condition même de la compréhension ¹³ ».

Ce débat sur l'idéologie au temps des fameux appareils idéologiques d'État a mené Ricœur à lire de manière systématique les thèses d'Althusser et des althussériens. En 1975, cette traversée de l'althussérisme donne lieu à une série de conférences prononcées par Ricœur à l'université de Chicago. Sur dix-huit cours consacrés aux relations entre idéologie et utopie, trois sont exclusivement consacrés à Althusser ¹⁴. Ricœur montre à quel point chacun des concepts clés d'Althusser doit à Freud et à Lacan : la notion de surdétermination et celle d'appareil d'État trouvent leur équivalent dans la notion de surmoi, tandis que l'atemporalité de l'idéologie fait face à l'atemporalité de l'inconscient. Ricœur sait gré à Althusser de rompre avec la vulgate et avec sa conception purement mécaniciste de la causalité. La combinaison opérée par le jeu des instances offre un « concept plus riche de causalité ¹⁵ ». Cette volonté de complexification de la relation causale échoue cependant en se structuralisant et en adoptant une notion d'appareils idéologique qui évoque « quelque chose de mécanique ¹⁶ », alors que les questions de justification ou de légitimation sont moins du ressort d'appareils que de celui des motivations.

Ricœur restitue avec soin la logique des positions althussériennes, tout en égrenant sa présentation de quelques questions qui déstabilisent l'édifice. Ainsi, Althusser considère que la notion d'humanisme socialiste revêt un caractère de monstruosité conceptuelle. Il reste silencieux en 1968 lors de l'invasion de la Tchécoslovaquie par les armées du pacte de Varsovie. De la même manière, si l'homme est un mythe théorique qui doit être réduit en cendres, comme le pensent de concert Althusser et Foucault, on ne voit pas bien au nom de quoi protester contre les dénis du droit. Si le point de vue global de Ricœur sur le marxisme structuralisé est critique, il s'en inspire pour une part, ce qui est perceptible dans son

13. *Ibid.*, p. 330.

14. Paul RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, texte restitué par George H. Taylor, d'après les notes de Ricœur et la transcription des versions orales, Columbia University Press, New York, 1986 ; trad. franç. Joël ROMAN et Myriam REVAULT D'ALLONNES, *Idéologie et Utopie*, Le Seuil, Paris, 1997.

15. *Ibid.*, repris dans *M*, n° 43, janvier 1991, p. 16, trad. Joël Roman.

16. *Ibid.*, p. 19.

article sur l'aliénation, écrit en 1968¹⁷. Il ne se limite pas à la lecture althussérienne du concept. Derrière sa surcharge sémantique, il remonte aux premières acceptions modernes du terme chez Rousseau et aux divers glissements de sens du plan juridique au niveau politique. La marque althussérienne se révèle cependant lorsqu'il oppose un jeune Marx qui boucle le cycle historique de la tradition, et un Marx de la maturité, celui du *Capital*, qui rompt avec l'anthropologie du jeune Marx, sur ce point. Il avalise ainsi un peu vite la fameuse coupure épistémologique qui fonde les thèses althussériennes sur les deux Marx. Cependant, contestant la légitimité de la position scientiste de surplomb que préconisent les althussériens, Ricœur définit une voie plus longue, « celle d'une herméneutique de la compréhension historique¹⁸ ».

Plus radical encore dans sa critique d'Althusser, le phénoménologue Michel Henry publie une énorme somme sur Marx en 1976¹⁹. Son projet est de dissocier la parole originelle de Marx des lectures postérieures qui en sont faites dans les divers courants marxistes : « Le marxisme est l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx²⁰. » Michel Henry voit en Marx l'unité d'un projet philosophique et l'utilisation de concepts fondamentaux, d'ordre ontologique. Les marxistes ont donc pris pour concepts majeurs de Marx (les forces productives, les rapports sociaux de production, les classes sociales...) des concepts qui ne sont que des dérivés de sa philosophie. Faire retour à Marx exige de mieux comprendre ce qu'il a voulu dire, et Henry a pour ambition de rejoindre son intention philosophique en prenant « Marx au sérieux²¹ ». Il consacre dix années à ce travail et entend démontrer que « l'analyse de Marx consiste chaque fois à affirmer que la totalité s'explique par l'individu, par le travail vivant, qui est individuel. Toutes ses démonstrations consistent à prendre un seul individu. Toute l'analyse du *Capital* repose sur un seul travailleur²² ». À ses yeux, les marxistes – althussériens ou autres –, qui invoquent l'explication par le système passent à côté de Marx, dont la finalité est d'expliquer le système et non d'expliquer par le système. « De la même manière, Marx explique les classes par les individus qui les composent, alors que pour les marxistes un individu laboure parce qu'il est laboureur : c'est une ineptie. Le marxisme est une ineptie²³. »

17. Paul RICOEUR, « Aliénation », *Encyclopædia Universalis*, 1968, p. 660-664.

18. Paul RICOEUR, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 328.

19. Michel HENRY, *Marx*, t. 1 : *Une philosophie de la réalité* ; t. 2, *Une philosophie de l'économie*, Gallimard, Paris, 1976.

20. *Ibid.*, p. 9.

21. *Ibid.*, p. 32.

22. Michel Henry, entretien avec l'auteur.

23. *Ibid.*

Ricœur publie un long compte rendu de l'ouvrage de Michel Henry²⁴. Il décrit l'analyse de Henry dans le cadre d'un projet philosophique qu'il connaît bien, pour avoir participé à son jury de thèse en 1963, aux côtés de Jean Walh, Jean Hyppolite, Henri Gouhier et Ferdinand Alquié. Cette thèse a donné lieu à publication sous le titre *L'Essence de la manifestation*²⁵. Elle conteste l'idée de l'apparaître qui règne dans la philosophie occidentale et le fait de lui opposer un autre mode d'apparaître qui se situe au niveau de l'affectivité : « Il y a là une autorévélation absolue qui est tout à fait différente de l'écart, de la différence, et qui est la vie qui s'écoule elle-même en tant qu'affective²⁶. » Il situe Marx dans le sens de sa démonstration philosophique. Pour Marx, selon Henry, la réalité n'est pas identifiable à une ontologie de l'objectivité : « En écrivant son *Marx*, Michel Henry continue son vieux combat contre le prétendu primat de la transcendance de la conscience, autrement dit le primat d'une conscience se donnant des objets, s'y aliénant pour se prendre enfin elle-même dans la transparence à soi²⁷. » Ricœur retrace la logique propre à la démonstration de Michel Henry et met l'accent sur l'opposition radicale entre la lecture d'Althusser et la sienne. La seule totalité accessible pour Marx, selon Henry, serait celle de l'individu : « Voilà pourquoi Marx réclame de façon apparemment démente que chacun soit chasseur, pêcheur, pâtre, peintre, sculpteur, critique : parce que son analyse est une analyse phénoménologique de la subjectivité absolue²⁸. »

Quelle position Ricœur prend-il par rapport à cette lecture, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle frappe par son originalité au regard de la majorité des exégèses ? D'abord, il y voit une lecture créatrice qui rétablit une voix de Marx le plus souvent étouffée sous les interprétations purement épistémologiques. S'il suit Henry à propos de la centralité chez Marx de l'individu agissant, il exprime ses réticences face à l'option immanentiste qui risque de passer à côté de la dimension anthropologique de Marx. Selon ce dernier, l'homme est toujours déjà-là dans l'histoire, il est le produit de conditions dont il n'est pas l'auteur et à travers lesquelles il doit pourtant agir. Se dévoilent là deux orientations divergentes, deux voies de la phénoménologie.

Ricœur ayant éprouvé les impasses d'une visée phénoménologique directe avec sa thèse sur la volonté, il se dirige de plus en plus vers les médiations ouvrant indirectement l'accès au *cogito* : les symboles, les

24. Paul RICŒUR, « Le *Marx* de Michel Henry », *Esprit*, octobre 1978 ; repris dans *Lectures 2*, *op. cit.*, p. 265-293.

25. Michel HENRY, *L'Essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1963.

26. Michel Henry, entretien avec l'auteur.

27. Paul RICŒUR, « Le *Marx* de Michel Henry », *Lectures 2*, *op. cit.*, p. 267.

28. Michel HENRY, *Marx*, *op. cit.*, t. 1, p. 273.

manifestations de l'inconscient, la textualité. Pour Ricœur, le philosophe n'a pas d'objet spécifique et fait son miel de tout ce qui peut recueillir la connaissance du sujet, mais cela oblige à un vaste détour par le monde. Au contraire, pour Michel Henry, la philosophie est porteuse d'un savoir immédiat : « J'ai pris l'option inverse. Nous sommes avec Ricœur aux deux pôles de la phénoménologie²⁹. » Michel Henry cherche en effet à se frayer une voie directe, considérant les multiples détours de l'herméneutique comme fondamentalement égarant, se détournant de l'essentiel. Selon lui, la valorisation des méthodes d'interprétation textuelle visant à recueillir les symboles fondamentaux n'est pas la bonne démarche pour répondre à l'authenticité du texte : « Il faut avoir la réponse en soi pour pouvoir prendre position³⁰. » Il prône donc un accès radical à soi, direct, intérieur, non médié par le monde, dans la mesure où la vérité n'est pas à chercher dans un ailleurs, mais en nous-mêmes : « Husserl le dit lorsqu'il affirme : "Je suis au monde", c'est cela la vérité³¹. » Cette différence d'interprétation du projet phénoménologique explique les réticences exprimées par Ricœur devant certains aspects de la lecture de Marx par Michel Henry : « L'agir, me semble-t-il, diffère du souffrir en ce qu'il n'est pas défini purement par l'immanence de ses modalités affectives. L'agir a une visée, donc un moment d'extériorité, et, pour remplir cette visée, l'agir doit toujours composer avec des circonstances qu'il n'a pas faites³². » La phénoménologie de l'action suggère, selon Ricœur, une composition avec des circonstances que l'action n'a pas produites, et en même temps elle présuppose de se régler sur une visée, sur une représentation qui en exprime le cheminement possible avec ses obstacles. Ricœur se différencie radicalement sur ce plan de l'interprétation d'Henry, qui considère la praxis « enfermée en elle-même tout entière subjective, coïncidant avec son faire et s'épuisant en lui³³. »

Ricœur demande à quelques spécialistes de Marx qui travaillent avec lui au laboratoire de phénoménologie de réaliser un dossier sur le *Marx* de Michel Henry pour la *Revue de métaphysique et de morale*. Jean-Luc Petit y écrit une contribution³⁴, et Jacques Texier s'attache à une lecture serrée de l'ouvrage de mille pages de Michel Henry sous le titre : « Marx est-il marxiste³⁵ ? » Jacques Texier, inscrit en thèse avec Ricœur sur le

29. Michel Henry, entretien avec l'auteur.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. Paul RICŒUR, *Lectures 2, op. cit.*, p. 283.

33. Michel HENRY, *Marx*, t. 1, *op. cit.*, p. 358.

34. Jean-Luc PETIT, « Marx et l'ontologie de la praxis », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1977, p. 365-385.

35. Jacques TEXIER, « Marx est-il marxiste ? », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1977, p. 386-409.

thème des rapports entre histoire et subjectivité, était *a priori* intéressé par une lecture accordant une place centrale aux formes d'individualité, qu'il tente lui-même d'analyser à partir du corpus de l'œuvre de Marx et de mettre en relation avec les formations sociales. Son projet de recherche s'inscrit en effet dans la tentative d'élaboration d'une théorie du sujet critique. Mais il est loin d'être convaincu par la démonstration de Michel Henry : « Cela ne me semblait pas soutenable, mais méritait une argumentation précise³⁶. » Jacques Texier souligne que si Michel Henry ne critique que très peu Marx lui-même, il laisse de côté pour les besoins de sa thèse tous les textes historico-politiques de Marx dont l'importance aurait été majorée par les marxistes. Cette mise à l'écart est tout de même bien gênante pour une pensée qui se présente avant tout comme une philosophie de la praxis. Henry est même parfois amené à pratiquer une lecture symptomale de Marx qu'il récuse pourtant fermement chez Althusser. Ainsi, s'il reconnaît que Marx se dit matérialiste et athée, « il convient de distinguer ce qu'il est et ce qu'il croit être. Ce qui compte, ce n'est d'ailleurs pas ce que Marx pensait et que nous ignorons, c'est ce que pensent les textes qu'il a écrits. Ce qui paraît en eux, de façon aussi évidente qu'exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie, c'est une métaphysique de l'individu. Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident³⁷ ». C'est donc le déploiement d'une métaphysique de l'individu que Michel Henry voit en Marx au nom d'une vision non marxiste, mais marxienne. Cela le conduit à considérer toute référence à l'économie et au social comme autant de sources d'aliénation et à mettre entre parenthèses tout le matérialisme historique de Marx. Inspiré par Maine de Biran, Michel Henry débouche sur une lecture de Marx que Texier qualifie d'« idéalisme monadologique dans lequel l'être est esprit et l'esprit "pure" affectivité³⁸ ».

Ce compte rendu de Jacques Texier, aussi précis que critique, est plutôt bien accueilli par Ricœur. On peut en effet difficilement dissocier à ce point Marx de sa destinée et présenter son œuvre comme une simple épure, même au terme d'une longue réduction eidétique de tous ses concepts. À cet égard, Ricœur se tient dans une position tout aussi critique à l'égard de Marx que du marxisme, tout en considérant leur traversée comme indispensable pour nourrir le versant de dévoilement, de soupçon, de la démarche herméneutique. De son côté, Michel Henry juge Ricœur comme un « marxiste très intelligent [...]. Mais il est marxiste, car il me rétorque que dans Marx ce sont les classes sociales qui importent, alors que l'individu reste pris dans les mailles du système économique³⁹ ».

36. Jacques Texier, entretien avec l'auteur.

37. Michel HENRY, *Marx*, t. 2, *op. cit.*, p. 445.

38. Jacques TEXIER, « Marx est-il marxiste ? », art. cité, p. 407.

39. Michel Henry, entretien avec l'auteur.

Fondateur de discursivité, comme l'a présenté Michel Foucault ⁴⁰, Marx reste pris de manière indissoluble dans les métamorphoses de sens investies à partir de son œuvre. Le sectionner en deux de part et d'autre de la coupure épistémologique comme le fait Althusser, en séparant le bon grain du Marx de la maturité de l'ivraie de ses écrits de jeunesse, ou l'isoler de son destin historique, comme le fait Michel Henry, semblent bien relever d'un vain réductionnisme.

40. Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », 22 février 1969; repris dans *Littoral*, n° 9, juin 1983, p. 18.

A.VI.2

La démythologisation chez les catholiques

L'intense dialogue que mène Ricoeur avec les sciences humaines se double d'un travail de démythologisation des textes religieux. C'est au cours des années soixante qu'il va pouvoir illustrer la fécondité de *La Symbolique du mal*, selon laquelle le symbole donne à penser. La régularité de ses contributions dans ce domaine vient d'une rencontre avec un personnage haut en couleur : Enrico Castelli. Cet aristocrate italien, originaire de Turin, non-conformiste militant, est d'une telle habileté qu'il décroche à Rome tous les fonds nécessaires à la réalisation de ses projets. Il décide de renouveler la philosophie de la religion et de rassembler régulièrement à Rome quelques éminents penseurs, chaque hiver, du 5 au 11 janvier. Les colloques Castelli vont se tenir à partir de 1961 sous le titre générique de la démythisation. Ce thème « l'avait séduit par la possibilité de démanteler, de réduire à nu tous les prétextes qui ajournent l'échéance d'une foi existentielle, d'une foi de rigueur¹ ». Castelli pouvait ainsi donner libre cours à son scepticisme et cultiver sa réputation de mauvais génie, regrettant chaque année que le diable n'ait pas davantage de place pour donner plus de sel à la divinité, selon le mot de Benedetto Croce : « Dieu, sans le diable, manquerait de sel. »

Personnage curieux, Castelli est présenté par ses adversaires comme l'incarnation du mauvais œil. Il aurait en effet un art consommé pour obtenir ce qu'il souhaite en regardant son interlocuteur de telle façon qu'il ait l'impression d'être voué aux pires malheurs s'il n'abonde pas dans son sens. D'autres présentent ce seigneur d'un autre temps au visage prolongé

1. Xavier TILLIETTE, « Hommage d'un ami français », *Archives de philosophie*, avril 1977, p. 11-14.

d'une barbiche pointue comme le détenteur de caisses noires du Vatican. En tout cas, « il jouait du caractère magique qu'on lui attribuait, et en même temps il avait des amis au Vatican qui lui ont permis de rester dans un Institut annexe de l'université de Rome, sans jamais avoir été professeur titulaire de cette université². » Philosophe et ami du pape Paul VI, dont il avait été le condisciple, Castelli est l'auteur d'un ouvrage sur *l'Existentialisme théologique*³.

L'origine de ces colloques remonte à l'immédiat après-guerre. En 1948, Castelli participe à Rome à un centre de synthèse qui se tient près de Santa Cecilia, dirigé par monseigneur Raffa, prêtre de haute Italie, romain d'adoption. C'est là que se réunit une bonne partie de l'*intelligentsia* italienne en déroute, après son engagement dans les rangs du fascisme. Dans ce contexte, Castelli décide de sortir de la torpeur et de reprendre l'initiative à une échelle européenne afin de retrouver les voies d'une foi purifiée.

Castelli a été lié à Lucien Laberthonnière, défenseur d'une théologie existentielle, condamné à ne plus prêcher ni écrire. Stanislas Breton se retrouve à Rome en 1947, où il enseigne pendant dix ans comme professeur de philosophie à la Propagande, qui s'appelle depuis l'université Urbain-VIII : « C'est moins compromettant⁴. » Il est alors le collègue de Castelli : « Avec le P. Lotz, de la Grégorienne, et le dramaturge Diego Fabbri, j'avais assisté à leur préhistoire, au domicile même de Castelli, qui nous faisait part d'un projet, dont la réalisation ferait appel à la compétence d'intellectuels de l'Ancien et du Nouveau Monde. "Toute la culture", disait-il, serait là, dans une Rome plus libre, romaine certes, mais déliée d'un thomisme dont il redoutait les étroitesse⁵. » Le charme irrésistible de Rome a fortement contribué à créer des fidélités. Sises sur les hauteurs de la ville dans un quartier résidentiel, la villa Mirafiori, dépendance de la faculté des lettres, et l'hôtel Arancini, résidence des castelliens, « ont tôt fait d'évoquer *La Montagne magique*⁶ ». La beauté du site, l'harmonie des lieux émoussent la force de corrosion des critiques les plus virulentes. Le malin génie ne peut venir à bout de cette magie d'une Rome dont la force d'envoûtement est telle qu'« on arrive révolutionnaire pour finir professeur de droit canon⁷ ». Il y avait certes de la provocation à venir démythiser et proclamer la mort de Dieu au pied du Vatican, mais l'atmosphère romaine, avec son parfum étrusque, parvenait à nimber cette

2. Maurice de Gandillac, entretien avec l'auteur.

3. Enrico CASTELLI, *Existentialisme théologique*, Hermann, Paris, 1948.

4. Stanislas Breton, entretien avec l'auteur.

5. Stanislas BRETON, *De Rome à Paris. Itinéraire philosophique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1992, p. 127.

6. Marie-Anne LESCOURRET, *Emmanuel Levinas, op. cit.*, p. 272.

7. Stanislas Breton, entretien avec l'auteur.

contestation en lui renvoyant la force d'inertie de ses principes de conservation.

Ces réunions n'ont pourtant rien de touristique. Elles sont placées au contraire sous le signe de l'austérité d'un labeur particulièrement intensif : six heures quotidiennes de conférences à peine interrompues par quelques petites pauses pour se sustenter et permettre aux débats de se poursuivre dans un cadre plus détendu entre philosophes, théologiens et exégètes réunis là pour une semaine. Ce conclave intellectuel international se tient dans une salle de cours où prennent place autour d'une grande table une quarantaine de participants. Le contenu des interventions est systématiquement publié par la revue *Archivio di filosofia*, et repris dans d'épais volumes édités par les éditions Aubier. Ils rassemblent une relecture collective des Écritures, inspirée par le tournant herméneutique impulsé par Heidegger en philosophie et Bultmann en théologie. Castelli recrute directement les participants et, parmi ceux-ci, Ricœur fait figure de pilier. Après l'introduction du maître des lieux, Castelli, c'est en général Ricœur qui donne la communication centrale du colloque. Prenant soin de préparer minutieusement chaque année une étude majeure et inédite, Ricœur fait à l'occasion de ces colloques des interventions fondamentales, qui ont balisé le mouvement interne de son œuvre à partir de 1961, le plus souvent reprises ici et là dans ses recueils d'articles, notamment dans *Le Conflit des interprétations*⁸.

Les Français sont bien représentés dans ces colloques. Stanislas Breton, familier de Castelli depuis 1948, mais ayant quitté Rome depuis 1956 pour enseigner en France où il deviendra un des amis les plus fidèles d'Althusser, est un des habitués des lieux : « De Ricœur, je garde tout d'abord l'impression d'un visage. Beaucoup de jeunesse sur ses traits, mais traversée, en cet émerveillement d'enfance, qui est le bon génie de son apparente distraction, par une ligne de mélancolie que la générosité autant que la pudeur voudraient rendre imperceptible à ses amis⁹. » Xavier Tilliette est un autre fidèle parmi les fidèles des colloques Castelli, même s'il est

8. Le nombre et l'importance des communications de Ricœur aux colloques Castelli sont impressionnants : « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », 1961 et 1962 ; « Symbole et temporalité », 1963 ; « Technique et non-technique dans l'interprétation », 1964 ; « Démythiser l'accusation », 1965 ; « Le mythe de la peine », 1967 ; « Approche philosophique du concept de liberté religieuse », 1968 ; « La paternité : du fantasme au symbole », 1969 ; « Événement et sens », 1971 ; « L'herméneutique du témoignage », 1972 ; « Herméneutique et critique des idéologies », 1973 ; « Objectivation et aliénation dans l'expérience historique », 1975 ; « L'herméneutique de la sécularisation : foi, idéologie, utopie », 1976 ; « La fonction narrative et l'expérience humaine du temps », 1980 ; « Ipséité. Altérité. Socialité », 1986 ; « *Fides quaerens intellectum*. Antécédents bibliques ? », 1990 ; « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique », 1992.

9. Stanislas BRETON, *De Rome à Paris, op. cit.*, p. 173.

momentanément écarté entre 1965 et 1969 pour péché d'historicisme. Philosophe jésuite, il soutient sa thèse sur Schelling en 1970 sous la direction de Jean Wahl et devant un jury composé de Ricœur, Philonenko, Jankélévitch et Gandillac. Il enseigne à partir de cette date à plein temps à l'Institut catholique de Paris, mais dès 1972, devant une requête pressante de Rome, il doit partager son temps d'enseignement entre Rome et Paris. Tilliette est un des premiers à avoir publié une étude sur l'œuvre de Ricœur. Cadet de ce dernier d'une dizaine d'années, il avait très tôt entendu parler de Ricœur en des termes élogieux par son maître Pierre Haubtmann : « En captivité, il avait littéralement envoûté par son intelligence, son travail et sa gentillesse un certain nombre de prisonniers, dont le futur jésuite Pierre Haubtmann, qui venait d'une grande famille de Saint-Étienne ¹⁰. » Lorsque, grâce à Jean Wahl, il croise Ricœur dans les années cinquante au Collège de philosophie, son œuvre lui est déjà familière. Leur amitié commune pour Gabriel Marcel et leur participation aux colloques Castelli ont permis de tisser des liens qui sont devenus amicaux, même si Tilliette regrette chez Ricœur de trop nombreuses concessions aux sollicitations de l'actualité : « Il a voulu, inconsciemment, être l'esprit de son temps. Il a fait sienne cette devise du jeune Hegel : "Tu ne seras pas mieux que ton temps, mais tu le seras le mieux possible." C'est ce qu'il a fait et il a été pour nous un aîné plutôt qu'un maître, un très bon initiateur ¹¹. » Parmi les habitués de ces colloques, Ricœur n'est pas le seul protestant français. Outre Jean Brun et Jacques Ellul, très régulièrement présents, Castelli est allé solliciter la participation d'un théologien protestant enseignant à l'université de Syracuse, près de New York, Gabriel Vahanian, dont l'ouvrage paru en 1962, *La Mort de Dieu*, sent le soufre nécessaire pour pimenter les rencontres.

Vahanian a été tôt familiarisé avec le nom de Ricœur, bien avant de le connaître. Originaire de Marseille, né en 1927, il fait ses études à Valence et apprend l'anglais dans la salle Ricœur, ainsi nommée en l'honneur du père de Paul Ricœur, tué lors de la guerre de 1914-1918 et ancien professeur d'anglais du lycée de Valence. En 1946, étudiant à Paris à la faculté de théologie du boulevard Arago, il participe au premier camp franco-allemand d'étudiants qui se tient au Chambon-sur-Lignon. C'est là qu'il rencontre Ricœur pour la première fois. Parti pour un an aux États-Unis une fois ses études de théologie terminées, il y reste trente-cinq ans, d'abord neuf ans à Princeton, puis à Syracuse, à quatre cents kilomètres de New York. Après une phase très kierkegaardienne, Vahanian subit l'influence de Barth, comme beaucoup de protestants de sa génération,

10. Xavier Tilliette, entretien avec l'auteur.

11. *Ibid.*

mais il connaît son véritable coup de foudre avec Bultmann, qui « a une structure de pensée en phase avec ma sensibilité ¹² ». Iconoclaste, Vahanian publie son premier livre *La Mort de Dieu*, en 1961 aux États-Unis, et en France en 1962 ¹³. Il s'érige contre toutes les formes de fondationnalisme et se félicite d'une sécularisation totale à la faveur de l'avènement de la modernité : « La mort de Dieu nous renvoie à notre monde, à la nécessité de parler de Dieu en fonction de notre monde ¹⁴. » Dieu est donc immanent à la modernité, tombé dans le domaine public à la manière des hôpitaux, de la médecine : « Salut et santé vont ensemble. Quand il s'agit de salut dans l'autre monde, ce n'est pas biblique du tout ¹⁵. » La modernité, selon Vahanian, a profondément bouleversé le rapport entre l'homme et le monde : « La vision chrétienne du monde est transcendante, la nôtre est immanentiste ¹⁶. » La technique n'est plus l'instrument par lequel passe l'homme, c'est l'homme qui est devenu l'instrument de la technique : « Il y a là un universalisme de la singularité que la technique rend possible et qui déplace la définition de l'utopie vers un utopisme du réel ¹⁷. » Tournant résolument le dos au passé, et en cela très éloigné des positions de Ricœur malgré leur commune appartenance à l'Église réformée de France, Vahanian considère l'histoire comme le lieu du bruit et de la fureur, rappelant les mises en garde des prophètes contre une conception historicisante de la relation de l'homme à Dieu : « L'éphémère, pour moi, c'est l'emblème de l'éternel. Je vis une fois pour toutes. Jésus n'établit pas de généalogie ¹⁸. » Ce thème de la mort de Dieu correspond à la crise que connaît le christianisme confronté à la sécularisation de la société occidentale. Il aura un très grand succès aux États-Unis, au point que le magazine *Times* publiera un dossier sur la question avec une couverture non illustrée sur fond noir et sous le titre : « Is God Dead ? » Cet iconoclaste avait tout pour séduire Castelli, qui l'invite à Rome en 1968, date à partir de laquelle il ne manquera aucune séance des colloques, sympathisant avec Sergio Cotta et Stanislas Breton. À Rome, on retrouve aussi deux éminents représentants de Louvain avec Alphonse de Waelhens, le spécialiste de Heidegger, et Antoine Vergote : « Lorsque Vahanian est venu nous expliquer la mort de Dieu, cela sentait un peu le sépulcre ! De Waelhens et Vergote me disent : "C'est tellement triste, allons boire un coup de vin blanc." Ce sont des perles, des histoires divines ! ¹⁹ »

12. Gabriel Vahanian, entretien avec l'auteur.

13. Gabriel VAHANIAN, *La Mort de Dieu*, Buchet-Chastel, Paris, 1962.

14. Gabriel Vahanian, entretien avec l'auteur.

15. *Ibid.*

16. Gabriel VAHANIAN, *La Mort de Dieu*, *op. cit.*, p. 133.

17. Gabriel Vahanian, entretien avec l'auteur.

18. *Ibid.*

19. Stanislas Breton, entretien avec l'auteur.

Autre invité de marque des colloques Castelli, Emmanuel Levinas participe à la réflexion sur « L'analyse du langage théologique: le nom de Dieu » en 1969, et fait à cette occasion une communication sur « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques ». Il sera fidèle à ces réunions, donnant une dizaine de conférences à Rome jusqu'en 1986. Heureux de ces rencontres et flatté d'être invité au cœur de la réflexion chrétienne, Levinas a cependant tendance à se tenir dans une certaine réserve; accompagné de sa femme, il reste volontiers à l'écart des autres participants, à l'inverse de Ricœur, toujours disponible et plus sociable. D'autres représentants de la France figurent parmi les habitués des colloques Castelli: Henri Gouhier, Claude Bruaire, puis, à partir des années soixante-dix, Claude Geffré et Jean Greisch. Ces colloques se sont poursuivis au-delà de la mort de Castelli en 1977. Son disciple Marco Olivetti a repris la responsabilité de leur organisation en infléchissant la réflexion du côté de la déconstruction derridienne et en s'ouvrant davantage sur le monde anglo-saxon.

Les premières interventions de Ricœur aux colloques Castelli approfondissent le travail entrepris dans *La Symbolique du mal*. On a déjà vu qu'un des ressorts essentiels de cette réflexion sur le mal était de se libérer de la naturalisation du péché souvent pratiquée dans le christianisme, notamment augustinien ou calviniste. Le projet de démythologisation est l'occasion de reprendre la question, et de relativiser encore davantage le poids de culpabilité qui pèse sur le monde chrétien. Lors du premier colloque Castelli en 1961, Ricœur vient juste de publier le second volume de sa *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*. Il se penche, à ce moment de sa réflexion, sur le symbole, qui l'incite à se tourner vers ce que peut être une herméneutique des symboles articulée à une réflexion philosophique. À cette occasion, il rappelle l'opposition entre deux traditions des mythes sur l'origine du mal. À ceux qui voient une antériorité du mal par rapport à l'homme, répondent ceux qui situent en l'homme lui-même cette origine. D'un côté, les mythes babyloniens et la configuration tragique d'un destin implacable qui pèse sur l'homme à son insu; de l'autre, le récit biblique qui fait porter sur l'homme, avec la chute d'Adam, tout le poids de la transgression et du mal. Mais cette division n'est pas aussi simple. Ricœur insiste sur un clivage interne au mythe adamique, introduit par la présence du serpent, et qui révèle l'inclusion du conflit à l'intérieur même du mythe adamique, comme autre face du mal, comme l'Autre de l'homme: « Le mal déjà là, le mal antérieur, le mal qui attire et réduit l'homme. Le serpent signifie que l'homme ne commence pas le mal. Il le trouve²⁰. » Pour penser à partir de la symbolique, Ricœur

20. Paul RICŒUR, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », art. cité; repris dans *Le Conflit des interprétations, op. cit.*, p. 291.

définit trois étapes de la pensée envisagées comme autant de paliers complémentaires. À un premier niveau, une compréhension du symbole par le symbole doit résulter d'une démarche phénoménologique. Après ce stade préliminaire, on accède à une herméneutique qui a pour objectif de déchiffrer la singularité du message. Mais la réflexion ne s'approprie véritablement le symbole qu'en ajoutant une troisième étape, proprement philosophique, celle « d'une pensée à partir du symbole²¹ ». À ce défi du mal Ricœur oppose la logique paulinienne de la surabondance, celle du « combien plus ». Le passage par la démythologisation a pour fonction de faire apparaître le mythe comme mythe. Ce premier versant, négatif, peut être qualifié de démystification et correspond au nécessaire décapage critique d'une logique de soupçon. Mais il est doublé d'un versant positif qui est de faire apparaître l'homme comme « producteur de son existence humaine²² ». L'opération pratiquée par Ricœur revient à replacer l'objet de l'accusation et la culpabilité qui en résulte du côté du kérygme, dans la lumière de la promesse. La religion ne doit plus se présenter comme un simple doublet de l'accusation et doit donc cesser de sacraliser l'interdiction. Là encore, c'est chez saint Paul que Ricœur trouve la voie d'une démystification radicale de l'accusation ainsi que de la transgression : « Le contraire du péché n'est pas la moralité, mais la foi²³. »

À Rome en 1967, Ricœur prend pour objet de réflexion le mythe de la peine. Celui-ci est porteur d'une signification hybride faite de rationalité selon laquelle une logique d'équivalence relie le crime et son châtiment, mais il est aussi tissé d'un versant mythique selon lequel une souillure exige réparation, purification, afin d'être annulée. Dans la peine se conjoignent donc une rationalité froide et une sacralisation. D'où la nécessité d'un travail de déconstruction du mythe afin de ramener la peine à sa sphère de validité, ce qui permet de prendre des distances par rapport à « la portée onto-théologique²⁴ » de la peine. Suivant la démonstration de Hegel dans *Principes de la philosophie du droit*, Ricœur procède à une démythologisation de la peine. Ce premier temps déconstructif n'épuise pas cette démythologisation de la peine, qui doit faire l'objet d'une réinterprétation. Elle conduit Ricœur à proposer l'idée d'un « mémorial » de la peine. Une nouvelle fois, c'est saint Paul qui l'inspire, dans un double mouvement qui porte à l'extrême de la condamnation pour se renverser en extrême de la miséricorde : « Comme la faute d'un seul a entraîné sur

21. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 295.

22. Paul RICŒUR, « Démythiser l'accusation », art. cité; repris dans *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 330.

23. *Ibid.*, p. 342.

24. Paul RICŒUR, « Le mythe de la peine », art. cité; repris dans *Le Conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 354.

tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie²⁵. » La logique de la peine, confrontée à cette logique du surplus, de la grâce, laisse cependant subsister un mythe brisé, un « mémorial », c'est-à-dire un passé dépassé : « La peine est plus qu'une idole à briser et moins qu'une loi à idolâtrer²⁶. » La démythologisation laisse donc un reste qui ne peut être repris par la seule logique juridique de l'équivalence ni par celle, sacrée, de la surabondance.

À Paris, Ricœur est sollicité pour intervenir dans un autre cadre catholique, celui des Semaines des intellectuels catholiques (SIC), organisées par le CCIF²⁷ depuis 1947. L'écho de ces Semaines, rivales des Semaines de la pensée marxiste, est à ce point important dans les années soixante qu'elles parviennent à réunir « une affluence qui pouvait aller jusqu'à remplir la grande salle de la Mutualité²⁸ ». La proximité avec René Rémond, président du CCIF à partir de 1964, favorise la participation de Ricœur à ces semaines jusqu'au début des années soixante-dix, date du déclin inexorable d'un centre emporté, comme bien d'autres institutions, par l'effet de souffle de mai 1968. Les communications de Ricœur au CCIF débutent en 1956. Invité par Étienne Borne, alors secrétaire général du mouvement, il intervient sur « Heidegger interprète du nihilisme nietzschéen » le 13 mars 1956²⁹. Ricœur est appelé à un débat autour de son essai sur Freud, *De l'interprétation*, l'année de sa parution, le 15 novembre 1965, avec Claude Bruaire, Claude Imbert et le révérend père Beirnaert.

En cette même année 1965, Ricœur participe à une Semaine des intellectuels catholiques consacrée aux sciences humaines et aux conditionnements culturels, historiques de la foi. Prolongeant l'exposé de Georges Balandier, axé sur les conditionnements de la foi, il pose la question de ce qui échappe à ces déterminations dans l'élan et l'expérience vécue qui recouvrent le phénomène de la foi. La dialectique même de la religion et de la foi implique un processus de démythification et de démythologisation dont on retrouve la source d'inspiration dès l'Ancien Testament,

25. Épître de Paul aux Romains, Rom. V, 18-19.

26. Paul RICŒUR, « Le mythe de la peine », art. cité, p. 369.

27. CCIF : Centre catholique des intellectuels français.

28. Rémy RIEFFEL, *La Tribu des clercs*, Calmann-Lévy, Paris, 1993, p. 419.

29. Ricœur interviendra ensuite dans le cadre des Semaines des intellectuels catholiques en 1959 sur « L'homme et son mystère », puis en 1965, « Sciences humaines et conditionnements de la foi », *Dieu aujourd'hui, Recherches et Débats*, n° 52, Desclée de Brouwer, Paris, p. 136-144 ; puis en 1967, « Violence et langage », *La Violence. Recherches et Débats*, n° 59, Desclée de Brouwer, Paris, p. 86-94 ; puis en 1971, « La foi soupçonnée », *Foi et Religion, Recherches et Débats*, n° 73, Desclée de Brouwer, Paris, p. 64-75. Informations communiquées par Claire Guyot.

dans lequel la prédication est dirigée contre le culte de l'image, de l'idole. La modernité des sociétés industrielles porte en elle toujours davantage de rationalité, qui semble faire reculer la foi, mais elle est aussi placée sous le signe de l'absurdité croissante, de l'absence de finalité et « c'est à ce niveau que la foi peut s'articuler sur le monde moderne : comme éthique vivante du politique³⁰ ». Autant le croyant, selon Ricœur, doit se laisser interpellé par les sciences humaines et assimiler leur interrogation critique, autant les sciences humaines de leur côté doivent admettre que leur travail d'objectivation concerne davantage l'objet religieux que la foi elle-même, qui leur échappe pour l'essentiel, car l'intention religieuse excède son propre conditionnement. Le phénomène de la foi ne se situe pourtant pas en position d'extériorité par rapport au champ d'investigation des sciences humaines, à condition de l'aborder « par une sorte de respect, de délicatesse, d'attention au *sens*, à l'*intention*, qui ne s'épuisent jamais entièrement dans la forme, dans la structure³¹ ».

En 1967, Ricœur participe à une nouvelle semaine consacrée à un thème qui revêt une importance particulière pour lui : la violence. Il met en évidence l'existence d'un champ médian, tissé de discours et de violence, qui est celui de la parole humaine. L'Autre de la violence est la recherche du sens, mais celle-ci doit éviter quelques écueils qui la feraient retomber dans les errements de la violence. Elle ne doit pas se réduire à une simple raison instrumentale, calculatrice. Habiter le discours de manière non violente revient à « respecter la pluralité et la diversité des langages³² », pour faire avancer le sens raisonnable.

Mais le grand moment de cette participation de Ricœur aux semaines a lieu en 1971 sur le thème de la « foi soupçonnée », à l'occasion de la confrontation avec Roger Garaudy. Avec ce dialogue, Ricœur retrouve la force et les limites de la pensée du soupçon et rappelle la nécessaire traversée de l'épreuve du feu. Tout en intégrant l'athéisme à l'histoire de la foi, il n'est pas question pour lui de baptiser l'athée malgré lui : « Rien ne m'est plus étranger qu'une quelconque démarche oblique de récupération qui ferait confesser la foi à l'athée³³. » Ricœur souligne un point de divergence avec Marx lorsque celui-ci met l'accent unilatéralement sur la nécessité, au point de dissoudre l'homme, alors que l'espérance ne peut se concevoir que comme percée du possible contre le nécessaire. L'objection que Ricœur fait à la position marxiste se situe au plan philosophique, contre sa prétention à offrir une théorie générale saturant le sens de la réa-

30. Paul RICŒUR, « Sciences humaines et conditionnements de la foi », art. cité, p. 141.

31. *Ibid.*, p. 143.

32. Paul RICŒUR, « Violence et langage », art. cité, p. 94.

33. Paul RICŒUR, « La foi soupçonnée », art. cité, p. 65.

lité, et au plan politique, contre les risques que l'histoire soit captée par un groupe d'individus érigés en parti, en avant-garde. Contre ces deux écueils, Ricœur préconise la coexistence de deux types de communauté : la communauté politique, qui relève d'une éthique de la responsabilité, et la communauté ecclésiale, qui doit rester une communauté de parole portée par une éthique de conviction, selon le schéma wébérien. Roger Garaudy invoque de son côté le contexte singulier de circonstances historiques ayant produit la perversion stalinienne, qui n'était nullement dans Marx, et de manière polémique il oppose à Ricœur les perversions propres à l'histoire du christianisme.

On sait depuis que le contexte des années vingt ne suffit pas à épuiser l'explication du phénomène stalinien. La nécessaire ascèse d'une démythologisation radicale s'impose aux deux communautés, chrétienne et marxiste.

A.VI.3

La démythologisation chez les protestants

Rudolf Bultmann va inspirer cette réflexion sur le langage de la foi, impulser un vaste mouvement de démythologisation et favoriser la mise à distance de Barth pour toute une génération de protestants. Professeur de théologie à Marbourg jusqu'en 1951, il a été très marqué par ses contacts amicaux avec Heidegger et a intégré son exégèse biblique dans le cadre d'une interprétation existentielle. C'est à partir de cette double finalité du croire et du comprendre qu'il élabore son programme de démythologisation. Le kérygme¹ est interprété du point de vue du message existentiel qu'il porte. Bultmann participe au regain d'intérêt pour l'herméneutique et redonne à l'exégèse biblique une centralité qu'elle avait perdue avec Barth, pour lequel tout l'effort a porté sur la construction d'une dogmatique. Il prend aussi ses distances à l'égard de la méthode historico-critique. Les récits évangéliques n'accèdent pas à la réalité de la vie de Jésus et lorsque Bultmann publie son *Jésus* en 1926, ce qu'il retient surtout c'est la parole qui vient jusqu'à lui et constitue une interpellation existentielle. La démythologisation à laquelle procède Bultmann ne vise pas une évacuation des mythes, mais conduit à leur réinterprétation rendue nécessaire car la science comme l'expérience vécue ont contredit le cadre des croyances du passé : « La thèse fondamentale de Bultmann est que l'ensemble de la révélation biblique nous est donné dans un cadre cosmologique que nous ne pouvons plus considérer que comme mythique². » La

1. Le kérygme, à la différence de la prophétie qui est une annonce portant sur un événement à venir, est une annonce portant sur un événement actuel, sinon quasi présent, comme la venue du Christ dans le Nouveau Testament.

2. Roger MEHL, *Le Protestantisme : hier-demain*, op. cit., p. 128.

prédication chrétienne doit une nouvelle fois s'adapter résolument à la modernité, répéter ainsi le geste de Luther afin de s'adresser aux hommes dans un langage non mythologique. Sa conférence de 1941 « Nouveau Testament et mythologie » définit un vaste programme³. Bultmann voit dans l'Évangile une perspective de démondanisation et une voie offerte à une décision existentielle, privilégiant la catégorie du présent, du moment de l'événement, de la décision. Selon Ricœur, le mérite de Bultmann est de mettre l'accent sur l'importance de tout un travail textuel et de rompre ainsi radicalement avec toutes les formes de fondamentalisme en démythologisant et en renouant ainsi avec la tradition herméneutique. Il correspond tout à fait en ces années soixante à la traversée des maîtres du soupçon et au tournant linguistique que prend Ricœur. Le *Jésus* de Bultmann est publié au Seuil en 1968 et Paul-André Lesort demande à Ricœur d'écrire une préface à ce livre : « C'est moi qui ai exigé de lui qu'il fasse une préface au petit livre de Bultmann sur Jésus, admirable préface, passionnante, mais j'ai dû insister plusieurs années⁴. »

Bultmann pose comme centrale la question herméneutique, soit la transformation des traces écrites en parole vivante. La distance temporelle qui nous sépare de la prédication originaire est en effet source d'un problème d'ordre herméneutique. D'abord, la parole est devenue Écriture, ensuite, la distance temporelle nous a éloignés de l'acte originel, et enfin la Bible est devenue un texte parmi les autres, soumis aux mêmes règles de lecture pour les modernes de l'âge postcritique. Le premier aspect de l'entreprise de Bultmann semble purement négatif puisqu'il consiste à prendre conscience du revêtement mythique sous lequel est enveloppée la prédication. Ce premier stade revient à restituer la spécificité de la cosmologie implicite du texte, représentation mentale à jamais dépassée dans le monde moderne. C'est le versant épistémologique de cette démythologisation, forme de « forage sous le sens littéral lui-même, une *dé-struction*, c'est-à-dire une dé-construction de la lettre elle-même⁵ ». Le second moment de la démythologisation nécessite de faire affleurer sous le sens apparent de la fonction explicative ou étiologique une signification seconde du mythe. C'est le versant positif de la démythologisation et il permet d'entrer dans le cercle herméneutique : « Démythologiser, c'est alors interpréter le mythe⁶. » Bultmann permet de ne plus tourner le dos au monde du *logos*, à la philosophie, puisqu'il considère qu'on ne peut absorber un texte, fût-ce la Bible, sans présupposition. Il n'y a donc pas

3. Rudolf BULTMANN, *Foi et Compréhension*, I et II, Le Seuil, Paris, 1969, 1970.

4. Paul-André Lesort, entretien avec l'auteur.

5. Paul RICŒUR, préface à Rudolf BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Le Seuil, Paris, 1968 ; repris dans *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 381.

6. *Ibid.*, p. 383.

d'interprétation neutre, comme l'avait déjà souligné Dilthey. Mais il signifie aussi par là que l'on ne peut accéder à l'intelligibilité d'un texte qu'à condition d'avoir une anthropologie en affinité avec lui. C'est cette dernière qui fonde l'interprétation existentielle du Nouveau Testament. Le rapport entre philosophie et exégèse se conçoit chez Bultmann comme une relation de complémentarité dans laquelle l'événement proclamé par la Bible avère la virtualité des possibles de la philosophie et la réalise en même temps qu'elle la condamne. C'est à ce niveau une limite de Bultmann que critique Ricœur. Il lui reproche de mettre un cran d'arrêt à cette tâche de démythologisation lorsqu'il est question d'acte de Dieu, de la parole de Dieu : « L'agir de Dieu, plus précisément son agir pour nous, dans l'événement de l'appel et de la décision, est l'élément non mythologique⁷. » Ce noyau non mythologique qui s'exprime en termes de transcendance, de tout autre, d'au-delà ou d'expressions comme celles d'acte, de parole, d'événement... échappe au questionnement sur le sens. Ricœur entend penser avec, mais aussi contre Bultmann pour mieux penser ce qui reste impensé chez lui. Il lui reproche notamment de ne pas aller assez loin dans sa réflexion sur le langage qui se limite chez Bultmann au seul souci d'objectivation. Dans la fin des années soixante, Ricœur, qui vient de réaliser la traversée du champ sémiotique, structuraliste, considère que Bultmann représente un courant certes important mais dépassé de la pensée, son moment encore existentialiste. Par cette appartenance, Bultmann a trop tendance à s'appuyer sur la dichotomie diltheyienne entre l'expliquer et le comprendre et à valoriser le caractère psychologisant, existentiel du comprendre aux dépens de la considération du langage dans toute son ampleur. À la manière de Heidegger, Bultmann a donc opté pour une voie courte. Or, « une théorie de l'interprétation qui court d'emblée au moment de la décision va trop vite⁸ ».

Il n'en reste pas moins que Ricœur, malgré ses réserves, trouve chez Bultmann un solide appui dans le geste de se pencher sur le texte biblique comme pratique fondamentale d'une foi qui se situe au-devant du lecteur en tant que source constante d'ouverture critique et interrogative sur le champ des possibles. Bultmann approfondit la thématique très protestante de critique de la religion et de défense du langage de la foi⁹. L'idée que cherche à faire prévaloir Ricœur est celle d'un âge postreligieux de la foi. L'exercice du soupçon doit déboucher sur la compréhension de ce que signifie le kérygme, la proclamation chrétienne, dans la culture moderne.

7. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 386.

8. *Ibid.*, p. 389.

9. Paul RICŒUR, « La critique de la religion » et « Le langage de la foi », *Bulletin du CPED*, n° 4-5, 1964, p. 5-16 et p. 17-31.

Porteurs du dévoilement de la conscience fautive, les maîtres du soupçon contribuent à une exégèse générale et leur capacité à déchiffrer les structures doit être assimilée. Il convient de s'approprier l'œuvre démystificatrice de Marx « comme tâche de véracité et d'authenticité¹⁰ ». Pour Ricœur, chez Marx, Nietzsche ou Freud, la critique radicale de la religion est tout à fait justifiée lorsque celle-ci devient « masque de la peur, masque de la domination, masque de la haine¹¹ ».

À cette démythisation externe par rapport à la religion s'ajoute une critique interne avec la démythologisation préconisée par Bultmann, et rendue inévitable du fait de l'éloignement culturel qui nous sépare du monde de l'Évangile. Ce travail de décapage du passé rend possible une « recollection du sens qui est la tâche positive de l'herméneutique¹² ». Ce n'est pas dans la nostalgie d'un passé perdu que ce sens peut trouver une inscription, mais au contraire dans la restauration d'un espace d'interrogation. La précompréhension du langage de la foi passe par trois moments. En premier lieu, il convient de construire une anthropologie philosophique que Ricœur pratique « dans le style de la phénoménologie ou de la tradition existentielle¹³ ». En deuxième lieu, il convient de faire prévaloir tout ce qui restaure la question de l'humanité conçue comme totalité et, à cet égard, l'anthropologie kantienne des passions humaines (l'avoir, le pouvoir, le vouloir) a valeur d'exemple. En troisième lieu, la compréhension préalable de la prédication se situe au niveau du langage lui-même : « Humboldt disait que l'homme *est* langage¹⁴. » La tâche consiste à empêcher l'éclatement en langages pluriels purement techniques enfermés dans leur fonctionnalité propre. Cette précompréhension rend possible le déploiement du travail de restauration du sens. La foi se situe au-devant, dans les possibilités ouvertes : « Le révélé comme tel, c'est une ouverture d'existence, une possibilité d'existence¹⁵. » La foi ouvre l'homme sur ce qui le constitue au cœur de sa puissance mythico-poétique, par la parole créatrice.

Cette réouverture sur l'imaginaire et sur le créatif n'a pas été du tout comprise par le spécialiste de l'imaginaire symbolique Gilbert Durand, qui n'a retenu de la démythologisation chez Bultmann et chez Ricœur que son versant destructeur. « Nos techniques modernes, toutes profanes il va sans dire, vont permettre à Ricœur et Bultmann de dénoncer ce qu'il y a de *périmé* dans les *Écritures* : telle est la tâche de la fameuse démythologisation bultmanienne... *Trancher, forer, détruire, ôter les enveloppes*

10. *Ibid.*, p. 9.

11. *Ibid.*, p. 12.

12. *Ibid.*, p. 18.

13. *Ibid.*, p. 21.

14. *Ibid.*, p. 24.

15. *Ibid.*, p. 31.

du mythe, telle est selon Ricœur et Bultmann la démarche de cette herméneutique inquisitoriale¹⁶. » Cette violente critique, qui se poursuit en s'en prenant au caractère ethnocentrique et à la manifestation d'agnosticisme du non-sens de Bultmann et de Ricœur, qui ne voit dans le mythe que l'expression de tout ce qu'il faut éliminer, car chargé de tous les péchés de l'insignifiance, est un manifeste contresens dû à une lecture unilatérale. La démythologisation ne se conçoit en effet pour Ricœur que comme étape dans l'ascèse de la recollection du sens.

Un autre théologien a beaucoup compté pour Ricœur dans cette période, c'est Gerhard Ebeling. Postbultmannien, il a particulièrement insisté sur la parole, sur le Christ comme événement de langage, comme advenir de la parole. Ricœur voit très vite l'intérêt qu'il peut tirer de cette argumentation théologique pour servir de contre-feu à la tendance structuraliste qui évacue la parole au profit des seules logiques systémiques de la langue.

En communion avec le pasteur Louis Simon pour accorder une primauté à la prédication comme actualisation de l'Écriture par rapport au dogme, Ricœur apprécie qu'avec Ebeling le problème du langage devienne fondamental, comme pour Heidegger dans ses écrits des années cinquante. Ebeling représente en effet une accentuation du tournant herméneutique, alors que Bultmann reste encore très imprégné par l'existentialisme. Gerhard Ebeling et Ernst Fuchs ont fondé, l'un à Zurich et l'autre à Marburg, deux instituts d'herméneutique. C'est en effectuant un retour sur Luther que l'un et l'autre ont renouvelé le problème herméneutique : « L'idée fondamentale de la Réforme, selon Ebeling, c'est d'avoir mis la parole à la place de l'ontologie¹⁷. » Contre toute réification, avec son cortège de reliques, la Réforme replace l'Église comme lieu de jonction entre un événement de parole et une autre parole qui l'interprète : « L'Église est de part en part exégèse¹⁸. » Cette historicisation de l'Église assigne à la catégorie de l'interprétation une centralité théologique et débouche sur un procès d'actualisation constant de la parole. C'est en ce point que se pose le problème herméneutique de la reconversion d'une parole devenue texte et qu'il faut de nouveau traduire en parole. Cette exigence pose tout le problème de la traversée du monde profane, sécularisé, car l'herméneutique est une et non divisible en une simple juxtaposition d'un versant sacré et d'un versant profane. Au contraire de Karl Barth, pour Ebeling, la parole divine n'est pas séparée de la parole humaine. C'est au sein de la parole unique que l'on peut discerner la polarité Dieu/homme : « C'est

16. Gilbert DURAND, *Science de l'homme et tradition*, Berg-International, Paris, 1979, p. 67-68.

17. Paul RICŒUR, « Ebeling », *Foi Éducation*, n° 81, octobre-décembre 1967, p. 40.

18. *Ibid.*, p. 42.

ainsi qu'Ebeling essaie de comprendre le mot de saint Jean : « La parole a été faite chair ». Cela veut dire : il y a eu un moment de l'histoire, et c'est cela le kérygme chrétien, où la parole a été entièrement accomplie¹⁹. » En ce sens, Ebeling contribue à liquider la distinction de Dilthey, que Ricœur qualifie de dangereuse et d'appauvrissante, entre l'expliquer et le comprendre. Ebeling représente donc en cette fin des années soixante une référence de plus en plus invoquée par Ricœur qui trouve en lui un solide appui dans son tournant herméneutique.

En Suisse francophone, dans les milieux théologiques protestants, Ricœur a eu un écho considérable auprès de la nouvelle génération de ces années soixante, notamment dans l'école genevoise : chez Pierre Gisel, Henri Mottu, Éric Fuchs, Marc Faessler... Étudiant en théologie entre 1966 et 1970 à Genève, Pierre Gisel, responsable de l'*Encyclopédie du protestantisme*, a consacré son mémoire de fin d'études à Ricœur sous le titre *Distance et Appropriation*. Ce qu'il retient de Ricœur, c'est son insistance sur la notion de distance, qu'il oppose à l'héritage bultmannien, qui considère trop vite la lecture en termes d'appropriation : « Ricœur soulignait fortement, et de manière positive, les médiations nécessaires²⁰. » C'est le versant, kantien, critique, de Ricœur qu'il retient avant tout. Il suit donc pleinement les réserves exprimées par Ricœur dans sa préface au *Jésus* de Bultmann.

L'autre lieu privilégié de la réception des thèses de Ricœur en Suisse francophone est représenté par des théologiens bultmanniens de Neuchâtel, université où enseigne le théologien Pierre Bühler. Le doyen de la faculté de théologie de Lausanne, Denis Müller, a fait ses études à Neuchâtel dans les mêmes années que Pierre Gisel : 1966-1970. Il entend assez vite parler de Ricœur par son professeur d'histoire du christianisme, Pierre Barthel, qui arrivait de Strasbourg où il venait de soutenir une thèse en herméneutique sur la démythologisation. Celui-ci avait conduit une étude comparée des thèses d'Henri Duméry, de Paul Tillich, de Rudolf Bultmann et de Paul Ricœur. Denis Müller ressent son enseignement comme une grande ouverture, alors que les autres professeurs, barthiens pour la plupart, n'évoquaient Bultmann, Tillich ou Ricœur qu'avec un certain dédain, considérant qu'ils ne relevaient ni de la théologie ni de la philosophie pure. Denis Müller complète sa formation théologique en se lançant dans la lecture de philosophes, Husserl, Heidegger, et lorsque paraît en 1969 *Le Conflit des interprétations* de Ricœur, il se trouve en quatrième année de théologie : « Je me souviens avoir lu et commenté tout l'ouvrage avec un groupe de quatre camarades²¹. » C'est

19. *Ibid.*, p. 48.

20. Pierre Gisel, entretien avec l'auteur.

21. Denis Müller, entretien avec l'auteur.

pour ce groupe d'étudiants l'occasion de sortir du dogmatisme d'une lecture traditionnelle ou d'une approche philologique étroite et de concilier leur double appétit théologique et philosophique : « Ricœur arrivait à point nommé pour contester nos professeurs et sortir du dogmatisme comme du positivisme²². » Après avoir soutenu son mémoire avec son professeur de dogmatique, Jean-Louis Leuba, sur *Loi et Évangile dans la théologie protestante*, Denis Müller entreprend sa thèse sur Pannenberg²³. Outre sa recherche académique, ce qui le passionne alors, c'est la théorie des symboles et ses prolongements herméneutiques qui mènent à se détacher d'un certain dogmatisme et de représentations objectivistes et à renouveler ainsi une théologie considérée comme inévitablement médiée par la tradition et les symboles qui donnent à penser : « Cela a été extrêmement libérateur et a permis de remettre en question la myopie de certains philosophes et celle d'une laïcité fondée sur le désintéret pour le phénomène religieux²⁴. »

Professeur de dogmatique et auteur d'une thèse sur Käsemann²⁵, Pierre Gisel est toujours très fortement marqué par son premier travail sur Ricœur : « Cela continue à m'habiter et consonne avec des choses profondes chez moi²⁶. » Il consacre à Ricœur en 1974 une mise en perspective de son œuvre²⁷. Dans cette étude, il insiste sur le mouvement d'objectivation que Ricœur retient du programme phénoménologique et le long cheminement qui en résulte. Cette mise à distance de la subjectivité, encore renforcée avec le détour par la psychanalyse, conforte tout à fait Pierre Gisel dans sa volonté de maintenir un niveau autonome dans sa positivité et sa différence « irréductible à la conscience que j'en ai²⁸ ». Ce que Pierre Gisel retient surtout en tant que théologien de la lecture de Ricœur en 1974 est sa capacité à rompre avec la filiation herméneutique héritée du romantisme et fondée sur une opposition stricte entre l'expliquer et le comprendre. Selon Gisel, Bultmann confirme et poursuit cette vision dichotomique et ruineuse, alors que Ricœur part des apories kantienne sans pour autant revenir à des positions antérieures au moment de la pensée critique. Le modèle dont il est porteur, et qui récuse d'emblée les fausses disjonctions, met fin à la question qui a hanté les théologiens

22. Denis MÜLLER, *ibid.*

23. Denis MÜLLER, *Parole et Histoire. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Labor et Fides, Genève, 1983.

24. Denis Müller, entretien avec l'auteur.

25. Pierre GISEL, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité : Ernst Käsemann*, Beauchesne/Labor et Fides, Paris-Genève, 1977.

26. Pierre Gisel, entretien avec l'auteur.

27. Pierre GISEL, « Paul Ricœur », *Études théologiques et religieuses*, n° 1, 1974, p. 31-50.

28. *Ibid.*, p. 41.

modernes : celle de la quête des origines. Il contribue ainsi à radicaliser la critique de la métaphysique : « Le procès de la métaphysique doit aller jusqu'à mettre en cause, me semble-t-il, toute pensée qui vit du modèle d'une vérité conçue en termes d'adéquation avec elle-même. Les concepts d'évidence, d'unité et d'immédiateté dans l'origine, de coïncidence possible avec son objet doivent ici plaider coupables²⁹. » Ricœur oppose à cette quête originelle et à ses rêves de symbiose entre le réel et le rationnel les notions de positivité, d'autonomie et de pluralité. Il est le porteur d'une voie nouvelle qui rend possible de penser ensemble la vérité et le monde. Selon cette perspective, « le sens n'existe qu'en prise sur une positivité contingente, particulière à chaque fois, constitutive et pourtant non définitive³⁰ ».

Toujours en Suisse, on retrouve un ancien élève de Ricœur de l'époque du Chambon : Alain Blancy (Bielschowsky de son vrai nom), qui fut pendant dix ans, entre 1971 et 1982, directeur d'études dans le conseil œcuménique des Églises à l'institut Bossey, à mi-chemin entre Genève et Lausanne. Cet institut a été fondé en 1946 pour réconcilier les chrétiens séparés par la guerre, avec une volonté laïque et l'ambition de peser sur les décisions des politiques, des économistes, en favorisant le dialogue pluridisciplinaire. Des sessions sont organisées sur des thèmes précis et c'est dans ce cadre qu'Alain Blancy a invité Ricœur en 1974 pour parler des rapports entre science et théologie.

La radicalisation du mouvement de démythologisation en ces années soixante passe par la proximité avec les thèses de Bonhoeffer. Disciple de Barth, il fait figure, nous l'avons déjà vu, de héros de la résistance au nazisme. Dès qu'il apprend la déclaration de guerre, alors qu'il se trouve aux États-Unis, il s'embarque sur le dernier bateau qui le ramène en Allemagne pour être au milieu de son peuple. Résistant au nazisme jusqu'à participer à une tentative d'élimination de Hitler, il est exécuté sur ordre du Führer le 9 avril 1945, à l'âge de trente-neuf ans, quelques heures seulement après avoir prononcé un dernier sermon devant ses camarades de captivité. Continuateur de Barth, Bonhoeffer ouvre en même temps toute une réflexion qui va engendrer une théologie dite de la mort de Dieu ou un christianisme irrégieux. En revanche, à la différence de Barth qui s'oppose avec fermeté au programme de démythologisation de Bultmann, Bonhoeffer reprend à son compte ce travail critique pour définir ce qu'André Dumas qualifie de *Théologie de la réalité*³¹. Ce sont surtout ses

29. *Ibid.*, p. 47.

30. *Ibid.*, p. 49.

31. André DUMAS, *Une théologie de la réalité*, Labor et Fides, Genève, 1968.

lettres et papiers de prison, parus en 1951 sous le titre *Résistance et Soumission*, qui deviennent la source d'un profond renouvellement de la réflexion théologique: « À ses yeux, la religion constitue l'effort impossible de l'homme pour rejoindre Dieu, une tentative pécheresse d'auto-justification³². » L'homme moderne, devenant adulte, peut se passer de la religion traditionnelle au moment où la science élimine l'idée d'un Dieu bouche-trou. La sécularisation progressive de la société, de son côté, ruine la métaphysique. La religion n'est plus alors que l'« opium de la foi au profit de l'excitation de l'eros spirituel³³ ». Cette critique radicale de la religion ne remet pas en cause la foi. Elle implique que l'Église vive celle-ci sans appui extérieur, dans la seule promesse de Dieu.

Ricœur a commenté les positions de Bonhoeffer³⁴. Il rétablit la généalogie barthienne de la question, déjà présente dans le commentaire de l'Épître aux Romains lorsque Barth écrit que « le christianisme n'est pas une religion ». Mais Barth n'a pas tiré, selon Bonhoeffer, toutes les conséquences logiques de son constat. La sécularisation ne permet plus d'invoquer Dieu ni comme explication du monde, ni comme échappatoire aux questions non résolues. Le monde moderne est celui d'un désenchantement radical et Bonhoeffer propose une théologie du Dieu souffrant ou un athéisme du Dieu philosophique. Jésus-Christ abolit la dualité métaphysique et la vie dans un monde sans Dieu se manifeste par l'abandon du fils de Dieu sur la croix: « Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. Dieu est impuissant et faible dans le monde, et ainsi seulement il est avec nous et nous aide³⁵. » Ce que tente de faire Bonhoeffer est de penser théologiquement la contemporanéité d'un âge post-religieux. La transcendance est devenue immanente à notre monde et conduit le chrétien à une éthique fondée sur l'existence pour autrui, dans une souffrance partagée: « Ce n'est pas l'acte religieux qui fait le chrétien, mais sa participation à la souffrance de Dieu dans la vie du monde³⁶. »

Bonhoeffer suit Nietzsche lorsqu'il affirme que Dieu est mort, mais il reste le Dieu en Jésus-Christ. Ricœur approuve cette traversée du nihilisme inaugurée par Nietzsche et que réalise Bonhoeffer, mais à condition de bien comprendre l'opposition entre l'affirmation selon laquelle « Dieu est mort » et celle selon laquelle « Dieu n'existe pas ». « Cela veut dire: le Dieu de la religion, de la métaphysique et de la subjectivité est mort, la place est vide pour la prédication de la croix et pour le Dieu de Jésus-

32. André DUMAS, *ibid.*, p. 194.

33. *Ibid.*, p. 195.

34. Paul RICŒUR, « L'interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer », *Cahiers du Centre protestant de l'Ouest*, n° 7, novembre 1966, p. 3-20.

35. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et Soumission*, Labor et Fides, Genève, 1973, p. 366.

36. *Ibid.*, p. 167.

Christ³⁷. » Bonhoeffer parvient donc à définir une christologie qui fait l'expérience d'un Dieu faible et souffrant. Il aura ainsi repris l'idée nietzschéenne d'un Dieu tout-puissant face à un homme faible en la retournant en son contraire. Son Dieu souffrant immanent à la plénitude de la vie ouvre la voie chez Bonhoeffer à ce qu'il qualifie de polyphonie comme expérience véritable du « chemin vers Dieu ». L'Église devient alors, selon lui, l'Église pour les autres, comme le Christ est homme pour les autres.

On peut reconnaître dans cet horizon pluriel et dialogique un univers très proche de celui de Ricœur, aux limites d'une théologie agnostique, tissée d'une conception foncièrement pluraliste et tournée vers l'engagement dans la cité, vers l'affirmation d'une présence au monde, délaissant les aspects de la croyance concernant le salut : « La terre promise, le sol, c'est cette terre. L'Ancien Testament ne parle pas du ciel... S'il faut que l'Église revienne à l'Ancien Testament, c'est donc, selon Bonhoeffer, pour enraciner mondainement sa prédication, contre la tentation d'en faire un message céleste... Ce que nous trouvons dans l'Ancien Testament, c'est un sens mondain de la vie, un retour au sol, à ce monde, pour y exister et pour y agir dans une communauté humaine³⁸. »

Ce programme de démythologisation n'est pas sans provoquer quelques réactions critiques au sein de la communauté protestante. C'est le cas notamment dans le courant évangélique opposé au libéralisme et au modernisme professés par l'Église réformée de France. Peu représentative au départ, cette tendance traditionaliste, fondamentaliste, du protestantisme fait des émules grâce à de solides liens avec des églises anglaises et américaines et surtout parce qu'elle est portée par la crise identitaire collective. C'est à l'intérieur de cette mouvance très éclatée que la faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine et l'Institut biblique de Nogent-sur-Marne forment des pasteurs d'une Église baptiste. Les points de clivage essentiels des baptistes par rapport aux réformés se portent sur le sacrement du baptême. Les baptistes refusent le baptême des nourrissons et ne consacrent l'entrée dans la communauté confessante qu'à l'âge de raison. Au plan des orientations théologiques, une autre différence majeure se cristallise sur la manière de dire le Credo. Alors que l'Église réformée a affirmé un principe pluraliste à propos de la profession de foi, l'appartenance à la communauté baptiste présuppose l'adhésion à une conception de la résurrection du Christ au sens des premiers siècles du christianisme.

37. Paul RICŒUR, « L'interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer », art. cité, p. 11.

38. *Ibid.*, p. 17.

Le doyen de cette faculté évangélique, Henri Blocher, est un excellent connaisseur de l'œuvre de Ricœur, qu'il a eu pour professeur lors de son retour d'Algérie en 1961-1962. Il avait d'ailleurs déjà entendu parler de Ricœur très tôt par son père, Jacques Blocher, pasteur baptiste qui, à l'issue de sa captivité, au moment des regroupements sur le chemin du retour, s'est retrouvé dans un lieu de transit avec Ricœur, qui lui a expliqué l'existentialisme contemporain. Mais surtout, c'est la lecture d'un article de Ricœur sur Jaspers dans la revue de philosophie de Strasbourg qui décide Henri Blocher à suivre ses cours : « J'avais été tellement enthousiasmé par ce texte que j'avais décidé de saisir l'occasion d'aller à son cours ³⁹. » Henri Blocher suivra avec attention et commentera l'œuvre de Ricœur, mais dans une distance critique, en tant que membre d'un courant opposé au sien dans le protestantisme. Dans une étude très fine dans laquelle il retrace l'itinéraire de l'herméneutique de Ricœur, Henri Blocher ne cache pas ses profonds désaccords ⁴⁰. Certes, il reconnaît à Ricœur un grand apport théologique, une consistance supérieure à celle de Bultmann, une sensibilité particulière aux problèmes historico-critiques, trop souvent relégués à l'insignifiance, et une compréhension hors pair de l'intention du récit adamique. Cependant, au passif de sa christologie, Henri Blocher met son rejet de la doctrine apostolique de l'Écriture. Le différend se cristallise surtout sur la question du péché originel, dont nous avons vu qu'elle a été un des puissants motifs de réflexion et de contestation de la part de Ricœur. De son côté, Henri Blocher se fait le défenseur d'une orientation augustinienne qui subordonne la philosophie à l'engagement de la foi et s'appuie sur la toute-puissance du Seigneur, au point que le titre de sa revue, *Hokhma* (« sagesse » en hébreu) porte comme sous-titre : « La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse. » Cet exergue suffit à saisir l'abîme qui sépare le parcours de Ricœur de cette culture de la peur ⁴¹. Pour Henri Blocher, Ricœur tombe dans l'illusion qu'il peut faire « comme si » à propos du commencement historique du mal. Il lui reproche de pourfendre la vision morale de l'Écriture, ainsi que son aversion « pour la morale du commandement et son effort pour tirer l'éthique du désir ⁴² ». Autre point de clivage, Henri Blocher s'en prend à ce qu'il considère comme une entreprise de déréalisation d'événements historiques attestés par des témoins oculaires. L'entreprise de démythologisation est alors la cible de critiques au nom d'une vérité

39. Henri Blocher, entretien avec l'auteur.

40. Henri BLOCHER, « L'herméneutique selon Paul Ricœur », *Hokhma*, n° 3, 1976, p. 11-57.

41. Il convient néanmoins d'atténuer l'opposition en restituant le sens biblique de la « crainte » qui ne se confond pas avec la simple « peur ». Selon la Bible, la « crainte » renvoie à une qualité de la relation de l'homme à Dieu faite de respect, de révérence et de paisible confiance.

42. Henri BLOCHER, « L'herméneutique selon Paul Ricœur », art. cité, p. 36.

historique au regard de laquelle les conversions en termes de symboles, d'événements-signes, ont pour effet de faire vaciller l'objectivité et la consistance de l'événement. La traversée des maîtres du soupçon se solde donc, aux yeux d'Henri Blocher, par des « concessions regrettables⁴³ ». Il ne suit pas Ricœur dans sa défense d'une autonomie de la pensée rationnelle. Il la considère comme purement illusoire. La tension propre à la croyance en un *cogito* autonome et l'affirmation selon laquelle le savoir dont il est porteur est abstrait, vide et vain participe d'un « attelage disparate⁴⁴ ». Autre sujet de désaccord, Henri Blocher perçoit une virtualité panthéiste chez Ricœur, qui rapproche le Divin de la *nature naturante*: « Il y a un élément païen qu'il accueille trop volontiers. Là, je résiste à sa proximité avec Aristote⁴⁵. » Henri Blocher oppose à l'orientation de Ricœur celle d'une herméneutique « de la repentance et de la confession⁴⁶ », bien loin en effet du renouvellement permis par Ricœur puisqu'il y est fait appel à la compréhension comme repentance. Le chemin défini est celui de la « crainte du SEIGNEUR⁴⁷ », soit à peu près tout ce contre quoi l'entreprise philosophique de Ricœur, depuis sa thèse sur le volontaire, s'est élevée, à savoir cette naturalisation, au nom de l'histoire, de la culpabilité. Tout le programme de la démythologisation a consisté au contraire à libérer les forces créatives du présent de la gangue cosmologique du passé.

43. *Ibid.*, p. 45.

44. *Ibid.*, p. 47.

45. Henri Blocher, entretien avec l'auteur.

46. Henri BLOCHER, «L'herméneutique selon Paul Ricœur», art. cité, p. 51.

47. *Ibid.*, p. 57.

A.VI.4

Un heideggerianisme bien tempéré

Parlant de Heidegger, Levinas dit que deux choses sont certaines : c'est le plus grand philosophe du XX^e siècle et il a été nazi. Il laisse donc un héritage qui ne peut que plonger les philosophes dans des abîmes de perplexité. Comment penser ces deux assertions ensemble ? On comprend la relation ambivalente, complexe, de Ricœur avec l'œuvre de Heidegger.

Au mois d'août 1955, une rencontre a lieu entre eux à Cerisy à l'occasion d'une décade consacrée à Heidegger, organisée par Jean Beaufret et Kostas Axelos. Elle réunit cinquante-quatre participants, parmi lesquels Gilles Deleuze, Lucien Goldmann, Maurice de Gandillac, Jean Starobinski, Gabriel Marcel... : « Pour marquer leur hostilité, Sartre et Merleau-Ponty boudèrent la réunion [...]. Quant à Lucien Goldmann, il lut en pleine séance les textes de la période du Rectorat, malgré la réprobation générale des participants, qui l'accusèrent d'avoir rompu le charme consensuel de la grande rencontre ¹. » Le premier soir, madame Heurgon ouvre la cérémonie et annonce que le maître va saluer l'assistance. Heidegger apparaît sur le perron, sort un bout de papier et proclame en allemand : « Ce qui importe, ce n'est pas la rapidité du langage, mais l'écoute du silence. » Ricœur est présent, dans le but de faire une objection de fond à l'intervention de Heidegger sur le thème « Qu'est-ce que la philosophie ? ² ». Il met en effet le doigt sur l'angle mort de l'horizon heideggerien : tout l'héritage hébraïque est absent de son œuvre. Ricœur ne voit pas pourquoi exclure de la philosophie ce qui constitue un insondable événement

1. Elisabeth ROUDINESCO, *Jacques Lacan*, Fayard, Paris, 1993, p. 299.

2. Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. Kostas Axelos et Jean Beaufret, Gallimard, Paris, 1957.

et un pan essentiel de notre culture occidentale. Heidegger rétorque que cela correspond à ce qu'il a appelé naguère le caractère onto-théologique de la métaphysique et se dit convaincu que le questionnement d'Aristote « prend sa racine dans la pensée grecque et n'a aucun rapport avec la dogmatique biblique³ ». Bien évidemment, Ricœur ne se satisfait pas de cette réponse dilatoire : au moment où il est en train d'écrire *La Symbolique du mal*, il cherche justement à penser ensemble les deux héritages, grec et judéo-chrétien. Exaspéré par le barrage établi par Beaufret et ses amis afin d'éviter toute interpellation intempestive du maître allemand, Ricœur intervient même au nom de tous les participants pour exiger des relations plus directes. Le psychanalyste Antoine Vergote est invité à tenir compagnie à Heidegger au cours du repas, « privilège » qu'il doit à sa bonne maîtrise de la langue allemande. Heidegger vient de passer quelque temps avec Lacan à Guitrancourt. Vergote, curieux, interroge Heidegger. « Il me répond : "Oui, Lacan ? Il commence tout juste à penser." À quoi je rétorque par une phrase de Husserl dans *Krisis* selon laquelle nous sommes tous d'éternels commençants. Il n'a plus dit un mot ni au dessert ni au café. On s'est salués comme des Japonais. Il n'a pas supporté⁴. » Pour Heidegger, cette décade de Cerisy sera surtout l'occasion de faire la connaissance de René Char avec lequel « il se lie rapidement d'amitié⁵ ».

La distance précoce de Ricœur vis-à-vis de Heidegger tient donc à cet évitement systématique du massif biblique. Selon lui, rien ne peut justifier le caractère exclusif de l'intérêt porté par Heidegger aux présocratiques et son évacuation des prophètes d'Israël, de saint Paul ou de saint Augustin, soit de toute une mémoire judéo-chrétienne qui offre non seulement un véritable gisement de pensée, mais aussi les bases d'une possible éthique, absente chez Heidegger, pouvant laisser prise à son adhésion au nazisme.

La référence à Heidegger est pourtant omniprésente dans l'œuvre de Ricœur, notamment en ce moment de greffe herméneutique, comme en témoigne son dialogue de 1968 avec son ami Gabriel Marcel. Il a même tendance à délaïsser Jaspers, ce qu'il se reprochera plus tard, au profit de Heidegger : « Quand j'ai écrit sur vous, j'ai été beaucoup plus sensible à votre proximité à l'égard de Jaspers qu'à celle de Heidegger. Or, avec le recul, j'aurais tendance aujourd'hui à accentuer la distance et même l'opposition, que j'avais d'ailleurs aperçues, entre Jaspers et vous, et au contraire à souligner tout ce qui, en dépit d'apparences contraires et qui sont certainement très fortes, vous rapproche de Heidegger⁶. » La greffe

3. Martin HEIDEGGER, cité par Jean BEAUFRET, « Heidegger et la théologie », in Richard KEARNEY (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris, 1980, p. 22.

4. Antoine Vergote, entretien avec l'auteur.

5. Rüdger SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, Grasset, Paris, 1996.

6. Paul RICŒUR, *Entretiens Paul Ricœur, Gabriel Marcel*, op. cit., p. 83-84.

herméneutique et le détour vers la filiation, étudiée plus haut, qui va de Schleiermacher à Dilthey conduisent Ricœur vers une attention renouvelée aux thématiques heideggeriennes. Il y perçoit le passage d'une conception encore réduite de l'herméneutique, simple épistémologie des sciences de l'esprit selon Dilthey, à une pensée qui vise une ontologie du comprendre chez Heidegger, dans *Sein und Zeit*⁷. Ricœur perçoit dans le caractère dissimulé du phénomène selon Heidegger, dans cet être-là, ce *dasein* qui ne désigne ni un sujet ni un objet, mais « le lieu où la question de l'être surgit, le lieu de la manifestation⁸ », l'ouverture sur une phénoménologie herméneutique. L'opacification qui règne dans la rencontre du phénomène, l'oubli de la question de l'être justifient le détour herméneutique. Cette explicitation nécessaire réussit à creuser plus profondément en visant le sol ontologique sur lequel reposent les sciences de l'esprit. La deuxième mutation de Heidegger par rapport à Dilthey consiste à se libérer de l'emprise encore trop psychologisante, trop romantique, de la notion de compréhension : « Dans *Sein und Zeit*, la question de la compréhension est entièrement déliée du problème de la communication avec autrui⁹. » Heidegger substitue à la question du rapport avec l'autre, qui risque de redoubler la notion de subjectivité, la notion d'être-au-monde : « En *mondanisant* ainsi le comprendre, Heidegger le *dépsychologise*¹⁰. »

Ce déplacement fondamental oriente la philosophie de Heidegger vers le langage, sans partir de lui. En effet, la triade heideggerienne – situation-compréhension-interprétation – part de l'ancrage, de tout système linguistique pour rendre possible le comprendre conçu comme une capacité d'orientation. Ce n'est qu'en troisième lieu qu'intervient la notion d'interprétation, car avant l'exégèse des textes « vient l'exégèse des choses¹¹ ». Ce n'est qu'au terme de ce triple mouvement de la pensée qu'intervient la question du langage comme articulation seconde. Cette secondarité sert de manière implicite l'argument de Ricœur dans la controverse qui l'oppose au structuralisme, dans sa tendance à hypostasier ce niveau langagier. Outre cet aspect conjoncturel, la thèse de Heidegger selon laquelle il convient d'accorder le primat dans le dire au couple *écouter-se taire* résonne fortement par rapport aux convictions de Ricœur pour lequel « comprendre, c'est entendre¹² ».

7. Martin HEIDEGGER, *Être et Temps* (1927), trad. Alphonse de Waelhens et R. Boehm, Gallimard, Paris, 1964.

8. Paul RICOEUR, « La tâche de l'herméneutique », *op. cit.*; repris dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 89.

9. *Ibid.*, p. 90.

10. *Ibid.*, p. 91.

11. *Ibid.*, p. 92.

12. *Ibid.*

Ricœur adhère-t-il donc purement et simplement à l'ontologie heideggerienne ? Il n'en est rien, car après avoir montré toute la fécondité de ce cheminement, il dénonce une aporie qui, non résolue, est tout simplement déplacée et « par là même aggravée ; elle n'est plus *dans* l'épistémologie entre deux modalités du connaître, mais elle est *entre* l'ontologie et l'épistémologie prise en bloc¹³ ». Ce qu'il récuse, c'est que cette remonté aux fondements ontologiques rend impossible le mouvement en retour vers l'épistémologie. L'aller simple qui se coupe ainsi des questions de méthode tourne le dos aux sciences et ferme la philosophie sur elle-même dans un pur soliloque. Rendant impossible la question critique, l'herméneutique ontologique offre certes une voie séduisante, un chemin direct, mais trop court et qui finit par court-circuiter les longs détours rendus nécessaires par l'interrelation entre la philosophie et les sciences.

Néanmoins, Heidegger constitue un élément décisif dans la réflexion qu'entreprend Ricœur sur le temps. Il se pose le problème de savoir si Heidegger parvient à résoudre la double aporie du temps, selon que l'on se situe sur le versant du temps intime avec Augustin et Husserl ou sur le versant cosmologique avec Aristote et Kant. La notion de l'être-là, du *dasein*, donne la possibilité de dépasser l'opposition traditionnelle entre le monde physique et le monde psychique. Heidegger offre trois prolongements féconds à la réflexion sur la temporalité. En premier lieu, il envisage la question du temps comme totalité enveloppée dans la structure fondatrice du *Souci*. En deuxième lieu, il relie les trois dimensions du temps – passé, présent, devenir – dans une unité *ek-statique*, processus commun d'extériorisation. En troisième lieu, « le déploiement de cette unité ek-statique révèle à son tour une constitution que l'on dirait feuilletée du temps, une *hiérarchisation* de niveaux de temporalisation, qui requiert des dénominations distinctes : *temporalité*, *historialité*, *intra-temporalité*¹⁴ ». Heidegger situe dans le *Souci*¹⁵ lui-même le principe de la pluralisation du temps, sa décomposition en passé, présent, futur. Il aura accordé à la dimension du devenir une prévalence sur les deux autres relations au temps. L'intention de Heidegger est d'échapper à deux écueils classiques de la pensée historique, d'une part, envisager les phénomènes historiques d'emblée comme phénomènes appartenant à la sphère publique et, d'autre part, en séparant le passé de son futur, réduire l'histoire à une simple

13. *Ibid.*, p. 94.

14. Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, t. 3, *op. cit.*, p. 116.

15. Le *Souci*, au sens philosophique moderne, se réfère d'abord à l'intentionnalité chez Husserl : « Toute conscience est conscience de quelque chose. » Chez Heidegger, l'intentionnalité devient le *Souci* comme structure *a priori* (existential) et totale du *dasein*, l'être-là. Le *Souci* (*Sorge*), c'est l'embarras qui tente de saisir ses propres traits existentiels.

rétrospection. À l'inverse, Heidegger insiste sur la notion d'héritage transmis qui laisse entrevoir « comment tout retour en arrière procède d'une résolution essentiellement tournée vers l'avant ¹⁶ ». L'herméneutique heideggerienne, avec le concept de répétition, permet cette réouverture des potentialités, des possibles non avérés ou réprimés du passé, en direction de l'à-venir. Mais elle se heurte cependant à ce que Ricœur qualifie d'aporétique de la temporalité, qui reste incapable de trouver les médiations adéquates pour penser ensemble le temps cosmologique et le temps intime, en termes heideggeriens, le temps vulgaire de la quotidienneté des sciences et le temps intime du *dasein* : « Si l'on met l'accent sur les deux extrêmes de cette promotion de sens, l'être-pour-la-mort et le temps du monde, on découvre une opposition polaire, paradoxalement dissimulée à travers le processus herméneutique dirigé contre toute dissimulation : d'un côté le temps mortel, de l'autre le temps cosmique ¹⁷. »

Si Ricœur considère comme majeure la réflexion sur le temps de Heidegger, il ne le suit pas lorsqu'il pratique une hypostase de l'être, notamment dans sa période médiane, celle des années cinquante. L'être s'autonomise alors chez Heidegger et vient se faire histoire, se retirant et se dévoilant en même temps. Cette primauté radicale accordée à l'être dans la pensée heideggerienne est d'autant plus étrangère à Ricœur qu'elle vient brouiller la distinction à laquelle il tient entre le registre philosophique et théologique, imposant un nouvel absolu qui risque de tout absorber et de faire système. De plus, l'absolutisation de l'être fait écran à tout dialogue avec le monde de la science.

Un spécialiste de Heidegger, ancien étudiant de Ricœur, Michel Haar, développe dans sa thèse des réserves semblables à celles de Ricœur à l'égard de cette hypostase de l'histoire de l'être ¹⁸. Malgré l'enthousiasme qu'il éprouve pour l'œuvre de Heidegger, il considère que celui-ci « accorde à l'être tous les attributs humains : il y a une mémoire de l'être, une sorte de grâce de l'être... mais quelle part reste-t-il à l'homme ¹⁹ ? ». À partir de là, Michel Haar développe une critique interne des positions de Heidegger qui reviennent à une sorte de fatalisme historial : « Si l'origine de tout oubli est scellement de l'être, c'est bien l'homme qui oublie, et qui, oubliant cet oubli, tomber dans l'errance. Seul l'homme erre. L'être n'erre pas ²⁰. » Cette errance est certes la condition même du destin, de l'historicité, mais Heidegger arrache toute subjectivité à celle-ci car la pra-

16. Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, t. 3, *op. cit.*, p. 136.

17. *Ibid.*, p. 173-174.

18. Michel HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, Grenoble, 1990.

19. Michel Haar, entretien avec l'auteur.

20. Michel HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, p. 191.

tique de sa liberté réside en un arrachement à toute relation pratique ou théorique à l'étant, et aboutit à un dépouillement total : « L'homme ne veut rien, ne recherche rien, sinon dans le pur renoncement à tout but particulier ²¹. » Quelle est, se demande Michel Haar, cette étrange liberté qui naît de la quasi-disparition de l'homme ? À cet égard, les métaphores utilisées par Heidegger sont éclairantes : l'homme est le berger de l'être, le témoin de l'être. Il est réduit à une position purement passive, d'impuissance. Heidegger pratique une fausse symétrie entre un être dont tout dépend et un homme dont l'individualité est purement et simplement supprimée. De la même manière que la voie courte de l'herméneutique heideggerienne ne parvient pas à parcourir le chemin inverse vers l'épistémologie, l'asymétrie radicalisée entre l'être et l'homme ne permet pas non plus de remonter de l'ontologie à l'éthique. L'analytique de Heidegger ne reconnaît pas vraiment la place de l'autre et par là même n'attribue pas de statut à la dimension éthique.

Par ailleurs, Ricœur laisse percevoir son irritation devant la prétention de Heidegger à incarner la sortie de la clôture métaphysique où il estime que ses devanciers sont enfermés. Il ne peut suivre Heidegger dans cette voie et dénonce en 1975 dans *La Métaphore vive* « son inadmissible prétention ²² » à vouloir mettre un terme à l'histoire de l'être, comme si l'être disparaissait dans l'*Ereignis* (l'événement). Il qualifiera même plus tard, en 1991, cette attitude d'« arrogante » et ajoutera que « c'est là ce qui me paraît intolérable chez Heidegger ²³ ».

Ricœur aura cependant consacré une bonne partie de son enseignement et de ses recherches à Heidegger. Dans son cours sur Freud à la Sorbonne, au début des années soixante, il est très attentif au tournant linguistique et évoque souvent le « dernier » Heidegger, non encore traduit à l'époque de *l'Acheminement vers la parole* ²⁴. C'est ainsi que son étudiante Françoise Dastur entreprit un mémoire de maîtrise sous sa direction consacré au dernier Heidegger. « Il m'a tout de suite dit : "Oui, faites votre mémoire là-dessus." J'ai donc traduit les textes de cette période et il revoyait mes traductions ²⁵. » Ricœur est particulièrement sensible à deux moments de la pensée de Heidegger : celui de l'analytique existentielle et celui du langage. En revanche, sa réflexion sur la mythologie, l'enracinement ne correspond pas du tout aux préoccupations de Ricœur. Dans son séminaire

21. *Ibid.*, p. 196.

22. Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Le Seuil, Paris, 1975, p. 397.

23. Paul RICŒUR, « Un entretien avec Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* », propos recueillis par Gwendoline JARCZYK, *Rue Descartes, Collège international de philosophie, Des Grecs*, Albin Michel, Paris, 1991, p. 234.

24. Martin HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole* (1959), Gallimard, Paris, 1976.

25. Françoise Dastur, entretien avec l'auteur.

de phénoménologie, il consacre une année entière à l'étude de la temporalité chez Heidegger.

Ricœur décide même de participer avec son groupe de phénoménologues de la rue Parmentier à un colloque organisé par un de ses proches, l'Irlandais Richard Kearney, sur Heidegger et la question de Dieu²⁶. Il n'y avait qu'un Irlandais pour organiser une telle rencontre à Paris et réunir autour d'une même table les fidèles des fidèles de Heidegger, comme Jean Beaufret, François Fédier ou François Vezin aux côtés de Levinas, Ricœur, Marion, Breton, Greisch... La note introductive de Ricœur n'élude pas les problèmes et repose simplement la question de Cerisy : « Pourquoi réfléchir seulement sur Hölderlin et non pas sur les Psaumes, sur Jérémie ? C'est là ma question²⁷. » Richard Kearney s'étonne même de cette entrée en matière provocatrice : « Ce qui m'a d'ailleurs frappé chez Ricœur car il est toujours très gentil, médiateur, conciliateur, mais quand il fait une critique, il peut être abrupt²⁸. » Dans cette confrontation qui se déroule en 1980 au Collège irlandais, la tension est vive entre les participants. « Fédier commence son intervention par un "Aujourd'hui, nous sommes le jour de la Saint-Jean", pendant que Levinas commente dans son coin : « Comment ose-t-il citer un saint ? Qu'est-ce qu'il connaît à la Saint-Jean, lui²⁹ ? » Beaufret, de son côté, rappelle la fameuse séance de Cerisy du 4 septembre 1955 lors du dialogue de sourds entre Heidegger et Ricœur. Il reproche à celui-ci de vouloir dissocier dans *La Métaphore vive* la métaphysique et la philosophie occidentale, que Heidegger considère comme strictement synonymes selon l'acception qu'en donnent les Grecs. Fumant cigarette sur cigarette à la tribune, il finit par indisposer Ricœur qui passe un petit mot à Kearney : « Peux-tu demander à Beaufret de s'arrêter de fumer, il me tue ! » À peine le mot de Ricœur est-il communiqué à Beaufret que celui-ci replonge dans son paquet pour allumer une nouvelle cigarette. Le climat était à ce point tendu que Levinas, en général très affable, refuse de prêter son exemplaire de l'Ancien Testament à Stanislas Breton, qui voulait en lire un passage : « C'est un texte sacré ! » rétorque-t-il pour éconduire le père Breton, subitement transformé en païen. Deux lignes s'opposaient frontalement : celle selon laquelle la question de Dieu dépend de l'être, rassemblant les disciples de Heidegger, et celle qui voit la question de Dieu comme irréductible à celle de l'être, réunissant tous les autres, dont Levinas et Ricœur. Dans le prolongement de ce colloque, Jean-Luc Marion, qui par-

26. Richard KEARNEY et Joseph Stephen O'LEARY (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, Paris, 1980.

27. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 17.

28. Richard Kearney, entretien avec l'auteur.

29. *Ibid.*

tage le point de vue de Ricœur, publie un ouvrage qui va dans ce sens : « Parce que Dieu ne relève pas de l'être, il nous advient en et comme un don³⁰. »

Lorsque Victor Farias publie son livre sur Heidegger en 1987³¹, vulgarisant auprès d'un large public le dossier déjà connu mais peu accessible sur l'engagement nazi de Heidegger, Ricœur reste très discret. S'il ne participe pas au débat autour de l'ouvrage, c'est qu'il présume une entreprise de discrédit jetée sur les philosophes français : « Le livre de Farias me semble avoir été une opération antifranaise. C'est un ouvrage qui a été ciblé [...]. Ce devait être la dérision générale de toute la profession philosophique [...]. Il convient donc de ne pas se laisser entraîner dans cette polémique³². » Tout en restant dans l'expectative, Ricœur est conforté dans la pertinence de sa question sur les lacunes par les silences de Heidegger, notamment l'absence totale de référence à la tradition judéo-chrétienne, qui peuvent faire place « à des paroles qui appartiennent au cycle meurtrier³³ ». L'interrogation sur les lignes de moindre résistance de l'œuvre de Heidegger, et notamment sa neutralisation des dimensions morales, doit inciter à une distance vigilante et laisse en suspens l'énigme qui fait cohabiter une certaine médiocrité et une « génialité philosophique³⁴ ».

Confirmé par ce qu'il apprend sur le comportement inadmissible de Heidegger vis-à-vis de Husserl, Ricœur ressent un dégoût profond, comme la plupart des philosophes familiers de la pensée de Heidegger, et connaît un raidissement évident qui lui inspire un certain remords à l'égard d'un Jaspers un peu oublié. Mais en même temps, il s'en défend pour ne pas confondre le plan de l'œuvre et la biographie de son auteur. En pleine polémique autour du livre de Farias, une réunion se tient à *Esprit*. Olivier Mongin demande à Marc Richir de préparer une intervention pour introduire le débat. Richir se fait très acerbe, intitulant son exposé, qui deviendra un article, « D'un ton mégalomane en philosophie » : « Je critiquais donc Heidegger y compris dans sa forme de pensée et j'ai senti chez Ricœur une grande réticence à l'égard d'une distance trop marquée par rapport à Heidegger³⁵. » Ricœur refuse d'entrer dans les termes de la polémique autour du livre de Farias, mais sa méfiance est cependant grandissante face à la violence hyperbolique du langage et de la pensée heideggeriens, dans leur prétention à dégager des structures ultimes ; elle se double malgré tout d'une profonde admiration pour un philosophe qui aura accompagné tout son cheminement personnel.

30. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982, p. 12.

31. Victor FARIAS, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris, 1987.

32. Paul RICŒUR, entretien avec Gwendoline JARCZYK, *rue Descartes, op. cit.*, p. 236.

33. *Ibid.*, p. 235.

34. *Ibid.*

35. Marc Richir, entretien avec l'auteur.

A.VII.1

Leuven-Paris : les archives Husserl

En 1961, après la mort de Maurice Merleau-Ponty et celle de Gaston Berger, Ricœur devient directeur du centre Husserl de la Sorbonne. Il lui revient la responsabilité de conserver et de faire fructifier intellectuellement l'énorme fonds Husserl qui a déjà toute une histoire particulièrement rocambolesque.

À l'origine de ce fonds d'archives se trouve la passion d'un père franciscain flamand, le père Van Breda, dont le nom évoque le temps où les Provinces-Unies étaient sous la tutelle de l'Espagne. Son tempérament fougueux et son catholicisme confirment cette origine lointaine. Van Breda prépare une thèse de doctorat dans les années trente à l'Institut de philosophie de Leuven (Louvain), dirigé alors par Mgr Léon Noël. « Si bien qu'un jour est venu un collègue français qui nous a demandé : comment va le père Noël¹ ? » Or, le père Noël a été un des premiers à avoir mesuré l'importance de Husserl, dès la publication des *Recherches logiques*. Il a conseillé à Van Breda de faire un travail sur Husserl axé sur la notion fondamentale de réduction.

Van Breda se rend donc à Fribourg pour voir Husserl en 1936 et revient en 1937. Victime des mesures nazies antijuives, Husserl est alors contraint d'arrêter son enseignement (Husserl n'est pas juif, mais un de ses grands-parents est juif). Il est radié en mars 1936 du corps professoral et, lorsque Van Breda revient en 1938 à Fribourg, Husserl est mort. Son épouse craint que l'on vienne brûler ses manuscrits. Or la plus grande part de son œuvre n'est pas publiée et représente une énorme somme de manuscrits de quarante mille pages !

1. Jean Ladrière, entretien avec l'auteur.

Van Breda propose à madame Husserl de les faire sortir de l'Allemagne nazifiée. Il va trouver son ambassade, celle de Belgique à Berlin, pour exposer l'affaire et demander s'il est possible de faire passer les manuscrits par valise diplomatique. Les responsables de l'ambassade lui donnent leur accord à la condition qu'on les leur apporte à Berlin. Et voilà l'étonnant père franciscain les transportant lui-même de Fribourg à Berlin, valise par valise, dans la plus grande discrétion, entreposant sur sa route ses colis dans divers couvents étapes. Une fois les documents rassemblés à l'ambassade de Belgique, ils sont acheminés à Leuven. Madame Husserl confie aussi à Van Breda la bibliothèque de son mari, car elle a l'intention de quitter l'Allemagne et de rejoindre ses deux fils aux États-Unis. Une fois en sécurité à Leuven, le travail de transcription des manuscrits commence sous l'impulsion de Van Breda, qui recrute deux philosophes allemands, anciens élèves de Husserl, Eugen Fink² et Ludwig Landgrebe³.

De son côté, madame Husserl envoie tous ses effets personnels à Anvers pour prendre le bateau qui doit la conduire en Amérique. Avant de partir, elle passe par Leuven pour voir le père Van Breda. L'invasion du 10 mai 1940 la surprend et la bloque au cœur de la Belgique. Sans courir de réel danger, elle est toutefois mise à l'abri par Van Breda, qui la loge dans un couvent de religieuses, près de Leuven : « En 1942, je me rappelle avoir assisté à la soutenance de thèse de Van Breda. Au premier rang, il y avait madame Husserl. C'était fantastique⁴. » En 1943, Van Breda apprend que les bombardements alliés sur Anvers ont touché le hangar où sont entreposés les effets personnels de madame Husserl. Il se rend sur place et trouve en effet des caisses éventrées, ramène ce qu'il peut et sauve ainsi une bonne partie de la correspondance de Husserl ainsi que son buste en bronze et l'urne contenant les cendres du philosophe. Revenant à Leuven, il n'ose s'en ouvrir à madame Husserl : « Entre 1943 et la fin de la guerre, il a donc gardé dans ce couvent les cendres de Husserl⁵. » Une fois la guerre finie, au printemps 1945, l'épouse de Husserl a pu prendre le premier bateau, suédois, acceptant des passagers civils. En remerciement, elle laisse à Van Breda le buste en bronze de Husserl, aujourd'hui placé à l'entrée des archives Husserl de l'Institut de philosophie de Leuven, ainsi que certains de ses meubles : son bureau de travail, son fauteuil. « Van Breda a ainsi pu reconstituer l'univers de travail de Husserl à Leuven.

2. Eugen FINK, *De la phénoménologie*, trad. franç. par Didier Franck, Minuit, Paris, 1974 ; *Proximité et Distance : essais et conférences phénoménologiques*, Millon, Grenoble, 1994 ; *Sixième Méditation cartésienne*, Millon, Grenoble, 1994.

3. Ludwig LANDGREBE, *The Phenomenology of Edmund Husserl: Six Essays*, Cornell University Press, Ithaca, Londres, 1981.

4. Jean Ladrière, entretien avec l'auteur.

5. *Ibid.*

Lorsqu'il a commencé un séminaire d'études sur les textes de Husserl en 1946, on était une vingtaine. L'atmosphère était particulière, avec un côté culte husserlien. Van Breda était assis dans le fauteuil de Husserl, à son bureau, avec son cendrier, entouré de sa bibliothèque⁶. » Entre-temps, Fink et Landgrebe avaient été mobilisés dans l'armée allemande et nommés dans des universités en Allemagne après-guerre. Pendant la guerre, c'est un philosophe juif allemand, Stephan Strasser, qui, réfugié en Belgique, est embauché par Van Breda pour travailler aux transcriptions. Lui, sa femme et ses enfants sont cachés par le père franciscain dans un appartement d'où ils ne sortaient jamais, Van Breda venant leur apporter le ravitaillement. Après la guerre, Strasser est nommé en Hollande à l'université de Nimègue. Le couple Walter et Marlie Biemel, puis Rudolf Boehm poursuivront l'œuvre de transcription, alors que débute un travail de réflexion collectif au séminaire mis en place par Van Breda, où se retrouvent ceux qui sont chargés de la publication des *Husserliana*, mais aussi Alphonse de Waelhens, qui a été le premier à écrire sur Heidegger, Jean Ladrière et quelques autres.

Maurice Merleau-Ponty, alors caïman à l'ENS, entre en contact avec le père Van Breda et désire consulter le dactylogramme d'*Ideen II* dans le cadre de la préparation de sa *Phénoménologie de la perception*. Il se rend donc à Leuven dès avril 1939. Entre 1944 et 1948, un nombre important de manuscrits transcrits sont déposés à l'ENS : « Le père Van Breda avait acquis la conviction qu'à Paris un groupe de jeunes philosophes, constitué pour l'essentiel de normaliens, s'intéressait sérieusement à Husserl⁷. » En effet, un petit comité parisien vient de se constituer, composé entre autres de Maurice Merleau-Ponty, de Trân Duc Thao et de Jean Hyppolyte, pour obtenir la prise en charge des manuscrits de Leuven à Paris. Mais Émile Bréhier, directeur des études philosophiques à la Sorbonne, écrit à Van Breda en 1946 une lettre qui révèle le peu d'intérêt des responsables universitaires français pour la question : « Je me demande s'il est bien utile que nous ayons à Paris une copie de tout ou partie des manuscrits de Husserl⁸. » Les chercheurs français doivent donc faire le voyage. Merleau-Ponty et Trân Duc Thao effectuent deux séjours à Leuven en 1944. Ricœur s'y rend en 1946 et 1947, alors qu'il enseigne au Chambon-sur-Lignon. Jean Nabert donne son accord pour accueillir à la

6. *Ibid.*

7. Jean-François COURTINE, « Fondation et proto-fondation des archives Husserl à Paris », *Husserl*, collectif sous la dir. d'Éliane ESCOUBAS et de Marc RICHIR, Millon, Grenoble, 1989, p. 201.

8. Émile Bréhier, cité par Jean-François COURTINE, *ibid.*, p. 202.

Sorbonne les manuscrits de Husserl, mais au dernier moment c'est Le Senne qui refuse de signer le contrat. La consultation des archives à Leuven permet à Ricœur d'écrire sa première grande analyse de Husserl en 1949, après sa traduction en captivité des *Ideen I*⁹.

Au milieu des années cinquante, Ricœur reçoit à Strasbourg la visite de Van Breda, qui vient de lancer une nouvelle collection, « Phenomenologica », elle doit être le pendant de l'édition critique des manuscrits de Husserl, les *Husserliana*. Van Breda est accompagné du jeune philosophe qu'il a nommé secrétaire de rédaction, Jacques Taminiaux, qui fait pour la première fois la rencontre de Ricœur au milieu de sa famille. Il sollicite sa participation au comité de rédaction de cette nouvelle collection¹⁰ : « Ricœur a joué un rôle déterminant au début de la collection parce qu'il était un lecteur très critique des manuscrits qu'on lui proposait. Il a été un des éléments moteurs de la collection¹¹. » Au moment de la publication du premier ouvrage de « Phenomenologica », celui d'Eugen Fink¹², la situation en France change enfin grâce au phénoménologue Gaston Berger, qui a soutenu sa thèse en 1942 sur le *cogito* chez Husserl et qui est devenu directeur de l'enseignement supérieur et des études philosophiques en 1957. Avec la contribution de Maurice Merleau-Ponty, de Jean Hyppolite, de Jean Wahl et de Paul Ricœur, il parvient en mai 1958 à l'ouverture officielle d'un centre Husserl à la bibliothèque de la Sorbonne, où le dépôt des manuscrits peut cette fois se faire.

L'arrivée de Ricœur à la Sorbonne en 1957 facilite les choses. En 1961, il devient directeur de ce centre, qui n'est encore qu'un lieu de consultation où l'on peut avoir accès aux archives Husserl à Paris. Une seconde phase débute en 1967 lorsque se constitue un centre de recherche associé au CNRS et fonctionnant avec Nanterre, où se trouve Ricœur. À partir de cette date, un vrai laboratoire de phénoménologie se met en place avec un séminaire régulier dirigé par Ricœur. Ce laboratoire dispose d'un petit local encore bien modeste, qui en dit long sur la manière dont on considère en France la phénoménologie dans les années structuralistes. Pour atteindre ce local, il faut descendre dans les sous-sols, dans les bas-fonds de la Sorbonne, à l'Institut d'études indiennes, d'où le surnom d'Indiens que vont avoir les chercheurs du laboratoire. Là, ils se réunissent dans une

9. Paul RICŒUR, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 54, 1949, p. 280-316.

10. Collection « Phenomenologica », comité de rédaction de la collection : H. L. Van Breda (Louvain). Membres : M. Farber (Buffalo), E. Fink (Fribourg), J. Hyppolite (Paris), L. Landgrebe (Cologne), M. Merleau-Ponty (Paris), P. Ricœur (Paris), K. H. Volkman-Schluck (Cologne), J. Wahl (Paris). Secrétaire : Jacques Taminiaux.

11. Jacques Taminiaux, entretien avec l'auteur.

12. Eugen FINK, *Sein Wahrheit Welt*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1988.

salle ronde au-dessus de laquelle les pigeons font leurs fientes ! Venue voir Ricœur pour lui parler de sa thèse en 1969, Françoise Dastur s'est retrouvée enfermée avec lui dans ces sous-sols un vendredi soir, avec le risque de rester prisonniers des « Indiens » pour le week-end. Sans téléphone, il a fallu crier, taper et finalement casser une porte vitrée : « C'est une des raisons du déménagement rue Parmentier. Il n'était plus possible de faire un séminaire dans ces bas-fonds où l'on risquait d'être engloutis ¹³. »

En 1971, le laboratoire se déplace pour des locaux plus spacieux au Centre d'histoire des sciences et des doctrines, dans des locaux appartenant au CNRS, rue Parmentier. Dans la mesure où Ricœur est absent une bonne partie de l'année du fait de son enseignement à Chicago, il délègue l'essentiel de ses pouvoirs de direction à une maîtresse femme, Dorian Tiffeneau, recrutée au CNRS en 1956. Jusqu'à sa retraite, elle va se consacrer au laboratoire, usant de la bipartition du temps de Ricœur pour prononcer à sa guise de multiples interdictions d'accès aux archives. Si elle bénéficie jusqu'au bout de la protection et de la confiance de Ricœur, elle a tout pouvoir pour inclure ou exclure les chercheurs. Ses choix plus ou moins arbitraires éloignent certains d'entre eux du laboratoire et de Ricœur, sans que ce dernier ne s'en rende compte, par oukases non négociables. Il en sera ainsi, entre autres, de Jacques Garelli ou de Jean-Gérard Rossi. Le plus souvent, les participants du séminaire ont dû défendre leurs liens privilégiés avec Ricœur en défiant l'autorité de Dorian Tiffeneau, ce sera le cas notamment, avec passion, de la philosophe d'origine brésilienne Maria Villela-Petit, qui se voyait interdire l'emprunt d'ouvrages au laboratoire sous prétexte qu'avec son salaire de chercheur elle pouvait se les acheter. La victime expiatoire de cette gestion singulière aura surtout été Mireille Delbraccio. Ancienne étudiante de philosophie à Nanterre à partir de 1968-1969, ayant échoué à l'agrégation, engagée dans un travail de recherche avec Jean-Toussaint Desanti sur *Logique formelle et logique transcendantale*, de Husserl, elle est embauchée par le CNRS pour des vacances dans le laboratoire de phénoménologie en 1976. Stagiaire pendant un an et demi pour un poste de « documentaliste adjointe à mi-temps », elle doit travailler au point de sacrifier totalement ses recherches personnelles, sans horaires fixes, assurant trente-cinq heures de présence hebdomadaire au lieu des vingt heures dues pour la modique somme de 1 200 francs par mois. De plus, Mireille Delbraccio, qui faisait le plus gros du travail de préparation du séminaire et aidait à l'insertion des nombreux chercheurs étrangers, n'avait pas le droit d'assister au séminaire, sur ordre de Dorian Tiffeneau !

13. Françoise Dastur, entretien avec l'auteur.

En juin 1977 se tient le dernier séminaire de l'année comme tous les ans à Châtenay, aux Murs blancs. Dans le beau parc où on a installé les tables, il règne une atmosphère festive : « Simone et Paul accueillaien les gens. Ricœur, qui était avec sa femme, s'est approché de moi et m'a dit : "Mireille, je suis très content parce que enfin ce stage est terminé." Or, Dorian Tiffeneau venait de m'assurer deux jours auparavant qu'on ne me gardait pas. J'ai dit à Paul : "Écoutez, je suis un peu gênée et je n'osais vous en parler, mais Dorian m'a dit que vous ne me gardiez pas." Il est allé chercher Dorian qui a affirmé que je n'avais pas compris ce qu'elle avait voulu dire ¹⁴. » Il aura fallu cette confrontation pour lever les malentendus et les usurpations multiples de pouvoir sous-jacentes à ce tandem pour le moins étonnant, de personnalités aussi contrastées : Ricœur-Tiffeneau.

La bipartition des archives Husserl entre Paris et Leuven se double à partir de 1968 d'une autre séparation, linguistique celle-là, entre Flamands et Wallons. Jacques Taminiaux obtient de Van Breda un accord pour avoir un double de tous les manuscrits de Husserl. La maison mère reste à Leuven, à l'Institut de philosophie, mais les francophones doivent partir s'installer entre 1969 et 1975 à Louvain-la-Neuve, où s'installe un Centre d'études phénoménologiques (le CEP) qui fonctionne en étroite collaboration avec Leuven. Dans l'ancien bureau de Van Breda, dans lequel logent la bibliothèque et les meubles de Husserl, c'est Samuel Ijseleg, d'origine hollandaise, qui dirige depuis 1974 les archives Husserl : « Ricœur a joué un rôle tout à fait important dans ma nomination, parce que je n'étais pas du tout husserlien. J'ai fait ma thèse sur Heidegger ¹⁵. » Étudiant la philosophie à Paris dans les années 1967-1968, il suivait le cours et le séminaire de Ricœur, bien que davantage séduit par la radicalité de Derrida et par les thèses de Lacan. Il est à la tête d'un centre dorénavant internationalement reconnu, qui accueille beaucoup de chercheurs étrangers, américains, italiens et français, plus qu'allemands.

En 1980, Ricœur, qui vient de quitter la codirection de la collection « L'ordre philosophique », connaît de nouveaux problèmes de santé avec plusieurs alertes cardiaques sérieuses. Son médecin le pousse à ralentir son rythme d'activité et il décide brutalement d'interrompre ses activités d'enseignement à Paris. Cette décision, sans doute mûrement réfléchie, semble pourtant prise sur un coup de tête. En novembre 1979, il s'apprête à donner son cours d'agrégation à Nanterre, quittant Châtenay pour une heure de trajet sous une pluie battante. Lorsqu'il arrive devant la salle de cours, il ne trouve qu'un seul étudiant ! « Il lui demande où sont les autres pour s'entendre répondre qu'il ne faut pas rêver, avec une telle pluie, il est

14. Mireille Delbraccio, entretien avec l'auteur.

15. Samuel Ijseleg, entretien avec l'auteur.

préférable de rester chez soi. Il en est à ce point stupéfait qu'il est tout de suite monté au service administratif et comptable pour connaître les démarches à suivre afin de prendre une retraite anticipée ¹⁶. »

Quittant son poste de Nanterre, Ricœur doit abandonner aussi le laboratoire de phénoménologie qui en dépend. Se pose alors le problème de sa succession. Il n'est pas question pour lui d'être interventionniste et de désigner son successeur. Un certain nombre de ses collègues vont solliciter Derrida, qui est toujours à l'ENS en tant que caïman (répétiteur). Ils parviennent à le pousser à soutenir au plus vite une thèse pour prendre le poste libéré par Ricœur : « De manière un peu réticente, je me suis laissé convaincre et j'ai donc soutenu une thèse sur travaux dans les plus brefs délais ¹⁷. » La soutenance a lieu à la Sorbonne avec un jury composé de Jean-Toussaint Desanti, Emmanuel Levinas et Pierre Aubenque. Dans l'été qui suit sa soutenance, Derrida pose sa candidature, mais les soutiens dont il dispose à Nanterre finissent par indisposer la majorité du département de philosophie, qui a l'impression qu'on veut lui forcer la main. Une réunion « électorale » est organisée sur le campus, en la présence du candidat Derrida. « On réunissait les gens pour leur dire : je pourrais être candidat, mais j'hésite encore un peu. Vous êtes tout de même des gens respectables, donc vous êtes dignes de moi. Cela m'a mis en colère ¹⁸. » Si bien qu'au moment du décompte des voix, l'heureux élu n'est pas Derrida, mais le marxiste Georges Labica. Il semble aussi qu'il y ait eu contre Derrida des pressions d'Alice Saunier Seité, qui ne voulait à aucun prix qu'il occupe ce poste après les états généraux de la philosophie, qu'il venait de réunir en 1979 et qui mettaient en cause frontalement l'institution et notamment l'inspection.

Voilà donc Labica, spécialiste de Hegel et de Marx, héritier du laboratoire de phénoménologie, alors qu'il n'a jamais assisté à la moindre séance du séminaire de la rue Parmentier. La partie est d'autant plus délicate que le caractère fédérateur et œcuménique de Ricœur a permis de faire fonctionner ensemble des personnalités aux orientations très différentes, et souvent même opposées. Personne ne peut vraiment le remplacer dans un rôle où l'équation personnelle compte avant tout. Georges Labica est vite dans une impasse totale : « J'ai hérité de Parmentier, que j'ai géré tant bien que mal pendant deux ou trois ans pour constater l'impossibilité de le gérer ¹⁹. »

Labica, ne parvenant pas à donner au laboratoire une existence collective soudée autour d'une communauté de pensée, décide de convoquer

16. Jean Greisch, entretien avec l'auteur.

17. Jacques Derrida, entretien avec l'auteur.

18. Jacques Merleau-Ponty, entretien avec l'auteur.

19. Georges Labica, entretien avec l'auteur.

tous les membres du séminaire pour une grande réunion plénière en 1983. Il propose de constituer deux structures de recherche : d'un côté, la phénoménologie et, de l'autre, un pôle de philosophie politique. Le comité national accepte de créer deux unités de recherche associées (URA) pour remplacer le laboratoire de Ricœur. C'est ainsi que ce dernier s'est scindé en deux. D'une part, l'unité de recherche sous la direction de Labica, toujours liée à Nanterre, reste rue Parmentier et prend le nom de « Philosophie politique, économique et sociale ». Elle regroupe les chercheurs marxistes de l'équipe Ricœur comme Jacques Texier, Solange Mercier-Josa ou Karis Kanepoulos, ainsi que Mireille Delbraccio. De l'autre, l'unité de recherche phénoménologique conserve les archives Husserl et se retrouve sous la direction d'Henri Birault, liée à Paris-IV-Sorbonne, entraînant derrière lui l'essentiel du laboratoire de Ricœur. Les années Birault, entre 1983 et 1985, ne permettent pas vraiment de retrouver un dynamisme propre à l'équipe, d'autant que Birault ne se sent pas vraiment impliqué par cette responsabilité. Par ailleurs, son engagement à droite – c'est un ancien pétainiste – et son penchant antisémite sont loin de créer l'unanimité et contribuent à faire de ces années une période de flottement. Lorsque Birault prend sa retraite, c'est Jean-François Courtine, professeur à Paris-X-Nanterre et à l'ENS, qui est sollicité par l'équipe pour le remplacer²⁰.

Celui-ci accepte, à condition que le centre de phénoménologie soit rattaché à une véritable institution d'enseignement et de recherche. S'engage alors un processus de désassociation avec Paris-IV-Sorbonne et de transfert du centre avec ses archives vers l'ENS, à Ulm. La cheville ouvrière de ce transfert est Didier Franck. Nommé caïman à Ulm en 1984, il succède ainsi à Derrida, qui obtient un poste à l'EHESS. Henri Birault ne s'intéressant pas vraiment au sort des archives, Franck pense que l'ENS est leur place naturelle. « Lorsque la succession est ouverte, Jean-François est venu me voir un jour en me disant : "On fait venir les archives à l'ENS, je prends la direction et tu seras directeur adjoint²¹." » Franck en parle à des collègues, Bernard Pautrat, Denis Kambouchner, qui réagissent plutôt favorablement. Mais l'administrateur de la partie littéraire de l'ENS, Marcel Roncayolo, n'en voit pas bien l'intérêt et ne veut pas s'engager. Du côté de la direction scientifique, Franck s'adresse au mathématicien Georges Poitou, qu'il parvient à convaincre. Avec les accords de l'ENS, du CNRS et l'aide de Rudolf Bernet, de Leuven, le transfert donne un second souffle au laboratoire de phénoménologie : « Ricœur en a été très content, je crois. Il vient de temps en temps emprunter des livres, consul-

20. Jean-François COURTINE, *Suarez et le Système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.

21. Didier Franck, entretien avec l'auteur.

ter les manuscrits. On l'a invité plusieurs fois à donner des conférences. C'est une solution qui lui convenait, mais il est resté très discret pour ne pas peser sur une décision. Il n'a jamais essayé de garder le contrôle²². »

La poursuite de la recherche sur les textes de Husserl, la progression dans la transcription des *Husserliana* permettent aujourd'hui une lecture quelque peu rectifiée de son œuvre par rapport à celle de la première génération phénoménologique, celle justement de Ricoeur, de Merleau-Ponty, de Trân Duc Thao, qui s'appuyaient pour l'essentiel sur son œuvre publiée. Les interprétations plus récentes réalisent mieux à quel point il s'agit d'une œuvre profuse, portée par une hésitation intérieure, moins enfermée dans une égologie qu'on l'a cru, cherchant au contraire à réinterpréter tout le langage du transcendantal dans le langage du *Lebenswelt* (du « monde de la vie »). L'idée d'une greffe herméneutique rendue nécessaire par rapport à un programme husserlien encore prisonnier du *cogito* cartésien en est donc quelque peu relativisée pour cette nouvelle génération de phénoménologues : « Husserl lui-même était déjà très attentif à tout ce qui est de l'ordre de l'interprétation qui structure l'intuition et la perception²³. » L'image d'un Husserl privilégiant la transparence, l'imédiateté, la voie courte, serait donc une interprétation légitime au regard de ses publications canoniques, mais à réviser en fonction de ce qu'apporte la lecture des manuscrits. Cela n'enlève rien à la validité des critiques qu'adresse Ricoeur à Husserl. Elles restent fondées car « il y a en effet quelque chose chez Husserl d'un peu hyperbolique dans cette affirmation de la puissance de la structure du *cogito*²⁴ ». Mais il faut tenir compte d'un effet générationnel qui vient du fait que son entrée dans Husserl a été médiatisée par les grands textes officiels comme *Ideen I*, traduit par lui, ainsi que les *Recherches logiques*, les *Méditations cartésiennes* ou encore *Logique formelle et transcendantale*, textes dans lesquels Husserl a le profond souci de démontrer aux autorités universitaires le caractère scientifique de la phénoménologie. Husserl lui-même n'était qu'à moitié satisfait de ces ouvrages publics, qu'il considérait toujours comme trop dogmatiques. La comparaison avec les trente volumes des *Husserliana* engage aujourd'hui les spécialistes à mieux mesurer à quel point il était conscient de tout ce qu'il y avait de problématique dans sa défense du rôle de l'égoïté transcendantale : « L'œuvre de Husserl est une œuvre en archipels. On n'en a vu pendant toute une période que quelques grands îlots, sans voir qu'il y avait des îlots plus petits, et surtout des espèces de continents enfouis²⁵. »

22. Jean-François Courtine, entretien avec l'auteur.

23. *Ibid.*

24. Marc Richir, entretien avec l'auteur.

25. *Ibid.*

L'œuvre de Husserl est donc essentiellement polyphonique, et l'égo-logie qui ressort de ses ouvrages canoniques n'est qu'un des linéaments possibles des virtualités qui étaient les siennes. La publication par Iso Kern en 1973 des manuscrits des années trente²⁶ permet de mieux situer ce qui échappe à l'égo-logie dans la dernière *Méditation cartésienne*, ce qui la porte au contraire vers une théorie de l'empathie, de l'intersubjectivité, revendiquée en pointillés et développée dans ces manuscrits : « Iso Kern a été invité au séminaire de Ricœur pour nous présenter son édition²⁷. » On s'aperçoit que ce thème de l'intersubjectivité commence très tôt, dès les années 1905-1906. Il remonte aux origines mêmes de la phénoménologie et rend possible, selon Jean-Luc Petit, le lien avec la philosophie analytique sans passer par l'objection heideggerienne²⁸, et permet d'éviter ainsi l'aporie de la négation du sujet, tout en rejoignant le rapport à la communauté et à l'histoire. Il apparaît en effet que Husserl a élaboré une théorie de la communitarisation, du devenir de la communauté ouvrant sur un devenir-monde entendu comme horizon de compréhension.

Si ces potentialités de la philosophie husserlienne n'ont donc pas été retenues par Ricœur pour des raisons générationnelles, c'est aussi parce qu'il a fait un autre choix : celui de suivre une voie herméneutique, plus en phase avec le primat accordé à la textualité et avec ses lectures bibliques. Mais « il y a toute une archéologie du sens chez Husserl, qui n'était pas du tout crispé, comme on l'a dit, sur une sorte de *cogito* conscient²⁹ ». Les manuscrits révèlent même son intérêt pour une théorie de l'intentionnalité pulsionnelle faisant partie intégrante du développement du comprendre, selon une approche non fondationnelle, mais au contraire variationnelle : « Le sens dans sa position normale ne serait qu'un indice de variation. Évidemment, Ricœur n'a pas emprunté cette voie-là³⁰. »

Le laboratoire de phénoménologie, sous la direction de Ricœur, trouvait bien sa source d'inspiration chez Husserl, mais sans se cantonner à professer un strict husserlianisme. Les années soixante-dix sont celles du détour analytique, après celui de la greffe herméneutique. Ces orientations, toujours nouvelles, correspondent d'ailleurs bien à la volonté de Ricœur de ne jamais s'arrêter, de ne jamais se laisser enfermer dans le rôle d'un spécialiste d'une période de l'histoire de la philosophie, fût-elle majeure.

26. ISO KERN, *Edmund Husserl, Zur Phänomenologie. Dern Inter-subjektivität Dritter Teil 1929-1935*, Den Haag Martinus Nijhoff, Katholieke Universiteit te Leuven, 1973.

27. Jean-Luc Petit, entretien avec l'auteur.

28. Jean-Luc PETIT, *Solipsisme et Intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Cerf, Paris, 1996.

29. Jean-Luc Petit, entretien avec l'auteur.

30. *Ibid.*

A.VIII.1

Temps et Récit en débat

La conjonction du succès que Ricœur connaît sur le continent américain et du déclin du paradigme structuraliste au début des années quatre-vingt va contribuer au retour de Ricœur sur la scène intellectuelle française, d'autant que *Temps et Récit*, vaste trilogie sur l'historicité, est une véritable somme philosophique. Au même moment, *Histoire et Vérité* reçoit le prix Hegel 1985. Sur tous les plans, le nouvel ouvrage de Ricœur connaît un écho considérable dès la publication du premier tome en 1983. Il trouve immédiatement un lectorat conséquent puisque, tiré à 5 000 exemplaires, quelque 2 500 sont vendus dans les quatre premiers mois et ce premier tome est réimprimé dès 1986. Cet ouvrage constitue une référence tout à fait fondamentale : « Vous avez plus que rempli votre contrat avec le lecteur et vous venez désormais, dans la pensée du temps, à la suite incontournable de Husserl et de Heidegger ; incontournable : je veux dire qu'on ne pourra vous contourner¹. » Lorsque le Collège international de philosophie annonce en 1983 une conférence de Ricœur sur le thème « Le temps raconté », à l'occasion de la sortie du premier tome de *Temps et Récit*, ce sont plus de cinq cents personnes qui se pressent pour l'entendre sur le site de la montagne Sainte-Genève : « J'y suis allé. Deux cent cinquante personnes ont pu rentrer dans le grand amphithéâtre et il y en avait autant dehors devant la porte². » Le virage est pris, la traversée du désert terminée et les anathèmes jetés contre Ricœur par les chapelles sectaires ne font plus d'adeptes : « Il y avait là le tout-Paris philosophique. J'ai vu Jean-François Lyotard l'appeler par son prénom et l'embrasser, alors qu'il

1. François Wahl, lettre à Paul Ricœur, 26 avril 1985, archives Le Seuil.

2. Jean Greisch, entretien avec l'auteur.

l'avait contesté à Nanterre. C'était une sorte de triomphe. Il a donné à voir aux intellectuels présents le bonheur ressenti d'une vie consacrée au travail. C'était très beau et impressionnant³. » Après un long détour, Ricœur renoue avec le succès au début des années quatre-vingt. Il est enfin reconnu comme celui qui, loin des feux médiatiques, a simplement poursuivi un travail exigeant qui enfin s'impose à tous.

La presse, jusque-là bien discrète, fait un large écho à *Temps et Récit*. Cette fois, les recensions dépassent, et de loin, les habituels articles pour spécialistes parus dans les revues de philosophie ou les quelques organes de presse chrétienne proches de Ricœur. Sans attendre la parution du premier tome de la trilogie, prenant rapidement la mesure du phénomène, *Le Monde* fait paraître un grand entretien avec Ricœur où ce dernier est présenté comme l'un des philosophes français les plus connus aux États-Unis. Son itinéraire est retracé à l'occasion de l'entretien avec Christian Delacampagne, sous le titre « Paul Ricœur, philosophe de la métaphore et du récit⁴ ». Toujours dans *Le Monde*, c'est Danièle Sallenave et Michel Contat qui rendent justice à Ricœur. « Nous avons rencontré ce philosophe qui reste encore trop méconnu en France⁵ », ou encore : « Le Collège de France, où l'on peut s'étonner que Paul Ricœur n'ait jamais été élu⁶. » Danièle Sallenave célèbre avec le tome 2 de *Temps et Récit* la réconciliation de la littérature et de la philosophie, qui tranche avec les impasses dans lesquelles on avait enfermé jusque-là une expression littéraire réduite à une simple superstructure idéologique. L'interrogation sur des questions de sens, de sujet, de référence et d'auteur dans la critique littéraire, délaissée par le structuralisme, peut, selon Danièle Sallenave, grâce à Ricœur, redevenir féconde, en adoptant sa position d'articulation de la structure et du sens. Lorsque Michel Contat dit à Ricœur qu'il sent venir un « moment Ricœur », ce dernier lui répond en souriant avec humour que « ce ne serait qu'une promotion tardive, à l'ancienneté⁷ ». Dans *Libération*, une page entière est consacrée à la parution du premier tome de *Temps et Récit* sous le titre : « Les belles histoires des oncles Paul ». Les deux Paul en question, Paul Ricœur et Paul Veyne, sont ainsi rassemblés dans une même famille par le journaliste Didier Eribon, assimilés pour l'occasion comme deux « tentatives convergentes⁸ » ! *Le Nouvel Observateur* envoie Frédéric Ferney à Chicago pour un long entretien qui

3. Paul Thibaud, entretien avec l'auteur.

4. Paul RICŒUR, entretien avec Christian DELACAMPAGNE, *Le Monde*, 1^{er} février 1981.

5. Michel CONTAT, *Le Monde*, 7 février 1986.

6. Danièle SALLENAVE, *Le Monde*, 21 novembre 1986.

7. Paul RICŒUR, dialogue avec Michel CONTAT, *Le Monde*, 7 février 1986.

8. Didier ERIBON, « Les belles histoires des oncles Paul », *Libération*, 9 mars 1983.

devient le document de la semaine⁹. Dans *Le Quotidien de Paris*, après avoir déjà rendu compte du premier tome¹⁰, Lucile Laveggi rapproche avec davantage de pertinence la parution de *Temps et Récit* de Ricœur et *L'Ordre du temps* de Krzysztof Pomian¹¹. Dans *La Croix*, Jean-Maurice de Montrémy et Marcel Neusch saluent « La synthèse Ricœur ». « Paul Ricœur : sans doute l'un des plus grands de nos philosophes du XX^e siècle. Sûrement le plus négligé et le plus occulté par la mode et les écoles. Depuis plus de vingt ans son œuvre aurait pu tirer bien des philosophes de leurs ornières. Mais il n'y avait pas de terrorisme-Ricœur. Bonne raison pour saluer *Temps et Récit*, un grand livre et une date¹². » La clôture du triptyque donne lieu à la publication d'une page entière consacrée à un entretien réalisé par Jean-Maurice de Montrémy avec Ricœur¹³. À ces recensions s'ajoutent celles du *Magazine littéraire* et de *La Quinzaine littéraire*. Quant à l'hebdomadaire protestant *Réforme*, lui, il ne découvre pas Ricœur en 1985 car il a soutenu toutes ses publications depuis le début et c'est tout naturellement qu'il fait paraître de longues et élogieuses recensions¹⁴.

Après ces multiples échos viennent les analyses de fond dans les revues *Esprit*¹⁵ et *Études*¹⁶. Quant à Jean Greisch, philosophe proche de Ricœur et chercheur au laboratoire de phénoménologie de la rue Parmentier, outre son article dans *Esprit*, il consacre plusieurs études à la trilogie de Ricœur dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*¹⁷. Jean Greisch souligne le caractère triangulaire de la conversation que mène Ricœur entre historiographie, critique littéraire et phénoménologie, et son caractère inédit qui vient contredire la fameuse dichotomie diltheyenne entre l'expliquer et le comprendre. Il plaide ensuite pour une

9. « Un philosophe au-dessus de tout soupçon », entretien de Paul RICŒUR avec Frédéric FERNEY, 11 mars 1983.

10. Lucile LAVEGGI, « Paul Ricœur : le temps mode d'emploi », *Le Quotidien de Paris*, 14 juin 1983.

11. Lucile LAVEGGI, « Le temps en question », *Le Quotidien de Paris*, 5 mars 1985.

12. Marcel NEUSCH, « Auditeur de la parole » ; Jean-Maurice DE MONTRÉMY, « L'homme et son énigme », *La Croix*, 26 mars 1983.

13. « Paul Ricœur dans son temps », entretien de Paul RICŒUR avec Jean-Maurice DE MONTRÉMY, *La Croix*, 25 janvier 1986.

14. Martine CHARLOT, « Temps et récit selon Paul Ricœur », *Réforme*, 2 juin 1984 ; Éric BLONDEL, « Philosophie du temps et du récit », *Réforme*, 5 juillet 1986.

15. Henri-Jacques STIKER, « Écriture et temps », *Esprit*, janvier 1984, p. 173-179 ; Jean GREISCH, « Penser le récit », *Esprit*, mai 1986.

16. Paul VALADIER, *Études*, avril 1983.

17. Jean GREISCH, « Bulletin de philosophie. De l'intrigue à l'intrication. Quelques études récentes sur la narrativité », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 68, 1984, p. 250-264 ; « Le temps bifurqué. La refiguration du temps par le récit et l'image-temps du cinéma », *ibid.*, n° 70, 1986, p. 419-437.

rencontre « de troisième type » entre la pensée de Ricœur et celle de Deleuze sous le signe de l'*Analogie*. En fait, cette rencontre a déjà eu lieu dans le croisement qui s'instaure autour de leur lecture respective de Proust, ce qui ne signifie pas confusion des deux approches dont l'une, celle de Deleuze, est qualifiée de « chronosémiologie » et celle de Ricœur de « poétique de la figuration temporelle ¹⁸ ».

Cette réception massive et positive fait néanmoins apparaître de manière encore plus flagrante une absence de marque, à laquelle cette intervention était pourtant en partie destinée : la corporation historienne. Installés dans le confort et l'autosatisfaction du triomphe public de l'école des *Annales*, rebaptisée « nouvelle histoire », les historiens ne peuvent pas encore prendre la mesure de la pertinence et de la force d'ébranlement des interrogations de Ricœur. Celles-ci mettront d'autant plus de temps à être reçues que les historiens français se tiennent en général à distance des philosophes et de toute forme d'épistémologie. Au mieux, ils ont une méthodologie, mais leur tradition les pousse à tourner le dos à la philosophie comme à la littérature, avec lesquelles ils ont radicalement coupé le cordon ombilical pour se poser comme discours scientifique depuis la fin du XIX^e siècle. Cependant, les signes précurseurs de la crise de l'école des *Annales*, de son éclatement, sont déjà là. Le tournant critique opéré en 1988-1989 rendra peu à peu possible l'appropriation des questionnements de Ricœur ¹⁹.

Le débat qui s'engage à propos de *Temps et Récit* est donc dans un premier moment circonscrit à la sphère des philosophes. Il mobilise cependant un franc-tireur étonnant : philosophe, historien, psychanalyste, jésuite, passeur de frontières, Michel de Certeau est en effet l'auteur d'ouvrages qui figurent parmi les meilleurs livres de réflexion sur l'histoire ²⁰. Épistémologue de l'histoire, il est aussi historien à part entière ayant consacré la plus grande part de ses recherches érudites à reconstituer la mystique chrétienne des XVI^e et XVII^e siècles ²¹, mais aussi psychanalyste, membre de l'école lacanienne et compagnon de route de la « nouvelle histoire », collaborant à *Faire de l'histoire* en 1974 pour y définir l'« opération historique ²² ». Il est, au contraire de Ricœur, lié à l'institution historienne et aux historiens de métier ²³. C'est lui qui va participer au

18. Jean GREISCH, « Temps bifurqué », art. cité, p. 436.

19. Sur le tournant critique des *Annales*, voir Christian DELACROIX, « La falaise et le rivage. Histoire du tournant critique », *Espaces Temps*, n° 59-60-61, 1995, p. 86-111.

20. Michel DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, Mame, Paris, 1973 ; *L'Écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975.

21. Michel DE CERTEAU, *La Fable mystique XVI^e-XVII^e siècle*, Gallimard, Paris, 1982.

22. Michel DE CERTEAU, « L'opération historique », *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1974, t. 1, *Nouveaux Problèmes*, p. 3-41.

23. Michel DE CERTEAU, en collaboration avec Dominique JULIA et Jacques REVEL, *Une politique de la langue. La Révolution Française et les patois*, Gallimard, Paris, 1975.

premier grand débat organisé par la revue *Confrontations* dès la parution du premier tome de *Temps et Récit*. C'est en effet le 2 décembre 1983 qu'a lieu au centre Sèvres une discussion autour de l'ouvrage de Ricœur avec sa participation et celles de Michel de Certeau, de Jean Greisch et de Pierre-Jean Labarrière, alors doyen de la faculté de philosophie du centre Sèvres.

Cette confrontation se situe à un moment délicat car Michel de Certeau et Ricœur sont à la fois très proches (et donc potentiellement concurrents) dans leurs positions sur l'histoire, par leur appartenance au monde chrétien ainsi que par leur situation de double reconnaissance française et américaine. Michel de Certeau est alors professeur à l'université de San Diego et Ricœur à Chicago. L'autre élément qui contribue à donner un tour crispé au dialogue tient au fait que Michel de Certeau a été davantage de plain-pied avec l'esprit post-soixante-huitard²⁴ et s'est trouvé en phase aussi bien avec le lacanisme qu'avec les orientations déconstructives de la « nouvelle histoire », alors que Ricœur sort juste du purgatoire en 1984. L'organisateur de la rencontre, Pierre-Jean Labarrière, ressent vite un malaise qu'il n'avait pas prévu : « J'étais entre les deux. Ils se regardaient en chiens de faïence. J'avais mal mesuré la chose : ils étaient un peu en compétition et chacun était venu en pensant qu'il était au centre et que l'autre était venu parler de son œuvre. Il y a eu là un chassé-croisé, un qui-proquo un peu tragique, même si le débat ne s'est pas mal passé. Mais il n'y avait pas cette recherche harmonieuse de deux individus suffisamment assurés et heureux d'abonder dans le sens de l'autre. Ils étaient chacun sur leurs réticences²⁵. »

Ricœur a déjà discuté les thèses sur l'histoire de Michel de Certeau dans le cadre de son séminaire de la rue Parmentier entre 1975 et 1978. Certains chercheurs, comme Jacques Colette ou Jean Greisch, participent même, nous l'avons vu, à la fois au séminaire de Ricœur et à celui de Michel de Certeau. Or, Ricœur manifeste ses réticences à l'égard de positions qui alimentent, selon lui, une forme de relativisme historique. Par ailleurs, une différence de perspective oppose l'approche plus intra-textuelle de Ricœur, qui reste dans les limites d'une intervention proprement philosophique, même s'il intègre dans son analyse la lecture des travaux des historiens, alors que de Certeau situe l'opération historique comme pratique, liée à une institution, avec les pesanteurs et les logiques de celle-ci : « Cette dimension n'intéresse pas du tout Ricœur. Il n'y a jamais chez lui d'analyse institutionnelle en tant que réalité corporelle, corporative²⁶. »

24. Michel DE CERTEAU, *La Prise de parole*, Desclée de Brouwer, Paris, 1968.

25. Pierre-Jean Labarrière, entretien avec l'auteur.

26. Luce Giard, entretien avec l'auteur.

Michel de Certeau se situe, dans son dialogue avec Ricœur, comme historien : « Mon point de vue sera justement celui de l'historien, qui n'est pas souvent un objet pour le philosophe²⁷. » Il place son interrogation sur divers plans. En premier lieu, celui de la manière dont l'historien se pose la question du discours historique, et il rappelle à ce propos l'ancrage du texte dans une institution productrice, avec tous les signes de reconnaissance par une communauté savante, l'appareil institutionnel, les titres universitaires qui valident le discours de l'historien. Cette dimension, absente de l'étude de Ricœur, ne se traduit pourtant pas en désaccord dans la mesure où de Certeau aboutit par une autre voie à une conclusion similaire à celle de Ricœur, selon laquelle il est vain de réduire l'analyse du discours historique à une alternative entre nomologie et narrativisme. En second lieu, de Certeau se fait l'avocat de la « nouvelle histoire » en rejetant la critique de Ricœur, qui y voit une tentative d'éclipse de l'événement. Il défend alors l'histoire sérielle, considérant que la pertinence des scansions historiques dépend des séries envisagées. Ainsi, le 14 juillet 1789 n'est pas pertinent dans une histoire démographique ou économique, alors qu'il devient fondamental pour une histoire des mentalités. Il prend acte de l'éclatement en cours du discours historique et remet ainsi en question, de la même manière que Foucault, la validité d'une histoire totale, d'un temps global. En revanche, à propos de la logique propre du récit, de Certeau suit la démonstration et les conclusions de Ricœur. Ce dernier réitère sa distance par rapport à toute analyse en termes institutionnels et entend lui substituer le présent de la trace. Or, « la trace, c'est justement ce qui ne peut pas être institutionnalisé, peut-être un élément de surprise ; c'est ce qui résiste²⁸ ». À l'exception de cette dimension contextuelle liée à l'institution, on saisit beaucoup de points d'accord, que ce soit à travers l'utilisation par Ricœur de la notion psychanalytique d'après-coup à propos de la définition de ce qu'est un événement historique ou encore avec l'emploi par de Certeau de la notion d'« entrelacs », qui rejoint ce que signifie Ricœur par sa structure de l'intrigue en déséquilibre comme figuration à la fois concordante et discordante.

Peu de temps après ce débat, en 1985, Michel de Certeau disparaît, et Ricœur est présent à la messe d'enterrement parmi une foule de plus de mille personnes venues lui rendre un dernier hommage. En ce lundi matin, Luce Giard se souvient du « visage bouleversé de Ricœur et je me suis dit que sa présence était un geste symbolique fort de sa part, une façon de matérialiser qu'il avait mieux compris dans les dernières années

27. Michel DE CERTEAU, « Débat autour du livre de Paul Ricœur *Temps et Récit* », *Confrontations*, 1984, p. 17.

28. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 26.

le travail de Michel de Certeau²⁹ ». Cette esquisse de dialogue vite interrompue poursuit son cheminement chez Ricœur dans ses réflexions plus récentes sur les rapports entre la mémoire, l'histoire, l'oubli, le pardon, qui prennent en partie appui sur l'œuvre de Michel de Certeau : « La tâche de l'historien n'est pas de répéter le trauma, mais de le remettre à sa place, d'éviter le spectre dont parle Derrida ou ce passé qui ne veut pas passer. De Certeau l'avait vu dans *L'Absent de l'histoire*. Le statut de l'historien est d'avoir à faire avec un absent de son propre discours historique³⁰. »

Un autre front du débat s'est ouvert avec les disciples d'Habermas, Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz³¹. Bouchindhomme perçoit dans *Temps et Récit* une évolution à rebours entre les promesses de l'*Aufklärer*, d'homme des Lumières, qui émanaient de ses travaux de 1965 et son renoncement à celles-ci en 1983-1985 par son adhésion massive aux thèmes heideggeriens : « La proximité avec Heidegger dans *Temps et Récit* est véritablement étonnante³². » Selon lui, Ricœur ferait retour à ses sources initiales d'inspiration et le Temps ne ferait analogiquement que prendre la place du Mal. Bouchindhomme procède par ailleurs à une critique visant à disqualifier Ricœur au nom de ses convictions religieuses : « Comment, sur un postulat qui ne peut que relever de la foi, Ricœur peut-il espérer convaincre par l'argumentation³³ ? » Dans une critique tout aussi radicale et qui va dans le même sens, Rainer Rochlitz repère une involution entre *La Métaphore vive* et *Temps et Récit*. Le premier ouvrage affirmait encore que la pensée spéculative pouvait seule énoncer le sens ultime des métaphores poétiques, alors que *Temps et Récit* se déploie sur postulat d'impuissance du discours philosophique à énoncer le rapport de l'homme au temps : « Qu'est-ce qui peut trancher, dans le "conflit des interprétations" ? Qu'est-ce qui peut mettre un terme à la fuite des significations possibles ? C'est, d'une part, un sacré et une foi restés intacts en dépit du travail subversif des penseurs du soupçon. Mais c'est, d'autre part, la *poésie*³⁴. » Il approuve Ricœur dans sa manière de prendre plus au sérieux la confrontation avec les sciences humaines que la tradition herméneutique représentée par Heidegger et Gadamer, mais la place assignée à la méthode reste dérivée. Cependant il retrouverait Heidegger dans une

29. Luce Giard, entretien avec l'auteur.

30. Paul RICŒUR, « Histoire, mémoire, oubli », *Les Revues parlées, centre Beaubourg*, 24 janvier 1996.

31. Christian BOUCHINDHOMME et RAINER ROCHLITZ, *Temps et Récit de Paul Ricœur en débat*, Cerf, Paris, 1990.

32. *Ibid.*, p. 177.

33. *Ibid.*, p. 181.

34. *Ibid.*, p. 141.

perspective tout aussi irréalisante qui tendrait à détemporaliser et à tourner le dos à la modernité pour faire prévaloir le contexte « pour l'essentiel atemporel de l'existence authentique³⁵ ». Rainer Rochlitz se livre donc là aussi à une critique radicale de *Temps et Récit*, qu'il perçoit comme un instrument de défense de la tradition contre la modernité. Il serait donc la version française de la confrontation allemande entre un Gadamer représentant le conservatisme et un Habermas incarnant la poursuite du programme moderne des Lumières.

Dans le même ouvrage, Ricœur apporte sa réponse à ces critiques. Il rectifie l'hypothèse selon laquelle le ressort essentiel de *Temps et Récit* serait une confrontation, un combat apologétique avec Heidegger, en rappelant que ses premières thématisations sur le temps lui sont venues de la confrontation entre les *Confessions* de saint Augustin et la *Poétique* d'Aristote. Il définit par ailleurs son champ d'investigation face à la critique d'anhistorisme qui lui est faite. C'est en effet dans « cette zone *transhistorique*, intermédiaire entre l'*anhistorique*, où tout demeure sans passé, et l'*historique*, où tout passe sans demeurer, que se meuvent mes recherches³⁶ ». Quant à la suggestion de Bouchindhomme selon laquelle Ricœur verrait dans le Dieu de la Bible la garantie du sens, elle ne fait qu'exprimer une tentative tout à fait vaine de rechercher chez Ricœur une ontologie capable de constituer une assise solide, un socle fondateur. Bouchindhomme ne peut en effet rien trouver de tel puisque nous avons déjà vu que l'ontologie chez Ricœur est une ontologie brisée, pluraliste, jamais une terre conquise. Ce débat avec les partisans d'Habermas est très significatif du mode de stigmatisation de la pensée de Ricœur au nom de ses convictions. Ricœur a toujours eu grand soin de bien délimiter les divers registres d'argumentation. Il répond ainsi à ses détracteurs : « La foi dans le Dieu de la Bible n'appartient pas aux présupposés de mes investigations philosophiques³⁷. »

Temps et Récit va creuser un nouveau clivage dans la direction que vont prendre les études phénoménologiques. Deux voies semblent s'ouvrir avec une tendance à valoriser les médiations, selon la voie longue définie par Ricœur au terme de laquelle l'identité est narrative, comme tenant-lieu de l'identité corporelle. Par ailleurs, une autre tendance de la phénoménologie, plus dans la lignée de Husserl, à l'écart de la greffe herméneutique, privilégie des accès plus directs à la corporéité et une traversée plus intérieure à l'expérience elle-même. Outre que le « monde du texte » a toujours été une préoccupation de Ricœur, il renvoie à son être propre, à sa

35. Christian BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ, *ibid.*, p. 147.

36. *Ibid.*, p. 206.

37. *Ibid.*, p. 211.

singularité de philosophe de l'écoute qui fait parler les textes tout en les polissant, en les recréant à l'intérieur de son propre chantier de recherche. Toujours réticent face aux risques de l'hyperbole, convaincu du caractère aporétique de toute quête directe, de toute tentative de remontée aux conditions de constitution ultimes de la temporalité, Ricœur privilégie les médiations qui donnent accès à une temporalité toujours déjà constituée, déjà-là, et donc nécessairement imparfaite. La voie courte est inévitablement barrée. C'est la grande leçon de la greffe herméneutique depuis *La Symbolique du mal*.

A.IX.1

Le plus court chemin de soi à soi passe aussi par l'étranger

La consécration nationale de Ricœur correspond aussi à l'effet retour d'une reconnaissance dont nous avons évoqué le versant américain et qui s'étend peu à peu sur tous les continents, et particulièrement en Europe. Enthousiasmés par ses orientations, nombreux sont les philosophes qui contribuent activement à la diffusion internationale de ses thèses. En 1988, la France qui le célèbre ne fait que se mettre au diapason d'une notoriété déjà fortement assise à l'étranger. Le caractère d'oiseau migrateur de Ricœur, qui a un besoin vital de voyager, découvrir et dialoguer avec l'autre sous toutes les latitudes, accompagne ce mouvement d'appropriation en profondeur de ses ouvrages. Sa double ouverture aux deux grandes traditions, continentale et analytique, aura pour effet de faciliter l'ouverture de la philosophie française à un dialogue philosophique international qui passait jusque-là par-dessus l'Hexagone et se limitait pour l'essentiel à un dialogue germano-américain. Isolé dans cette position dialogique dans les années soixante, Ricœur sera peu à peu rejoint : « S'il n'avait pas fait cela, on aurait été moins armés ¹. » Des institutions comme le Collège international de philosophie ou le CREA lui sont donc redevables de cette ouverture et du type de dialogue qu'il a engagé en franc-tireur. Le séminaire de la rue Parmentier, lieu de passage de nombreux étudiants étrangers, aura été à terme un espace privilégié pour le rayonnement des travaux de Ricœur. Son engagement dans l'Institut international de philosophie, qu'il a présidé et qui tient un congrès annuel dans un pays chaque fois différent, aura joué son rôle.

1. Jacques Poulain, entretien avec l'auteur.

Le pays de prédilection de Ricœur, déjà évoqué à propos des fameux colloques Castelli, est l'Italie. Il s'y rendait non seulement chaque année en janvier à l'invitation d'Enrico Castelli, retrouvant les plus éminents phénoménologues et herméneutes, mais depuis 1983, il est aussi, au mois d'août, l'invité du pape, dans sa résidence d'été de Castel Gandolfo, située dans les environs de Rome. Le pape Jean-Paul II s'est dit réjoui de prendre son repas entre le protestant Ricœur et le juif Levinas. Karol Wojtyła, archevêque de Cracovie, devenu pape en 1978, a la double singularité de n'être pas un pape italien (il est le premier pape non italien depuis 1523) et d'avoir une solide formation philosophique, qui l'a conduit jusqu'à une soutenance de thèse sous la direction de Roman Ingarden en 1959 sur le système phénoménologique de Max Scheler : « Il en tira une phénoménologie de la personne humaine, à laquelle il accordait en dignité une place au-dessus des communautés en tous genres². » Un Institut des sciences de l'homme (l'IWM) se met en place à Vienne, rassemblant des chercheurs des deux côtés de l'Europe, encore coupée en 1982 par le rideau de fer. Cet institut est fortement soutenu par Jean-Paul II, qui y voit un moyen privilégié de renouer avec les réseaux de l'Est comme pôle de résistance au totalitarisme et de revitalisation du christianisme. Parmi les membres français de son conseil scientifique, Ricœur est aux côtés de Levinas et d'Emmanuel Le Roy Ladurie. Tous les deux ans, des séminaires conclusifs des travaux entrepris sur un thème préalablement choisi se tiennent à Castel Gandolfo. Le premier séminaire, intitulé « L'image de l'homme dans la perspective des sciences modernes », se tient en 1983 : « Le Saint-Père écoute, profondément attentif, la tête inclinée... Ce qu'il dit ne doit pas filtrer hors les murs, en raison du dogme de l'infaillibilité pontificale proclamée par Vatican I³. » À cette première assemblée au sommet, Ricœur est bien présent à Castel Gandolfo, honorant l'invitation papale, mais il est alité et fiévreux à la suite d'un accident auquel il n'avait pas prêté suffisamment attention : arrivant d'une décade de Cerisy consacrée à son ami Greimas, se promenant autour du château à une heure tardive de la nuit, il est attiré par la musique et la lumière provenant d'une cave qui donne sur le fossé et décide d'aller voir de plus près. Il se dirige alors vers l'escalier pour descendre, mais « ne se rappelant plus qu'il fallait prendre la rampe à gauche et la prenant de l'autre côté, il tombe dans le vide⁴ ». Il fait une chute de plus de deux mètres dans le fossé ! Il se relève sans s'alarmer sérieusement des douleurs qu'il ressent, entre dans les lieux, salue tout le monde et, le lendemain, il intervient comme si de rien n'était et discute sagement avec Greimas de la

2. Marie-Anne LESCOURRET, *Emmanuel Levinas, op. cit.*, p. 294.

3. *Ibid.*, p. 299.

4. Maurice de Gandillac, entretien avec l'auteur.

pertinence du carré sémiotique. Puis il s'envole directement pour Castel Gandolfo où il est attendu par le pape. C'est seulement là qu'il finit par s'écrouler et que l'on diagnostique une clavicule cassée ! À la session suivante, en 1985, il sera question de « La crise » et le pape, assis sur un banc, prend consciencieusement des notes.

À Rome s'est constitué autour de Ricœur un petit cercle d'amis très proches qui l'entoure d'une affection quasi familiale. Sa traductrice Daniella Iannotta, ainsi que Francesca Guerrero Bruzzi, professeur à la Sapienza où Ricœur a eu l'occasion d'enseigner en 1987 sa « petite éthique » parue dans *Soi-même comme un autre*, et la phénoménologue Angela Ales Bello font partie de cette seconde famille, italienne, de Ricœur. Il est aussi adopté dans un autre haut lieu philosophique de l'Italie : Naples, où Gerardo Marotta a fondé en 1975 l'Institut Italiano per gli Studi filosofici (Institut italien d'études philosophiques), qui entend renouer avec la grande tradition philosophique d'une ville où a enseigné Benedetto Croce. Dans un magnifique palais, Marotta a créé ce qui est devenu la première fondation philosophique mondiale.

À Naples, Ricœur retrouve un philosophe, devenu un de ses fervents partisans et grand spécialiste de son œuvre, Domenico Jervolino. De passage à Paris en 1967 à l'âge de vingt ans, il achète tout ce qu'il trouve de Ricœur dans les librairies. N'ayant jamais étudié le français, il réalise la performance de l'apprendre en lisant Ricœur. Alors disciple de Pietro Piovani, philosophe napolitain qui a poursuivi la ligne historiciste de Croce, mais en l'orientant dans un sens existentiel et en accordant une attention particulière à la vie pratique, morale et aux individus concrets, Domenico Jervolino ne fait la rencontre de Ricœur qu'en 1982 : « J'avais une sorte de réticence. Je lui ai dit en le voyant : "Vous êtes un mythe pour moi, monsieur." Il m'a répondu : "Il faut démythiser le mythe⁵." » Jervolino a trouvé l'audace d'aller au-devant de son mythe car il se présente à lui au nom de l'institut créé par Marotta pour l'inviter à Naples. Par ailleurs, très engagé politiquement dans la gauche italienne, il est député régional, représentant un tout petit parti, la Démocratie prolétarienne, qui est un peu l'équivalent du PSU des années soixante-dix. Non seulement Ricœur est pour lui un grand phénoménologue, mais ayant été un des promoteurs du mouvement des chrétiens pour le socialisme en Italie, il se sent de plain-pied avec son socialisme chrétien. Jervolino essaie de concilier son marxisme avec l'attitude herméneutique de Ricœur : « J'espère pouvoir faire une relecture de Marx en utilisant ce que Ricœur m'a enseigné⁶. » C'est cette conjonction entre un engagement total aussi

5. Domenico Jervolino, entretien avec l'auteur.

6. *Ibid.*

bien religieux que politique qui a fortement séduit dès le départ Jervolino. En revanche, ce qui l'inquiète dans la réception que connaît Ricœur, c'est l'appropriation dont il est l'objet comme philosophe catholique : « Beaucoup de gens pensent à lui comme monseigneur Ricœur ou cardinal Ricœur, ne sachant même pas qu'il est protestant⁷ ! » Cela peut prendre des allures de récupération, encouragée par le fait que la maison d'édition qui a publié l'essentiel de son œuvre en Italie, Jaca Book, est non seulement catholique, mais liée à un mouvement de masse d'un christianisme plutôt conservateur, proche des positions du pontificat : « Il pèse donc une équivoque sur la réception en Italie⁸ », et Jervolino essaie de la lever en tordant le bâton dans l'autre sens, insistant sur le « marxisme » de Ricœur et son laïcisme philosophique.

Après avoir été invité au colloque de phénoménologie organisé en l'honneur du soixante-dixième anniversaire de Ricœur à Paris, Jervolino communique à ce dernier le manuscrit consacré à son œuvre, qu'il vient d'achever : « Il me l'a renvoyé avec une très belle préface, mais aussi avec une lettre personnelle dans laquelle il me disait à quel point il avait apprécié, car il y avait là quelque chose qui l'avait aidé à retrouver son itinéraire⁹. » L'ouvrage de Jervolino paraît en 1984¹⁰. Ricœur, dans sa préface, confronte l'impression de discontinuité qu'il éprouve au regard de sa propre œuvre avec la démonstration minutieuse de Jervolino selon laquelle un principe de cohérence réunit un long travail de quarante ans autour de la question du sujet : « Je sais gré à l'auteur d'avoir perçu la continuité de la critique du *cogito*. Je lui suis surtout reconnaissant d'avoir aperçu que cette critique ne constituait pas la liquidation de la question même du sujet, mais la reconquête du *je suis*, sur la fonction représentative qui la recouvre¹¹. » Ricœur reconnaît aussi la pertinence de l'analyse de Jervolino lorsqu'il voit la visée de ses travaux placée sous l'égide d'une herméneutique de la pratique, d'une philosophie de l'agir. Jervolino achève son ouvrage par l'expression d'une attente, celle de la construction d'une poétique de la liberté capable de relever le fameux défi lancé par Marx selon lequel l'on doit passer de l'interprétation du monde à sa transformation. Cette attente aura « particulièrement touché¹² » Ricœur.

7. Domenico Jervolino, *ibid.*

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. Domenico JERVOLINO, *Il Cogito e l'Ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Procaccini, Naples, 1984. Cette publication, issue d'un petit éditeur, ne connaîtra qu'une diffusion manuelle. Mais l'ouvrage, traduit aux États-Unis, reparait chez un grand éditeur italien en 1993 : Casa Editrici Marietti, Gênes.

11. Paul RICŒUR, préface, *ibid.*, 1984, p. 7-8.

12. *Ibid.*, p. 9.

L'Italie, dans ses diverses composantes intellectuelles et politiques, a donc adopté Ricœur, devenu source d'inspiration de toute une gauche catholique. Ses travaux sont systématiquement traduits. Avant d'être l'auteur maison de Jaca Book, il a été publié par une grande maison d'édition milanaise laïque qui a édité Husserl, Merleau-Ponty et qui fait paraître *De l'interprétation* en 1967¹³. Ricœur est traduit en Italie depuis l'immédiat après-guerre¹⁴. Quant à la maison d'édition Jaca Book, alors encore de dimension très modeste, elle prend la décision de publier *Le Conflit des interprétations* en 1977¹⁵ et reprend ensuite les droits de traduction de tous les ouvrages de Ricœur l'année même de leur parution en France. Ainsi, les trois volumes de *Temps et Récit* seront édités en Italie entre 1986 et 1988¹⁶ et *Soi-même comme un autre* en 1993¹⁷.

Pour faire contrepoids à une réception italienne souvent conservatrice, Jervolino, lors de la décade de Cerisy consacrée à Ricœur en 1988, voit des développements possibles vers la formulation d'une éthique de la libération : « J'entrevois une autre démarche – une seconde navigation qui irait de l'effort d'autoréalisation éthique et de libération vers une compréhension ontologique de l'être que nous sommes... La libération serait alors la voie privilégiée vers la terre promise d'une ontologie pas seulement pensée, mais aussi de quelque façon réalisée dans la praxis¹⁸. » Au terme de la décade, désireux de poursuivre le dialogue avec Ricœur, il s'invite à Châtenay avec sa femme. Jervolino découvre ensuite que ce thème de la libération est déjà très utilisé chez les philosophes latino-américains, qui ont même créé un mouvement international dénommé « Philosophie de la libération », né en Argentine au même moment que l'essor de la théologie de la libération. Jervolino entre donc en contact avec eux et organise un colloque sur ce thème à Naples en 1991. C'est encore à Naples, où Ricœur est régulièrement convié, que se tient la célébration de son quatre-vingtième anniversaire lors d'un colloque international qui réunit ses proches sur le thème de « L'herméneutique à

13. Paul RICŒUR, *Della interpretazione, Saggio su Freud*, trad. E. Renzi, Il Saggiatore, Milan, 1967.

14. Le contrat de traduction en italien de *K. Jaspers et la Philosophie de l'existence* est signé le 16 juin 1948.

15. Paul RICŒUR, *Il Conflitto delle interpretazioni*, trad. R. Balzorotti, F. Botturi et G. Colombo, Jaca Book, Milan, 1977.

16. Paul RICŒUR, *Tempo e racconto*, vol. I, trad. G. Grampa, Jaca Book, Milan, 1986 ; vol. 2 : 1987 ; vol. 3 : 1988.

17. Paul RICŒUR, *Sé como un altro*, trad. Daniella Iannotta, Jaca Book, Milan, 1993.

18. Domenico JERVOLINO, « Herméneutique de la praxis et éthique de la libération », in Jean GREISCH et Richard KEARNEY (dir.), *Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, op. cit., p. 230.

l'école de la phénoménologie¹⁹ ». Dans sa communication, Jervolino revient sur la question de la praxis, confrontant les deux formes de l'herméneutique contemporaine, celle de Gadamer et celle de Ricœur, à cet impératif²⁰.

L'adhésion de Jervolino aux thèses de Ricœur n'est pourtant pas dénuée d'une distance critique qui n'affecte en rien leur relation amicale et intellectuelle. Un peu surpris par la radicalité de la critique affirmée par Ricœur à l'égard du *cogito* dans sa préface à *Soi-même comme un autre*, Jervolino a réagi « par une sorte d'apologie pour le *cogito* qui s'intitule : "Penser avec Ricœur contre Ricœur", de façon très amicale²¹. » Il ne suit pas non plus Ricœur sur la sorte de détachement, de sagesse qui lui fait renoncer aux notes d'espérance, d'optimisme sur l'avenir, sur l'après, y compris sur l'après de la mort, comme s'il y avait une coupure entre l'être vivant jusqu'à la mort et la part de Dieu pour l'après. Dans son dernier ouvrage sur Ricœur²², il exprime la frustration qu'il ressent devant la déclaration d'« agnosticisme philosophique » sur laquelle s'interrompt *Soi-même comme un autre* : « Je suis moi-même partagé entre une théologie négative et une sorte d'athéisme chrétien. Mais je ne peux l'attribuer à Ricœur car j'ai vu dans sa vie une foi remarquable, une attitude de croyant. C'est pourquoi j'ai parlé de frustration, car on aimerait qu'un maître nous donne à la fin un espoir, un idéal, une conclusion un peu édifiante. Faute de cela, on se retrouve un peu seul²³. » Par rapport au but que s'assigne Jervolino de construire une herméneutique philosophique qui serait la synthèse de la pensée biblique et de la pensée philosophique, Ricœur le rejoint pour affirmer que la pensée n'est pas épuisée par la philosophie, qu'il y a bien un Autre de la philosophie. Cependant, il lui rappelle que son christianisme est lui-même partiel et partial et justifie donc la plus grande humilité et la plus grande prudence pour accueillir d'autres modes de croyance et de pensée. Il en résulte un respect des limites qui fait de lui, selon l'expression de Léon Brunschvicg, reprise par Jean Nabert, un « christianisme de philosophe », « lequel ne devrait aucunement être tenu pour une philosophie chrétienne, ou son substitut²⁴ ».

Le monde hispanique, aussi bien espagnol que latino-américain, est lui aussi très réceptif aux thèses de Ricœur. Les traductions de ses ouvrages

19. Paul RICŒUR, in Jean GREISCH (dir.), *L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 183-344. Le colloque de Naples s'est tenu les 7 et 8 mai 1993 avec la participation d'Hans INEICHEN, Jean GREISCH, Richard KEARNEY, Peter KEMP, Domenico JERVOLINO, Françoise DASTUR, Bernhard WALDENFELS.

20. Domenico JERVOLINO, « L'herméneutique de la praxis », op. cit., p. 261-281.

21. Domenico Jervolino, entretien avec l'auteur.

22. Domenico JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, Edizioni studium, Rome, 1995.

23. Domenico Jervolino, entretien avec l'auteur.

24. Paul RICŒUR, préface à Domenico JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile*, op. cit., p. 16.

commencent au milieu des années soixante en Espagne²⁵, notamment grâce à Manuel Maceiras, dans les milieux catholiques espagnols. De manière un peu similaire à l'Italie, la réception de Ricœur en Espagne donne une version conservatrice, traditionaliste à son œuvre. Son essai sur Freud connaît un retentissement spectaculaire puisque, sorti en 1970, l'éditeur mexicain en publie la quatrième édition en 1978²⁶. Les traductions seront désormais disponibles pour le lectorat hispanique peu après leur parution française²⁷. Non seulement *Soi-même comme un autre* bénéficie d'un contrat avec Siglo Ventiuno l'année même de sa parution en France, mais la presse espagnole lui fait déjà écho par des entretiens et des recensions²⁸. Un symposium international s'est tenu sur le thème « Paul Ricœur : Auto-compréhension et Histoire » du 23 au 27 novembre 1987 à Grenade²⁹.

Ricœur a été souvent invité en Espagne, où des philosophes reconnus sont proches de lui, comme Maceiras à Madrid³⁰. Lors d'un récent voyage en Espagne, au début des années quatre-vingt-dix, la distraction légendaire de Ricœur a failli tourner à la catastrophe. Il participait avec tout un groupe de philosophes français à une tournée de conférences. Prenant l'avion à Orly en compagnie de Jean-Marie Domenach, en pleine discussion avec lui, il oublie son bagage à l'enregistrement et se dirige vers la salle d'embarquement après avoir acheté *Le Monde*. Le haut-parleur appelle plusieurs fois « monsieur Ricœur », qui est prié de bien vouloir se rendre de toute urgence au comptoir d'Air France. Mais Ricœur est à ce point absorbé par sa lecture du journal qu'il ne prête pas vraiment attention à ces appels : « Tout à coup, il se dit : mais, Ricœur ? C'est moi³¹ ! »

25. *Histoire et Vérité*, contrat signé le 4 février 1965 avec la maison d'édition espagnole Guadarrama. Puis, sortie en 1969 de *Finitud y culpabilidad*, trad. C. Sanchez Gil, Taurus, Madrid.

26. Paul RICŒUR, *Freud : una interpretacion de la cultura*, trad. A. Suarez, Siglo Ventiuno, Mexico DF, Madrid, Buenos Aires, 1970.

27. Paul RICŒUR, *La metafora viva*, trad. G. Maravelle, Megapolis, Buenos Aires, 1977 ; *La metafora viva*, trad. Neira Calvo, Cristiandad, Madrid, 1980 ; *Tempo y narracion I et Tempo y narracion II*, trad. A. Neira, Cristiandad, Madrid, 1987.

28. « La libertad es un problema superado » dice el filosofo Paul Ricœur », *El Pais*, 28 avril 1991 ; Jaime DE SALAS, « Aproximaciones a la identidad », *ABC*, Madrid, 9 juin 1990.

29. Avec la participation de Ricœur. Les intervenants sont Manuel Maceiras, Isidro Munoz, J. A. Pérez Tapias, Angel Espina, Antonio Pintor Ramos, Tomas Calvo Martinez, Angel Gabilondo, Patricio Penalver, José Seco Pérez, F. Birules, José Aranguéz, Juan Manuel Navarro, Olivier Mongin, Juan José Acero, Carlos A. Balinas, Francisco Jarauta, J. L. Martinez Duenas, Juan Carlos Moreno, Mauricio Beuchot, José M. Rubio, Mariano Penalver, Guy Petitdemange.

30. Fafian M. MACEIRAS, *Que es Filosofia ? El Hombre y su mundo*, préface de Paul Ricœur, Cincel, Madrid, 1985.

31. Jean Greisch, entretien avec l'auteur.

Il se précipite, passe la douane à l'envers et se trouve devant un attroupe-ment de policiers, de tireurs en position avec veste blindée, qui venaient de faire sauter toutes les courroies de son bagage avec des pinces et l'avaient déposé dans un caisson blindé pour le faire exploser. Il a pu récupérer sa valise *in extremis*, mais sans courroies. « On lui a donné une ficelle en lui disant : débrouillez-vous³² ! » Il a dû ainsi faire tout son voyage espagnol, où il était « baladé » d'une ville à l'autre chaque jour, avec une valise en accordéon !

Les travaux de Ricœur bénéficient également d'une bonne réception dans les pays scandinaves, notamment grâce à un philosophe danois devenu un de ses amis, professeur à l'université de Copenhague, Peter Kemp. À l'issue de sa licence de philosophie préparée au Danemark, Peter Kemp se rend à Strasbourg avec l'intention de faire une thèse de philosophie et de théologie. Il suit alors les cours de Roger Mehl et de Pierre Burgelin, qui lui recommandent de prendre contact avec Ricœur. Peter Kemp lui présente l'état de ses travaux : « Il a été très dur, mais je suis revenu plus tard, en mai 1968 à Châtenay et, cette fois, il a été très positif sur ce que j'avais écrit³³. » La thèse terminée en 1971, Peter Kemp la soutient en 1973 à Copenhague devant un jury composé de trois professeurs danois et de trois Français : Ricœur, Michel de Certeau et Roger Mehl³⁴. Avant sa soutenance, Peter Kemp avait proposé à Ricœur de traduire et de faire paraître un certain nombre de ses articles au Danemark. C'est ainsi que lorsque Ricœur est invité par des linguistes de Copenhague en 1970, paraît son premier ouvrage en danois³⁵. Pourtant, lors de sa venue, ce qui fait événement est tout autre. Happé par la presse dès sa sortie de l'avion, il passe dans les radios, est invité à la télévision pour parler de l'agitation nanterroise et de la fameuse poubelle, ce qui a été finalement une bonne occasion pour présenter sa philosophie. L'écho favorable permet une seconde publication en 1973³⁶. En 1979, à l'occasion du cinq-centième anniversaire de l'université de Copenhague, Peter Kemp réussit à faire désigner Ricœur docteur *honoris causa*. Il est donc invité avec son épouse à cette célébration très officielle qui consacre une

32. Jean Greisch, *ibid.*

33. Peter KEMP, entretien avec l'auteur.

34. Peter Kemp, *Théorie de l'engagement*, t. I et II, Le Seuil, Paris, 1973.

35. Paul RICŒUR, *Sprogfilosofi (Philosophie du langage)*, trad. Gr K. Sorensen et Peter Kemp, introduction de Peter KEMP, Vinten, Copenhague, 1970. Ce recueil regroupe trois articles de Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », « La question du sujet : le défi de la sémiologie », « La paternité : du fantasme au symbole ».

36. Paul RICŒUR, *Filosofiens kilder (Les Sources de la philosophie)*, recueil de quatre articles et d'un entretien avec Ricœur, traduction et introduction de Peter KEMP, Vinten, Copenhague, 1973.

trentaine de chercheurs du monde entier. En ce grand jour de fête, au cours de laquelle la reine du Danemark doit honorer l'université de sa présence, lorsque Peter Kemp pénètre dans la salle de la cérémonie, il voit que tout le monde est en place : Roman Jakobson est là parmi les autres personnalités invitées, mais la chaire attribuée à Ricœur est désespérément vide. Or, la reine doit arriver à heure fixe et Peter Kemp s'inquiète, s'adresse à Simone Ricœur qui ne sait pas non plus où a pu passer son mari : « Quelques minutes seulement avant l'heure prévue, peut-être deux ou trois minutes, je le découvre assis au dernier rang dans une autre salle, à côté de celle prévue pour lui. Je lui fais de grands signes pour qu'il vienne prendre place où il devait être. Je lui ai demandé ensuite pourquoi il était là. Il m'a répondu : "C'est parce que je me suis trouvé entre le recteur de l'université de Jérusalem et le recteur de l'université de Damas et je n'osais pas disparaître parce qu'ils ne pouvaient pas s'entendre"³⁷ ! »

Si Peter Kemp a joué un rôle décisif pour faire connaître Ricœur en le traduisant, et en rendant compte de ses ouvrages dans le journal *Politiken*, dans lequel il a écrit pendant vingt ans de 1971 à 1990, la partie n'a pas été facile car les philosophes français n'intéressent en général au Danemark que les romanistes. Un double blocage existe : linguistique, en premier lieu, car on lit surtout l'anglais et l'allemand dans ce pays, mais d'ordre philosophique en second lieu, car la plupart des philosophes sont partisans de la philosophie analytique. Son œuvre touche donc surtout les littéraires et il est significatif que ses premiers articles traduits soient ceux ayant un rapport avec le structuralisme, ou avec la textualité et le récit. Peter Kemp a aussi été professeur un an en Suède, à Göteborg. Avec Bengt Kristensson, auteur de la première grande thèse sur Ricœur et qui habite Stockholm, Peter Kemp a organisé une invitation de Ricœur à l'automne 1987. Cette visite va être le point de départ de sa notoriété en Suède, où un numéro spécial de la revue *Res publica* lui est consacré, préparé par Kemp et Kristensson. Au lendemain de sa visite, *Du texte à l'action* paraît en Suède³⁸. En 1995, Peter Kemp organise à Aarhus, deuxième ville du Danemark, un colloque sur Ricœur avec la participation de plusieurs philosophes suédois et danois. En mai 1996, il invite Ricœur à un grand colloque international organisé par le centre « Bioéthique et Biodroit », qu'il a créé, pour faire la conférence d'ouverture.

Tous les pays européens ne sont pourtant pas aussi réceptifs aux thèses de Ricœur. En Angleterre, si l'on excepte quelques départements littéraires, la philosophie analytique domine presque sans partage. Curieusement,

37. Peter Kemp, entretien avec l'auteur.

38. Paul RICŒUR, *Fran texte till Handling*, extraits, introduction Peter Kemp et Bengt Kristensson, Brutus Östlings Bokförlag, Symposion, Stockholm/Stehag, 1988.

« Ricœur y est connu, mais on lui reproche un certain manque de rigueur³⁹ ! » Si l'on respecte Ricœur outre-Manche, on perçoit surtout son œuvre comme une tentative de syncrétisme qui a tendance à mettre sur le même plan des penseurs très différents, aux positions contradictoires : « Il a ce côté germanique de tout embrasser, un peu comme Habermas, et cela ne plaît pas du tout en Angleterre⁴⁰. » Certes, ses livres, tous traduits aux États-Unis, sont diffusés en Angleterre, mais ils restent sans grand impact.

L'Allemagne est un peu plus réceptive aux thèses de Ricœur, mais malgré une stylistique philosophique assez germanique et des travaux qui ont commencé par l'appropriation de la philosophie allemande, Jaspers, Husserl..., Ricœur connaît aussi quelques obstacles à la diffusion de ses travaux outre-Rhin. La polémique née de son essai sur Freud lui a valu une traduction rapide de *De l'interprétation* chez un éditeur particulièrement prestigieux, Suhrkamp⁴¹, mais ce dernier ne donne pas suite aux contacts pris pour la publication de *La Métaphore vive*. L'éditeur muniçois Kösel, qui avait déjà publié en 1973 *Le Conflit des interprétations*⁴², donne aussi un avis négatif, invoquant le fait que l'ouvrage s'appuie trop exclusivement sur le domaine anglo-saxon pour trouver son public en Allemagne. C'est finalement une version amputée de ses quatrième et cinquième études qui sera éditée plus de dix ans après sa publication en France⁴³. En revanche, *Temps et Récit* sera publié assez vite en Allemagne⁴⁴, et le contrat de traduction de *Soi-même comme un autre* est signé l'année même de sa parution avec cet éditeur muniçois. L'ancrage enfin établi au plan éditorial dans la vie intellectuelle allemande a été acquis en grande partie grâce à la contribution d'un philosophe allemand, originaire de Munich, professeur à l'université de Bochum, Bernhard Waldenfels. C'est lui qui, en ouvrant une collection « Passages » chez Wilhelm Fink à Munich, spécialisé dans les ouvrages de phénoménologie, a accueilli aussi bien *La Métaphore vive* que *Temps et Récit* et *Soi-même comme un autre* : « J'ai travaillé sur tous ces textes, mais la réception en Allemagne est très hésitante. C'est le cas aussi pour Merleau-Ponty. On

39. Catherine Audard, entretien avec l'auteur.

40. *Ibid.*

41. Paul RICŒUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, trad. E. Maldendauer, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1969.

42. Paul RICŒUR, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, trad. J. Rütsche, Kösel, Munich, 1973.

43. Paul RICŒUR, *Die lebendige Metapher*, trad. R. Rochlitz, préface de Paul Ricœur, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1986.

44. Paul RICŒUR, *Zeit und Erzählung, Band I*, trad. R. Rochlitz, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1988 ; *Band II*, 1989, *Band III*, 1992.

a tendance à dire en Allemagne que nous avons tout cela : la phénoménologie et l'herméneutique, c'est un patrimoine allemand⁴⁵. »

Bernhard Waldenfels a été très tôt passionné par la phénoménologie française. Venu à Paris entre 1960 et 1962, il a suivi le dernier cours de Merleau-Ponty au Collège de France et le cours de Ricœur sur Husserl à la Sorbonne. Paradoxalement, il achetait son premier livre de Husserl... à Paris, puis s'est rendu aux archives Husserl à Louvain. Il publiera en 1983 un ouvrage sur la phénoménologie en France⁴⁶ dont le chapitre cinq, intitulé « Les entours de la signification », est consacré à Ricœur. Il rencontre Ricœur personnellement en 1973 à Munich à l'occasion d'un colloque organisé par une société pour les recherches phénoménologiques dont il est l'un des membres du groupe fondateur. Par sa position originale entre les deux traditions, française et allemande, Waldenfels aura donc beaucoup compté dans la réception des thèses de Ricœur dans son pays. Cependant, on ne comprend pas très bien sa position dans un champ qui reste très bipolarisé entre Gadamer, d'un côté, et Habermas, de l'autre : « Moi, je suis du côté de Ricœur car son herméneutique est proche des sciences. Gadamer représente la vérité sans méthode, alors que Ricœur, c'est la vérité à travers les méthodes⁴⁷. » Cependant, selon Waldenfels, Ricœur reste encore trop hégélien. S'il pluralise le champ des vérités, il ne tient pas assez compte de l'hétérogénéité des espaces de pensée. Sur ce plan, il se sent plus en phase avec la manière dont Michel Foucault valorise les phénomènes de discontinuité, les césures, alors que l'approche de Ricœur lui semble toujours trop bienveillante et conciliatrice. Waldenfels entend au contraire mettre l'accent sur l'irréductibilité de la figure de l'Autre, reprenant sur ce point la distinction, traditionnelle en Allemagne, entre l'autre et l'étranger. C'est d'ailleurs sur ce thème qu'il intervient au colloque de Naples à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de Ricœur en 1993⁴⁸. Proche de Ricœur, il est davantage sur l'axe de l'autre, de l'altérité, différenciant le sens que lui accorde Platon et l'expérience de l'étranger : « Ce qui est étranger à moi ou à soi n'est pas seulement *autre que moi-même* ou *autre que soi-même*, il se dérobe à moi-même tout en m'interpellant⁴⁹. » Ricœur, présent à Naples, écoute cette critique et lui donne raison sur la nécessaire distinction entre les diverses manières de parler de l'étranger. La position de l'entre-deux, de conciliation, que

45. Bernhard Waldenfels, entretien avec l'auteur.

46. Bernhard WALDENFELS, *Fanomenology in Frankreich*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1983.

47. Bernhard Waldenfels, entretien avec l'auteur.

48. Bernhard WALDENFELS, « L'autre et l'étranger », in Jean GREISCH (dir.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 327-344.

49. *Ibid.*, p. 344.

Waldenfels juge comme trop hégélienne chez Ricœur, conciliant Aristote et Kant, Gadamer et Habermas, serait une des raisons d'une réception difficile en Allemagne, où l'on a davantage tendance à l'hyperbole, à des positions tranchées, même si elles s'expriment dans un discours austère.

Cependant, les considérations générales valent moins pour l'Allemagne que pour la France, compte tenu du caractère très morcelé de l'État allemand. Bénéficiant de la réelle décentralisation allemande, la réception de Ricœur peut se faire en certains lieux et dans des secteurs particuliers de l'activité intellectuelle. C'est ainsi que, édité à Munich, il est docteur *honoris causa* de l'université de cette ville, membre honoraire de la Société de phénoménologie allemande. Ses travaux suscitent le plus grand intérêt dans les facultés de théologie, et pas seulement chez les protestants. Par ailleurs, il noue des relations très fécondes avec les historiens de Bielefeld, qui l'invitent en 1974. Reinhart Koselleck, un des représentants de cette école⁵⁰, est devenu une référence majeure dans sa tentative de construction d'une herméneutique de la conscience historique⁵¹.

Les échos de la pensée de Ricœur se font entendre jusqu'en Extrême-Orient. Au Japon, la plupart de ses ouvrages ont été traduits depuis la parution en 1977 de *La Symbolique du mal*⁵². Les années quatre-vingt voient paraître successivement *De l'interprétation* en 1982⁵³, *La Métaphore vive* en 1983⁵⁴, et les trois volumes de *Temps et Récit* entre 1987 et 1990⁵⁵. En Corée du Sud, la situation est plus délicate, car la plupart des philosophes de ce pays sont tournés vers les États-Unis et sont donc attirés par la philosophie analytique. Cependant, un petit noyau de professeurs commence à s'organiser pour travailler, traduire et faire connaître les thèses de Ricœur. Membre du département de français de la faculté des sciences humaines de l'université Chon Nan à Kwangju, Madeleine Jang Kyung, professeur de littérature française, s'intéresse à la critique littéraire et se rend à Paris entre 1983 et 1987 pour parfaire sa formation en philosophie à l'Institut catholique, où elle prépare une thèse sous la direction de Jean Greisch sur « L'herméneutique et la critique littéraire ». Une fois revenue en Corée, elle entreprend seule la traduction de *La Métaphore vive*, mais, insatisfaite de son travail, elle n'a pas encore contacté

50. Reinhart KOSELLECK, *Le Futur passé*, EHESS, Paris, 1990.

51. Voir Paul RICŒUR, *Temps et Récit*, t. 3, chap. 7, « Vers une herméneutique de la conscience historique ».

52. Paul RICŒUR, *Aku no Shinborizuma*, Keisei-Sha, Tokyo, 1977.

53. Paul RICŒUR, *Furoito o Yomu. Kaisha Kugaku Shiron*, Shingo-Sha, Tokyo, 1982.

54. Paul RICŒUR, *Ikita In'yu*, Iwanami-Shoten, Tokyo, 1983.

55. Paul RICŒUR, *Jikan to Monogatari I*, 1987 ; *II*, 1988, *III*, 1990, trad. H. Kume, Shingo-Sha, Tokyo,

d'éditeur. Avec ses étudiants, elle lit et commente les ouvrages de Ricoeur et participe activement à l'Association coréenne de littérature et d'herméneutique. Elle a réussi à mettre en place un groupe de quatre professeurs spécialistes de Ricoeur. Ce « groupe des quatre », constitué de deux enseignants de Kwangju et de deux de Séoul, entend mener un travail collectif de traduction de Ricoeur.

A.IX.2

La référence du tournant pragmatique et interprétatif des sciences humaines

Les sciences humaines en France ont longtemps vécu avec un modèle en surplomb, celui de la physique mécanique, qui, par ses lois et son usage de la causalité, semblait représenter la quintessence de la scientificité, en réalisant une coupure radicale avec les humanités classiques. En est résultée l'aspiration à construire une physique sociale : c'est du côté de la découverte des invariants, des régularités, des mécanismes de reproduction, des phénomènes statiques, des logiques binaires, que se sont orientées ces sciences de l'homme au XIX^e siècle à l'âge du positivisme comtien, puis au XX^e siècle avec la domination des grands paradigmes unitaires comme le fonctionnalisme, le marxisme ou le structuralisme. Aujourd'hui, ces sciences commencent à entrevoir l'impasse dans laquelle elles s'engagent lorsqu'elles visent à enfermer dans des lois la condition humaine, dont la spécificité tient justement à sa capacité à s'arracher aux forces du conditionnement qui la contraignent. Les sciences humaines ne peuvent devenir humaines qu'à condition de passer par un stade de réflexivité qui induit une traversée herméneutique et ouvre sur la valorisation des phénomènes émergents, des processus de changement, de l'événementialisation, du sens, de l'intersubjectivité, des compétences des acteurs sociaux, des conventions...

Ce basculement trouve chez Ricœur une inspiration d'autant plus forte qu'il a toujours pensé le rapport de la philosophie avec son autre, son vis-à-vis constitué par les sciences humaines, s'appropriant le stade de la méthode comme moment indispensable de la démarche herméneutique. Dès 1977, Ricœur en fait la démonstration dans un article dont la nouvelle sociologie va s'emparer beaucoup plus tard, vers la fin des années

quatre-vingt¹. Il y reprend les termes mêmes de la « querelle des méthodes » qui a eu lieu en Allemagne à la fin du XIX^e siècle entre les partisans de l'explication, de l'objectivation, de l'épistémologie et les défenseurs de la compréhension, des sciences de l'esprit, de l'ontologie. Il se donne pour objectif « de mettre en question la dichotomie qui assigne aux deux termes de compréhension et d'explication deux champs épistémologiques distincts² ». C'est donc toujours un espace de l'entre-deux, un espace médian, que cherche à construire Ricœur, récusant l'alternative proposée par Dilthey entre des sciences de la nature qui seraient du côté de l'explication et des sciences de l'esprit situées du côté d'une théorie du *Verstehen* (de la compréhension). Il montre comment les médiations utiles à la théorie du texte peuvent être autant d'instruments de construction d'une théorie de l'action et d'une théorie de l'histoire. Au plan épistémologique, Ricœur considère qu'il n'y a pas deux méthodes en opposition, « seule l'explication est méthodique³ », mais elle doit s'ouvrir sur un second niveau, celui de la réflexivité, celui du comprendre, car ce souci « témoigne, au cœur de l'épistémologie, d'une appartenance de notre être à l'être qui précède toute mise en objet, toute opposition d'un objet à un sujet⁴ ».

Cette exigence de la traversée herméneutique au cœur même de l'esprit de méthode ne sera pas entendue au moment où la configuration des sciences humaines trouve son expression philosophique dans les pensées du soupçon, les stratégies de dévoilement, le « paradigme critique », dans l'idée que la vérité scientifique est accessible mais cachée, voilée. Les sciences humaines exaltées durant cette période étaient celles qui avaient la plus grande capacité à exproprier la présence, l'attestation de soi, et en premier lieu tout ce qui relevait de l'action, de l'acte de langage, toutes occasions de conduire des opérations signifiantes. Le structuralisme permettait dans ce cadre de conjuguer les effets du dessein théorique de destitution du sujet et l'ambition d'une saisie objectivante à vocation scientifique.

Autour des années quatre-vingt, le basculement est manifeste et se traduit par une tout autre organisation intellectuelle, dans laquelle le thème de l'historicité se substitue à celui de la structure⁵. Cette nouvelle période est surtout marquée par la « réhabilitation de la part explicite et réfléchie

1. Paul RICŒUR, « Expliquer et comprendre », *Revue de philosophie de Louvain*, t. XXV, février 1977, p. 126-147 ; repris dans *Du texte à l'action*, op. cit., p. 161-182.

2. *Ibid.*, p. 161.

3. *Ibid.*, p. 181.

4. *Ibid.*

5. Voir François DOSSE, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, op. cit.

de l'action⁶ ». Il ne s'agit pas pour autant d'un simple retour du sujet tel qu'il était envisagé autrefois dans la plénitude de sa souveraineté postulée et d'une transparence possible. Il est question d'un déplacement de la recherche vers l'étude de la conscience, mais d'une conscience problématisée.

Le programme de recherche est avant tout non réductionniste et ce déplacement vers la part explicite et réfléchie de l'action est particulièrement sensible dans la nouvelle sociologie. Cette orientation prend au sérieux le « tournant linguistique » et attache une grande attention aux discours sur l'action, à la narration, à la « mise en intrigue » des actions, comme l'appelle Ricœur, sans pour cela s'enfermer dans la discursivité. Pour réaliser ce programme et éviter toute forme stabilisée d'interprétation, la nouvelle sociologie doit faire un certain nombre de détours et d'investissements du côté de la philosophie analytique, de la pragmatique, du cognitivisme, de la philosophie politique, autant de domaines connexes, de cheminements croisés qui contribuent à faire émerger un sentiment d'unité autour du renversement en cours vers un nouveau paradigme⁷. Celui-ci peut être qualifié de paradigme interprétatif dans la mesure où il révèle la place de l'interprétation dans la structuration de l'action en revisitant tout le réseau conceptuel, toutes les catégories sémantiques propres à l'action : intentions, volontés, désirs, motifs, sentiments... L'objet de la sociologie passe ainsi de l'institué à l'instituant et réinvestit les objets du quotidien ainsi que les formes éparses et variées de la socialité.

Les sciences humaines, retrouvant l'acte d'interprétation, rejoignent le parcours exigeant et rigoureux de Ricœur, qui ne pouvait laisser indifférent les chercheurs des sciences sociales soucieux de sortir des causalités mécaniques et des schémas déterministes. Le sociologue Louis Quéré avait lu *Le Conflit des interprétations* dès sa parution, en 1965, et c'est à l'occasion d'un séjour au Canada au début des années quatre-vingt qu'il découvre, en anglais, un texte de Ricœur qui remonte à 1971⁸. Dans cet article, Ricœur démontre l'analogie existant entre l'approche des textes et celle de l'action, au point que « les sciences humaines peuvent être dites herméneutiques⁹ ». Les divers niveaux du discours s'articulent à la manière d'un quadrilatère qui prend en compte la singularité de la parole comme

6. Marcel GAUCHET, *Le Débat*, n° 50, mai-août 1988, p. 166.

7. Voir « Ce qu'agir veut dire », *Espaces Temps*, n° 49-50, 1992.

8. Paul RICŒUR, « The Model of the Text : Meaningful Action Considered as a Text », *Social Research*, 38/3, 1971, p. 529-562 ; repris sous le titre : « Le modèle du texte : l'action considérée comme un texte », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 183-211.

9. *Ibid.*, p. 183.

événement, le discours comme interlocution, le sens de celui-ci par le contenu de ce qui est transmis, et enfin la référence, soit ce dont on parle. Ce modèle textuel est aussi à l'œuvre quant au processus de fixation de l'action : « Ma thèse est que l'action elle-même, l'action sensée, peut devenir objet de science sans perdre son caractère de signifiante à la faveur d'une sorte d'objectivation semblable à la fixation opérée par l'écriture ¹⁰. » Les actes de langage étudiés par Austin et Searle rendent possible la construction de types idéaux analogues à ceux conçus par Max Weber. De la même manière, un texte s'autonomise par rapport à son auteur comme « une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action humaine constitue la dimension sociale de l'action ¹¹ ». Par ailleurs, à la manière du monde du texte, celui de l'action humaine est dirigé vers un nombre indéfini d'appropriations diverses : « Comme un texte, l'action humaine est une œuvre ouverte, dont la signification est "en suspens" ¹². » À partir de cette analogie, Ricœur définit toute une méthodologie spécifique de l'interprétation qui combine explication et compréhension dans le cercle herméneutique. Ce déplacement du binôme expliquer/comprendre est décisif, il permet à Ricœur de dépasser les apories sur lesquelles butent la sociologie compréhensive et l'herméneutique romantique dans leur ambition de percer les intentions de l'auteur. Ricœur montre en effet que la compréhension d'un texte relève surtout de la relation du texte avec un lecteur qui advient à lui-même au travers de cette confrontation. Le paradigme de la lecture se présente ainsi comme une solution au paradoxe méthodologique des sciences humaines, et une réponse possible à la dichotomie de Dilthey entre l'expliquer et le comprendre.

Ce point de convergence va être à l'origine d'une rencontre qui aura lieu en 1985 entre le Centre de sociologie de l'éthique et le Centre d'étude des mouvements sociaux, d'un côté et, de l'autre, Paul Ricœur. Dans la lettre d'invitation, Paul Ladrière, Louis Quéré et Pascale Gruson placent les recherches sociologiques dans le voisinage de la philosophie herméneutique, d'autant que les hypothèses systématiques constitutives de la discipline sociologique ne permettent pas d'accéder au sens que les acteurs sociaux confient à leur action, qui est laissé en suspens. Les sociologues reconnaissent à la démarche herméneutique le mérite de réouvrir cette question du sens et d'avoir montré l'importance des jeux de langage dans les interactions sociales. Dans sa conférence, Paul Ricœur se situe davantage du côté de Max Weber que de Dilthey pour dépasser l'opposition

10. Paul RICŒUR, *ibid.*, p. 191.

11. *Ibid.*, p. 193.

12. *Ibid.*, p. 197.

entre explication et interprétation. Il rappelle à cet égard l'expression de « compréhension explicative¹³ » de Weber. Devant les sociologues, Ricœur défend une théorie de l'action englobant la sémiotique, ou tout au moins l'une de ses branches, celle de la théorie des actes de langage. Or, ce domaine de l'action est impropre à l'idée de causalité mécanique dans la mesure où le rapport d'implication entre cause et effet n'est qu'un rapport externe de consécution. Aucune réduction physicaliste n'est alors possible et cette irréductibilité fonde le souci d'une approche toujours complémentaire entre l'expliquer et le comprendre : « Expliquer plus, c'est comprendre mieux¹⁴. »

La découverte de l'œuvre de Ricœur par les sociologues français est facilitée par la triple influence de la phénoménologie, de la pragmatique et de l'ethnométhodologie. Ricœur s'est situé au centre de ces courants pour confronter leurs positions à propos de l'action, reposant notamment la question disputée entre philosophie analytique et phénoménologie à propos de leur conception respective de l'intentionnalité. Ce dialogue est symptomatique d'un profond remaniement dans les relations entre les sciences humaines, qui ne cessaient de proclamer dans les années soixante la mort de la philosophie pour se retrouver en position de demande dans les années quatre-vingt : « Je fais partie des gens qui ressentent un besoin énorme de philosophie. Tout le monde lève le pied et l'on se remet à réfléchir. C'est de ce moment que date la montée de Ricœur. Ce que j'en attends, c'est qu'il dégage les lignes générales d'une entreprise culturelle multiforme¹⁵. » Alain Touraine, comme beaucoup, ressent les limites d'une simple traversée de l'expérience du monde au plan empirique, mal armée conceptuellement. Il se sent en proximité avec une pensée qui, d'une part, met en garde contre les naïvetés d'un optimisme béat dans un XX^e siècle tragique et, d'autre part, se confronte avec les problèmes de la modernité : « Il y a chez Ricœur un côté dramatique. Tout est toujours dangereux, urgent. Il y a là un côté SAMU. Moi, je partage parfaitement cette manière de voir. La pensée est de l'ordre du SAMU¹⁶. »

Ricœur rencontre aussi un écho chez les sociologues dans la mesure où ceux-ci réévaluent les compétences des acteurs sociaux et leur capacité à décrire le monde social qui est le leur, donc à lui donner une explication. Il en est ainsi pour Luc Boltanski et pour Laurent Thévenot. Cette

13. Paul RICŒUR, *Philosophie et Sociologie. Histoire d'une rencontre*, Groupe de sociologie de l'éthique, Centre d'étude des mouvements sociaux, EHESS, Paris, 1985, p. 24.

14. *Ibid.*, p. 37.

15. Alain Touraine, entretien avec l'auteur.

16. *Ibid.*

nouvelle sociologie a dû prendre les acteurs au sérieux pour mener son enquête sur les litiges et construire une sociologie de la dispute et de la justification¹⁷. De la même manière, l'anthropologie des sciences de Bruno Latour et Michel Callon a mis en question le grand partage entre connaissance scientifique et normativité, entre le jugement de fait et le jugement de valeur¹⁸. La connaissance ordinaire, le sens commun est alors reconnu comme gisement de savoir et de savoir-faire.

Un domaine de la sociologie sinistré connaît récemment un essor spectaculaire et se nourrit des travaux de Ricœur : la sociologie des religions¹⁹. Jean-Paul Willaime a succédé à Jean Baubérot comme directeur d'études à la V^e section de l'EPHE (section des sciences religieuses), après avoir enseigné la sociologie des religions à la faculté de théologie protestante de l'université des sciences humaines de Strasbourg, ville où il est toujours domicilié et où il a longtemps dirigé un laboratoire du CNRS sur « Sociétés, droits et religions en Europe », travaillant entre autres avec Danièle Hervieu-Léger et Gilbert Vincent²⁰. Willaime a suivi une triple formation : théologique, philosophique et sociologique. Auteur d'une thèse d'État en sociologie des religions sur les pasteurs, soutenue en 1984²¹, il a vécu de l'intérieur le basculement qui a permis à son secteur de recherche de devenir central dans le champ des sciences sociales : « S'occuper de sociologie des religions dans les années soixante condamnait à être dans la communauté sociologique un marginal, voué à un secteur en déliquescence avancé. Aujourd'hui, au contraire, ceux qui travaillent dans ce domaine ont rejoint les problématiques des sciences sociales²². » Il prend connaissance de l'œuvre de Ricœur en tant que philosophe et protestant dès la lecture de *Finitude et Culpabilité*. Mais c'est surtout l'antiréductionnisme de Ricœur et son attention à l'intentionnalité de l'action qui vont être le plus suggestifs pour ses propres recherches : « Cela a été déterminant pour moi de comprendre que le niveau symbolique n'est pas réductible aux déterminations sociales de l'action²³. » Dans la perspective

17. Luc BOLTANSKI et Laurent THÉVENOT, *De la justification*, Gallimard, Paris, 1991.

18. Voir Bruno LATOUR, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991 ; et Michel CALLON, *La Science et ses réseaux*, La Découverte, Paris, 1989.

19. Jean-Paul WILLAIME, *Sociologie des religions*, PUF, Paris, 1995.

20. Jean-Paul WILLAIME et Gilbert VINCENT, *Religions et transformations de l'Europe*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1993.

21. Jean-Paul WILLAIME, *Profession pasteur : sociologie de la condition de clerc à la fin du XX^e siècle*, Labor et Fides, Genève, 1986.

22. Jean-Paul Willaime, entretien avec l'auteur.

23. *Ibid.*

phénoménologique de Ricœur, ainsi que dans sa quête de la visée de sens, il trouve le moyen de résister aux schémas mécanistes alors largement en usage dans la sociologie des années soixante-dix : « Il fallait plaider pour la consistance propre de l'objet, mettre en évidence les logiques spécifiques au monde symbolique. Or, une œuvre comme celle de Ricœur aidait à le penser²⁴. »

Son collègue Roland Campiche, lui aussi sociologue des religions, professeur à la faculté de théologie de l'université de Lausanne, a commencé sa formation de théologie à Lausanne entre 1956 et 1960 et l'a poursuivie à Chicago, où il a participé au séminaire de Tillich. Les thèses que développe Ricœur dans *Le Conflit des interprétations* lui sont très précieuses : « Au niveau du rapport sujet/objet, il conduit à ne plus estimer qu'il y aurait un monopole de l'interprétation, mais plutôt plusieurs possibilités d'interpréter, et il invite donc à réfléchir à leur articulation²⁵. » Roland Campiche y voit la possibilité de parvenir à un stade plus riche, plus respectueux de l'objet, grâce à l'inclusion de l'approche théologique du religieux. Sur ce plan, il a répondu aux critiques de Bourdieu, qui avait accusé tous les sociologues des religions d'être d'anciens curés défroqués prisonniers de leur objet et incapables d'un regard scientifique²⁶. Face à cette tentative de disqualification au nom d'une scientificité de surplomb du sociologue roi, Roland Campiche rétorque qu'il laisse la prétendue affirmation d'une sociologie purement scientifique et neutre aux idéologues, tout en reconnaissant la nécessité de respecter les règles d'une « objectivité comme horizon heuristique²⁷ ». Si la stigmatisation de Bourdieu peut toucher juste lorsque des sociologues de la religion subordonnent la sociologie à la défense de la religion parée des atouts de la scientificité, « il s'égare quand, posant le problème de l'investissement dans l'objet, de l'adhérence liée à une forme d'appartenance, il voit dans le fait que l'institution religieuse organise la croyance un quasi-empêchement à l'élaboration de ce qu'il appelle une sociologie scientifique du champ religieux²⁸ ». Par ailleurs, Roland Campiche s'appuie sur les positions de Ricœur pour défendre la nécessité d'un enseignement de sociologie à l'intérieur des facultés de théologie, afin de créer une tension féconde entre la réalité et le message biblique. Œuvrant donc à un dialogue

24. *Ibid.*

25. Roland Campiche, entretien avec l'auteur.

26. Pierre BOURDIEU, « Sociologues de la croyance et croyance de sociologues », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 63-1, Paris, 1987, p. 155-161.

27. Roland CAMPICHE, « Une approche sociologique du champ religieux », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 120, 1988, p. 123.

28. *Ibid.*, p. 125.

interne des deux cultures au sein de la même institution, il ne partage pas les réserves souvent exprimées par Ricœur lorsqu'il entend séparer les deux domaines. Il privilégie les enquêtes sociologiques de terrain menées avec Jean-Paul Willaime et Gilbert Vincent, au cours desquelles ils étudient, entre autres, le fonctionnement des conseils paroissiaux et presbytériens, ainsi qu'une enquête plus spécifique sur le thème « Croire en Suisse ²⁹ », centrée sur l'individu et l'évolution de son comportement religieux.

Du côté des historiens, la publication entre 1983 et 1985 de *Temps et Récit* n'a pas donné lieu sur le moment au débat escompté. Certes, la rencontre organisée par *Esprit* en 1987 a permis une confrontation avec Roger Chartier ³⁰, et une rencontre avec Ricœur se tient en juin 1988 à l'initiative de François Hartog au Centre de recherches historiques de l'EHESS, avec la participation de Jacques Revel, Bernard Lepetit, Roger Chartier, mais ce débat restera sans traces écrites. La réflexion de Ricœur sur l'écriture historique va pourtant avoir d'importants effets à la faveur de la crise du paradigme des *Annales* qui a dominé la production historique en France depuis les années cinquante.

La revue *Annales* s'engage à partir de 1988-1989 dans un « tournant critique » très novateur. L'historien Bernard Lepetit, alors secrétaire de la rédaction, va jouer un rôle majeur dans la définition de nouvelles orientations et d'une nouvelle alliance « qui mobilise l'herméneutique comme ressource théorique ou plutôt qui engage une première *mise en traductibilité* de l'herméneutique dans le dispositif du premier tournant critique ³¹ ». Un nouveau paradigme se cristallise et réalise une double conversion pragmatique et herméneutique qui rompt radicalement avec la période précédente, marquée par la prévalence exclusive des phénomènes de longue durée chez Braudel et d'une histoire immobile chez Le Roy Ladurie. Au plan « institutionnel », en 1994, le comité de direction des *Annales* intègre Laurent Thévenot et André Orléan, et la revue change significativement le sous-titre en usage depuis 1946, « Économies, sociétés, civilisations », qui devient « Histoire, sciences sociales ». Bernard Lepetit accorde une attention particulière à la société envisagée comme catégorie de la pratique sociale. Partant du principe des économistes des conventions selon lequel la société produit ses propres références et ne

29. Roland CAMPICHE *et al.*, *Croire en Suisse* (1), L'Âge d'homme, Lausanne, 1992.

30. Voir François DOSSE, « Paul Ricœur révolutionne l'histoire », *EspacesTemps, Le Temps réfléchi*, n° 59-60-61, 1995, p. 6-26.

31. Christian DELACROIX, « La falaise et le rivage. Histoire du tournant critique », *Espaces-Temps, Le Temps réfléchi*, *op. cit.*, p. 97.

doit pas être renvoyée à quelque naturalité profonde, il accorde une prévalence à la question de l'accord. L'incidence majeure de ce redéploiement sur les acteurs pour l'historien est une reconfiguration du temps, avec une revalorisation de la courte durée, de l'action située, de l'action en contexte. C'est le point de vue extérieur au temps qui doit être relativisé. Une telle position, guidée par la notion d'appropriation, aboutit à placer dans le présent le centre de gravité du temporel : « Le passé, ainsi, est un présent en glissement³². » Cette présentification propre au nouveau discours historique qui sort de son sommeil structural vise à prendre au sérieux les modèles temporels d'action des acteurs du passé en suivant l'exemple de ce que font les économistes des conventions sur la société présente. Bernard Lepetit fait sien le tournant pragmatique des sciences sociales. Il constate la cristallisation d'un nouveau paradigme et entend bien y faire participer une histoire transformée et recentrée sur une problématisation de la notion d'accord ou de convention. À l'idée de représentations collectives qui se rigidifient dans des institutions, modèle dominant jusque-là dans les sciences humaines, il préfère celle de convention, qui renvoie aussi à un ancrage dans des institutions ou des objets, mais indissociables de leur dotation de sens et produits de l'interaction sociale, relevant de formes et de durées variables : « Je vous renverrai à un article de Bourdieu paru dans les *Actes de la recherche en sciences sociales* qui s'intitule "Le mort saisit le vif". Vous y verrez que la détermination par l'habitus conduit à une espèce de glaciation de l'espèce, par raréfaction successive de l'espace de choix³³. »

La force des conventions paraît relever de son épaisseur temporelle, de l'héritage d'un long passé, mais, comme remarque Bernard Lepetit, elle tient aussi et surtout à leur capacité d'actualisation. Elles relèvent donc au plan de leur étude d'une dotation de sens variable selon le contexte et d'une capacité polysémique. Dans un renversement rhétorique spectaculaire et significatif du nouveau moment historiographique, Bernard Lepetit préconise un modèle temporel valide pour le métier d'historien qui participe « utilement de l'herméneutique de la conscience historique d'aujourd'hui³⁴ ». Dans la définition de celui-ci, sa référence est très explicitement une analyse empruntée à *Temps et Récit*. Le présent subit une perte de sens, car il se trouve écartelé entre un passé révolu que l'on ne souhaite pas reproduire et un futur totalement opaque. Face à une telle crise du sentiment d'historicité, Bernard Lepetit distingue deux attitudes

32. Bernard LEPETIT, *Les Formes de l'expérience*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 296.

33. Bernard LEPETIT, « La question sociale : visions de sociologues, visions d'historiens », *Vie sociale*, CEDIAS, n° 6, 1996, p. 30.

34. Bernard LEPETIT, *Les Formes de l'expérience*, *op. cit.*, p. 297.

possibles. La première est celle qui, prenant acte de cette rupture, enfermerait l'opération historique à l'intérieur des risques d'une muséification de la mémoire. Mais il est une autre voie. On « trouve sous la plume de Ricœur l'indication d'une seconde attitude possible, qui relève d'une morale de l'action. Il convient, dit-il, d'éviter que la tension entre les deux pôles de l'attente et de l'expérience ne devienne schisme. Pour ce faire, il faut, d'un côté, "empêcher l'horizon d'attente de fuir", c'est-à-dire se doter de projets déterminés, finis, modestes, précisément échelonnés. Il faut, de l'autre, "résister au rétrécissement de l'espace d'expérience", en cessant de considérer le passé comme révolu pour redonner au contraire vie à ses potentialités non accomplies³⁵ ».

L'autre grand enseignement que les historiens commencent à tirer des analyses de Ricœur tient à une attention plus grande à l'écriture même de l'histoire. L'intervention de François Hartog dans le numéro de la revue *Autrement* consacré à l'histoire est à cet égard très significative : « C'est d'un philosophe qu'est venue la réflexion majeure sur la question du récit (dans son rapport avec l'histoire). Dans *Temps et Récit*, Paul Ricœur, soucieux de scruter le mystère du temps, considère tour à tour l'histoire et la fiction et arrive à la conclusion qu'il ne saurait y avoir d'histoire sans un lien, aussi ténu soit-il, avec le récit³⁶. »

L'intervention de Ricœur aura aussi beaucoup compté pour les historiens en ce qui concerne le statut à attribuer à la notion d'événement, dont il récuse tout aussi bien les tentatives de dissolution au nom de l'efficience de la structure que sa simple exaltation comme purement détachée de son substrat contextuel. L'événement, selon Paul Ricœur, subit une métamorphose qui tient à sa reprise herméneutique. Réconciliant les approches continuiste et discontinuiste, Paul Ricœur propose de distinguer trois niveaux d'approche de l'événement : « 1. Événement infra-significatif ; 2. Ordre et règne du sens, à la limite non-événementiel ; 3. Émergence d'événements supra-significatifs, sursignifiants³⁷. » Le premier emploi correspond simplement au descriptif de « ce qui arrive » et évoque la surprise, le nouveau rapport à l'institué. On peut avancer une analogie avec les orientations de l'école méthodique de Langlois et Seignobos. C'est le stade de l'établissement critique des sources. En deuxième lieu, l'événement est pris à l'intérieur de schèmes explicatifs qui le mettent en corrélation avec des régularités, des lois. Ce deuxième moment tend à subsumer la singularité de l'événement sous le registre de la loi dont il relève, au

35. Bernard LEPETIT, *ibid.*, p. 298.

36. François HARTOG, « L'art du récit historique », *Autrement, Passés recomposés*, n° 150-151, janvier 1995, p. 185.

37. Paul RICŒUR, « Événement et sens », *Raisons pratiques*, « L'événement en perspective », n° 2, 1991, p. 51-52.

point d'être aux limites de la négation de l'événement. On peut y reconnaître l'orientation du paradigme des *Annales*. À ce stade de l'analyse doit succéder un troisième moment, interprétatif, de reprise de l'événement comme émergence, mais cette fois sursignifiée. L'événement est alors partie intégrante d'une construction narrative constitutive d'identité fondatrice (la prise de la Bastille) ou négative (Auschwitz). L'événement qui est de retour n'est donc pas le même que celui qui a été réduit par le sens explicatif, ni celui infrasignifié qui était extérieur au discours. Il engendre lui-même le sens. « Cette salutaire reprise de l'événement *sursignifié* ne prospère qu'aux limites du sens, au point où il échoue par excès et par défaut : par excès d'arrogance et par défaut de capture³⁸. »

Les événements ne sont décelables qu'à partir de leurs traces, discursives ou non. Sans réduire le réel historique à sa dimension langagière, la fixation de l'événement – sa cristallisation – s'effectue à partir de sa nomination. La constitution de l'événement est tributaire de sa mise en intrigue. Elle est la médiation qui assure la matérialisation du sens de l'expérience humaine du temps et joue le rôle d'opérateur, de mise en relation d'événements hétérogènes se substituant à la relation causale de l'explication physicaliste. L'herméneutique de la conscience historique situe l'événement dans une tension interne entre deux catégories métahistoriques que repère Koselleck, celle d'espace d'expérience et celle d'horizon d'attente. Les concepts restent ancrés dans le champ d'expérience d'où ils sont nés pour subsumer une multiplicité de significations. Peut-on affirmer alors que ces concepts réussissent à saturer le sens de l'histoire jusqu'à permettre une fusion totale entre histoire et langage ? Comme Paul Ricœur, Reinhart Koselleck ne va pas jusque-là et considère au contraire que les processus historiques ne se limitent pas à leur dimension discursive : « L'histoire ne coïncide jamais parfaitement avec la façon dont le langage la saisit et l'expérience la formule³⁹. » C'est, comme le pense Paul Ricœur, le champ pratique qui est l'enracinement dernier de l'activité de temporalisation.

Ce déplacement de l'événementialité vers sa trace et ses héritiers a suscité un véritable retour de la discipline historique sur elle-même, à l'intérieur de ce que l'on pourrait qualifier de cercle herméneutique ou de tournant historiographique. Ce nouveau moment invite à suivre les métamorphoses du sens dans les mutations et glissements successifs de l'écriture historienne entre l'événement lui-même et la position présente. L'historien s'interroge alors sur les diverses modalités de la fabrication et de la perception de l'événement à partir de sa trame textuelle.

38. *Ibid.*, p. 55.

39. Reinhart KOSELLECK, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, EHESS, Paris, 1990, p. 195.

En proie à la mondialisation des informations, à l'accélération de leur rythme, le monde contemporain connaît une « extraordinaire dilatation de l'histoire, une poussée d'un sentiment historique de fond ⁴⁰ ». Cette présentification a eu pour effet une expérimentation moderne de l'historicité. Elle impliquait une redéfinition de l'événementialité comme approche d'une multiplicité de possibles, de situations virtuelles, potentielles, et non plus comme l'accompli dans sa fixité. Le mouvement s'est emparé du temps présent jusqu'à modifier le rapport moderne au passé. La lecture historique de l'événement n'est plus réductible à l'événement étudié, mais envisagée dans sa trace, située dans une chaîne événementielle. Tout discours sur un événement véhicule, connote une série d'événements antérieurs, ce qui donne toute son importance à la trame discursive qui les relie dans une mise en intrigue.

Le 14 mai 1992, Ricœur participe à une table ronde organisée par François Bédarida sur l'histoire du temps présent et défend la légitimité de cette forme d'histoire, souvent contestée pour son manque de recul critique. Il attire néanmoins l'attention sur les difficultés d'une configuration inscrite dans la perspective d'une distance temporelle courte et préconise de distinguer dans le passé récent, d'une part, le temps inachevé, le devenir en cours lorsque l'on en parle au milieu du gué – « ce qui constitue un handicap pour cette historiographie, c'est la place considérable des prévisions et des anticipations dans la compréhension de l'histoire en cours ⁴¹ » – et, d'autre part, le temps clos, celui de la Seconde Guerre mondiale, de la décolonisation, de la fin du communisme... À cet égard, 1989 devient une date intéressante de clôture qui permet de configurer de s ensembles intelligibles une fois un cycle achevé.

Mais l'histoire du temps présent a aussi la capacité de retourner plusieurs de ces inconvénients en avantages. Le travail d'investigation sur l'inachevé contribue à défataliser l'histoire, à relativiser les chaînes causales qui constituaient les grilles de lecture, le prêt-à-penser de l'historien. L'histoire du temps présent est à cet égard un bon laboratoire pour briser le fatalisme causal.

Inscrit dans le temps comme discontinuité, le présent est travaillé par celui qui doit l'historiciser par un effort pour appréhender sa présence comme absence, à la manière dont Michel de Certeau définissait l'opération historiographique ⁴². Cette dialectique est d'autant plus difficile à réaliser qu'il faut procéder à une désintringation volontariste pour l'his-

40. Pierre NORA, « De l'histoire contemporaine au présent historique », *Écrire l'histoire du temps présent*, IHTP, Paris, 1993, p. 45.

41. Paul RICŒUR, « Remarques d'un philosophe », *Écrire l'histoire du temps présent*, *op. cit.*, p. 38.

42. Michel DE CERTEAU, *L'Absent de l'histoire*, Mame, Repères, Paris, 1973.

toire du temps présent, plus naturelle lorsqu'il s'agit d'un temps révolu : « La question est de savoir si, pour être historique, l'histoire du temps présent ne présuppose pas un mouvement semblable de chute dans l'absence, du fond duquel le passé nous interpellerait avec la force d'un passé qui fut naguère présent⁴³. » On saisit ici à quel point l'histoire du temps présent est animée par des motivations plus profondes que celles d'un simple accès à du plus contemporain. C'est la quête de sens qui guide ses recherches, autant que le refus de l'éphémère.

La sémantique de l'action nécessite un agent situé historiquement car, pour Ricœur, vécu et concept sont inextricablement liés. Récusant la double invitation au repli sur une ontologie fondamentale, à la manière heideggerienne, ainsi que la fermeture sur un discours purement épistémologique, Ricœur met en scène des « médiations imparfaites », sources d'élaboration d'une « dialectique inachevée ». C'est à l'intérieur de cet espace intermédiaire entre *doxa* et *épistémè* que se situe le domaine du *doxazein* « qui correspond justement chez Aristote à la “dialectique” et exprime la sphère de l'opinion droite, celle qui ne se confond ni avec la *doxa* ni avec l'*épistémè*, mais avec le probable et le vrai-semblable⁴⁴ ». L'utilisation de médiations imparfaites convient d'autant mieux à l'opération historiographique que celle-ci doit rester ouverte à de nouvelles lectures, à de nouvelles appropriations pour les générations à venir. Pris dans une dialectique de l'*arché* et du *télos*, le régime d'historicité est tout entier traversé par la tension entre espace d'expérience et horizon d'attente. Ricœur récuse donc le renfermement du discours historique que l'on voit se déployer aujourd'hui dans un rapport purement mémoriel de reprise du passé, coupé d'un avenir devenu soudainement forclos. Il rappelle la fonction de l'agir, de la dette éthique de l'histoire à l'égard du passé. Le régime d'historicité, toujours ouvert vers le devenir, n'est certes plus la projection d'un projet pleinement pensé, fermé sur lui-même. La logique même de l'action maintient ouvert le champ des possibles. À ce titre, Ricœur défend la notion d'utopie, non quand elle est le support d'une logique folle, mais comme fonction libératrice qui « empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ d'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition⁴⁵ ». Il défend avec la même fermeté le devoir, la dette des générations présentes par rapport au passé, source de l'éthique de responsabilité. La fonction de l'histoire reste donc vive. L'histoire n'est pas orpheline, comme on le croit, à condition de répondre aux exigences de l'agir.

43. Paul RICŒUR, « Remarques d'un philosophe », *op. cit.*, p. 39.

44. Olivier MONGIN, *Paul Ricœur*, *op. cit.*, p. 27.

45. Paul RICŒUR, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 391.

Ricœur ayant toujours eu pour vis-à-vis privilégié les sciences humaines, des représentants de celles-ci continuent à être en dialogue avec lui. Dans le champ de la linguistique, Jean-Claude Coquet, disciple de Greimas, organisateur de l'École sémiotique de Paris, s'est détaché d'une linguistique purement formelle et objectale pour se tourner vers une autre orientation, incarnée par Benveniste, qui donne la possibilité de penser une « sémiotique subjectale ⁴⁶ ». Cette inflexion vers la prise en considération de la pertinence de l'unité discursive et de la place de l'énonciateur consolide les liens déjà établis avec Ricœur, mais cette fois dans une perspective de grande proximité avec ses positions philosophiques. Ricœur s'appuie d'ailleurs sur les arguments de Jean-Claude Coquet dans sa démonstration de la constitution du soi lorsqu'il utilise la notion de non-sujet telle qu'elle ressort de la sémiotique du sujet de discours ou d'action ⁴⁷. De son côté, Jean-Claude Coquet dédie à Ricœur un article consacré aux relations de Benveniste avec la phénoménologie ⁴⁸. Il montre l'importance des emprunts non explicites de Benveniste à la phénoménologie. Ce dernier avait d'ailleurs confié à Ricœur et à Francis Jacques à quel point la lecture de Husserl avait été une de « ses lectures favorites à l'époque de sa jeunesse ⁴⁹ ». Jean-Claude Coquet salue dans cet article la lucidité précoce de Ricœur qui, dès 1967, a perçu ce qu'apportait la sémantique de Benveniste avec ses notions d'énonciation, de présence de la personne, de position et de monstration... face à une orientation hjelmsléviennne envisagée comme science des signes dans des systèmes. Au sémantisme clos dominant, déploré par Ricœur, Benveniste offre une alternative : « À la question posée naguère par P. Ricœur de savoir si l'analyse linguistique n'était pas une phénoménologie qui s'ignore ⁵⁰, cette note sur Benveniste apporte donc des éléments de réponse positive ⁵¹. »

Pour le linguiste Jean-Claude Coquet, l'importance de Ricœur est fondamentale pour une linguistique comme la sienne, qui accorde toute sa pertinence aux notions de personne, de temps, de devenir, c'est-à-dire à tout ce qui permet d'avoir un « Je » ancré dans un univers qui soit un uni-

46. Jean-Claude COQUET, « Linguistique et sémiologie », *Actes sémiotiques*, IX, 88, 1987, p. 13 ; repris dans *La Quête du sens. Le langage en question*, PUF, Paris, 1997, p. 31-43.

47. Paul RICŒUR, « J'adopte ici le vocabulaire de Jean-Claude Coquet dans *Le Discours et son sujet : 1. Essai de grammaire modale ; 2. Pratique de la grammaire modale*, Klincksieck, Paris, 1984-1985 », *Soi-même comme un autre*, op. cit., n. 1, p. 196.

48. Jean-Claude COQUET, « Note sur Benveniste et la phénoménologie », *LINX*, n° 26, 1992-1, p. 41-48 ; repris dans *La Quête du sens. Le langage en question*, op. cit., p. 73-79.

49. *Ibid.*, p. 42.

50. Paul RICŒUR, *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines*, t. 2, Mouton-Unesco, Paris-La Haye-New York, 1978, p. 1466.

51. Jean-Claude COQUET, « Note sur Benveniste et la phénoménologie », art. cité, p. 48.

vers empli de possibles et d'obstacles. Son anti-réductionnisme « est particulièrement fécond pour un examen des discours dans leur pluralité d'approches et d'objets ⁵² ».

Le débat se poursuit aussi, plus tendu et plus conflictuel, au plan des relations avec la psychanalyse. Jean-Jacques Kress, président de l'Association française de psychiatrie, invite Ricœur en 1986 à participer au congrès national de la société, dont les travaux ont porté sur les relations entretenues par les psychiatres avec les théories. Il réussit à vaincre les réticences de Ricœur, qui prononce une conférence fortement appréciée sur « La psychanalyse confrontée à l'épistémologie ⁵³ ». Il y repose la question de la preuve en psychanalyse et répond aux objections classiques des épistémologues, qui stigmatisent la psychanalyse comme une non-science en raison de son caractère infalsifiable. Ces détracteurs commettent l'erreur d'appliquer à la psychanalyse les critères d'une science de l'observation. Au contraire, Ricœur insiste, dans sa défense de la psychanalyse, sur la spécificité de l'expérience analytique en tant que privilégiant la dimension sémantique du désir et sur la centralité de la notion de transfert dans la relation à autrui instituée par la cure. Il apparente le processus engagé par celle-ci au travail de deuil, d'intériorisation de l'objet perdu, et rappelle aussi l'importance de l'après-coup en reprenant le concept freudien de translaboration, donc de réouverture du chemin de la mémoire grâce à des séquences rendues signifiantes et ordonnées en un récit, en une histoire de vie. Toutes ces caractéristiques de la psychanalyse font de celle-ci, selon Ricœur, une pratique qui privilégie l'interprétation et s'apparente donc aux procédures d'investigation en usage dans les « disciplines d'interprétation textuelle ⁵⁴ ». Mais il précise bien, répondant aux critiques qui lui ont été adressées à l'époque de la publication de son essai sur Freud, qu'il ne s'agit là que d'une analogie et que la psychanalyse ne se réduit pas à une région d'une herméneutique générale : « Nous omettrions alors des traits spécifiques de l'interprétation qui ne peuvent être saisis que quand la méthode d'investigation est jointe à la méthode de traitement ⁵⁵. »

Malgré cette défense et illustration du fait que la psychanalyse a son propre appareil de preuves, le psychanalyste André Green, appelé à être le discutant de Ricœur, témoigne des résistances encore vives d'une corporation sur la défensive et qui répond par l'agressivité au dialogue

52. Jean-Claude Coquet, entretien avec l'auteur.

53. Paul RICŒUR, « La psychanalyse confrontée à l'épistémologie », *Psychiatrie française*, mai 1986, numéro spécial, p. 11-23.

54. *Ibid.*, p. 18.

55. *Ibid.*, p. 19.

avec la philosophie. Alors qu'André Green n'a pas donné dans le tir de barrage lacanien des années soixante, il évoque l'« inquiétante étrangeté⁵⁶ » que suscite chez lui la conférence de Ricœur et s'interroge sur le fait que les organisateurs aient demandé à un philosophe de traiter de psychanalyse : « Serais-je jaloux de la place qu'occupe aujourd'hui Ricœur dans notre discussion ? Peut-être⁵⁷. » À front renversé, alors que Ricœur avait promu le caractère scientifique de la psychanalyse, André Green juge préférable de renoncer à cette idée de science pour lui substituer le qualificatif d'approximation de la vérité que lui donne Wilfried Bion.

Parvenant à vaincre les résistances disciplinaires, Ricœur aura largement contribué à la réalisation du basculement interprétatif général que connaissent les sciences humaines. Cette ouverture vers un nouvel espace dialogique assurant une véritable humanisation des sciences humaines rend possible, au-delà des problèmes méthodologiques, le questionnement récent de celles-ci sur l'énigme jamais résolue de cet « être-ensemble », du lien social, sacrifié jusqu'aujourd'hui au profit des diverses formes de réductionnismes, que ce soit au nom de la détermination holiste de grandes causalités économiques ou étatiques ou au nom de la simple maximisation de l'intérêt individuel et donc d'un utilitarisme généralisé. Il semble bien que l'on comprenne mieux que les monocausalismes n'ont pu percer l'énigme du lien social et que le pluralisme explicatif, la combinatoire de modèles, la controverse d'interprétations soient plus appropriés aux objets des sciences humaines. L'accès n'est plus alors l'illusion d'une voie directe, mais celui des détours par de multiples médiations grâce auxquelles les acteurs sont envisagés comme des acteurs équipés, insubstituables et de ce fait plus explicites, plus réfléchis. C'est pourquoi le trait commun aux recherches en cours est la prise en compte de ces multiples médiations imparfaites qui font le lien social et dépassent le faux clivage entre holisme et individualisme méthodologique : le texte avec ses règles discursives ainsi qu'avec les divers mécanismes d'appropriation du côté des lecteurs, l'archive et son efficace, la mémoire dans ses diverses procédures d'effectuation, les objets dans l'action, les conventions comme processus réglés et fluctuants, la cognition locale et distribuée, l'enaction... autant de chantiers qui engagent aussi bien la nouvelle anthropologie des sciences, la nouvelle sociologie de l'action que les sciences cognitives vers l'exploration des formes d'événements autoréflexifs. Cette multiplication des interpréteurs, des médiations, atteste qu'il n'est pas question d'un simple retour à un sujet transparent à lui-même et maître du sens de son action.

56. André GREEN, « La psychanalyse, une science ? », *ibid.*, p. 26.

57. *Ibid.*

Les sciences humaines dans leur quête de déterminations, de causalités expriment les limites qui s'imposent à la *Potentia*. Elles constituent donc un détour impératif pour saisir les points de résistance à l'effectuation de la puissance. Les sciences humaines ont toujours représenté un défi pour Ricœur. Leur importance se situe en effet à un double niveau : celui d'être une condition de possibilité de l'exercice de la puissance d'agir en tant que limite et en même temps un frein à cette action. Ce défi a été relevé frontalement par Ricœur qui a tout au long de son parcours investi leur logique. Ricœur aura trouvé aussi chez Karl Jaspers cette pensée des tensions, des apories qu'il fera siennes. Il a développé toute une pensée qui vise à poser les apories en dévoilant à la fois la fécondité de chacune des positions et l'incommensurabilité de chaque plan qui rend impossible le dépassement de leur contradiction. Chacun des pôles est légitimé dans son efficience et le geste prôné par Ricœur est celui de l'échappement de la tension pour la rendre productive en créant des médiations toujours imparfaites, labiles et mouvantes qui permettent de dégager un entre-deux, un entrelacs dans lequel une sphère de l'agir humain puisse se déployer. Il en résulte une philosophie de larges détours nécessaires pour sortir de l'alternative entre une philosophie de l'être-pour-soi et une philosophie de l'être-pour-la mort, ainsi qu'une tentative de conciliation entre une philosophie qui privilégie « l'être-avec », celle des années 1950 jusqu'à ses références à l'horizontalité chez Hannah Arendt et une philosophie qui accorde un caractère plus originaire au « oui à la vie » par rapport à la finitude et au négatif selon les thèses spinozistes de l'affirmation.

Cette visée éthique doit cependant faire le détour épistémologique et c'est en ces multiples détours que Ricœur croise les sciences humaines. À cet égard, il est un des rares philosophes à ouvrir sa problématisation en traversant leur champ d'expérimentation. Son objectif en traversant le territoire des sciences humaines est double. Il vise en premier lieu à défendre le bien-fondé de l'épistémologie régionale, spécifique de telle ou telle approche des sciences humaines. En second lieu, il envisage son intervention comme l'exercice d'une vigilance ; il fait figure de vigie face à la démesure qui peut s'emparer ici et là de stratégies impérialistes conduites par telle ou telle discipline lorsqu'elle s'érige au singulier comme La science sociale capable d'unifier sous sa baguette tout le concert des autres sciences humaines. Dans le même esprit, Ricœur exerce sa vigilance contre toute forme de rabattement des sciences humaines sur une physique sociale mécaniciste, vis-à-vis d'un scientisme qui prétendrait saturer le sens ou qui se prétendrait représenter une *mathesis* universelle.

Pour éviter ces écueils, Ricœur privilégie une démarche résolument réflexive, au second degré, et qui ne pose pas comme alternative la quête de la vérité et l'exercice de la méthode, d'où son commentaire critique vis-à-vis de Gadamer quand ce dernier délaisse le pan méthodologique

pour mieux se consacrer à la vérité. C'est dans la conjonction, dans le « et » que se trouve la voie à suivre. Les sciences humaines sont marquées par le souci méthodique de reconstruction des structures grammaticales du social et Ricœur aura montré qu'elles n'accomplissent leur objectif qu'à condition d'accepter la crise herméneutique qui doit travailler en permanence le double mouvement du connaître et du re-connaître. La capabilité se trouve donc mise à l'épreuve des déterminations sociales en acceptant leurs conditionnements, sans y réduire l'homme. C'est ce geste que l'on retrouve d'un bout à l'autre de l'immense parcours de Ricœur entre le milieu du XX^e siècle et le début du XXI^e.

Ainsi, dans la fin des années 1990, Ricœur entreprend de dialoguer avec celui qui incarne les neurosciences dans leur ambition la plus forte, Jean-Pierre Changeux, dialogue qui se traduit par une publication commune en 1998⁵⁸. De la même manière qu'il s'était fait accueillant aux découvertes de la psychologie dans les années 1950, Ricœur est tout aussi disposé à admettre le bien-fondé et l'apport des sciences cognitives, mais là encore à condition qu'elles ne s'érigent pas en *mathesis* universelle : « Je combattrai donc ce que j'appellerai désormais un amalgame sémantique, et que je vois résumé dans la formule, digne d'un oxymore : "Le cerveau pense"⁵⁹. » Ricœur oppose au réductionnisme potentiel des neurosciences un dualisme sémantique qui puisse laisser s'exprimer une dualité de perspective. Il distingue en effet trois régimes discursifs qui restent incommensurables : le discours du corps-objet qui relève bien des compétences de Changeux, mais il faut y ajouter le discours du corps propre avec ses incitations éthiques et enfin le discours normatif, juridico-politique. Ricœur joue donc encore une fois son rôle de vigie, attentif aux passages des limites : « Mes réserves ne concernent aucunement les faits que vous articulez, mais l'usage non critique que vous faites de la catégorie de causalité dans le passage du neuronal au psychique⁶⁰. »

Ricœur critique notamment la relation d'identité postulée par Changeux entre le signifié psychique et la réalité corticale. Cette identification abolit la différence entre le signe et ce qu'il désigne. Tout au contraire, pour Ricœur, c'est l'hétérogénéité sémantique entre le phénomène psychique et sa base corticale qui est importante, faisant du premier niveau l'indice de l'autre. Depuis le début de ses interventions dans le champ des sciences humaines, la position de Ricœur est la même et consiste à défendre fermement la position selon laquelle « je veux expliquer plus pour comprendre mieux⁶¹ ». Il avance une tierce dimension en tension

58. Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur, *La Nature et la règle* Odile Jacob, 1998.

59. Paul Ricœur, *Ibid.*, p. 25.

60. Paul Ricœur, *Ibid.*, p. 60.

61. Paul Ricœur, *Ibid.*, p. 143.

entre le vécu que souhaite atteindre l'approche phénoménologique et le connu que vise le savoir scientifique. Pour ce faire, il ne suffit pas de brandir le « comme » de l'analogie qui suggère une causalité entre le substrat et la conscience, mais la conjonction « et » qui permet la connexion entre la base neuronale de la conscience *et* la conscience. Au contraire, Changeux ne cesse de chevaucher sans problème les limites : « Ma position sera donc de s'engager dans la voie d'une naturalisation des intentions... Une physique de l'introspection devient même possible ⁶². » Cette position de nature hégémonique et totalisante est dénoncée par Ricœur comme réductionniste et appauvrissante : « Le reproche que je ferais à nouveau à votre projet scientifique est de fédérer toutes les disciplines annexes sous la bannière de la neurobiologie, sans tenir compte de la variété des référents respectifs de ces sciences ⁶³. » La presse salue la grande rencontre entre le savant et le philosophe et Marc Ragon pose avec humour la question dans *Libération* : « L'esprit soluble dans le cortex ⁶⁴ ? » Claude Lefort salue la performance de Ricœur dans une lettre qu'il lui envoie et dans laquelle il juge l'apport de Ricœur décisif contre une nouvelle sorte de scientisme aux couleurs de la neuropsychologie et le félicite de tracer une ligne de démarcation à laquelle son interlocuteur reste aveugle ⁶⁵.

62. Jean-Pierre Changeux, *Ibid.*, p. 82.

63. Paul Ricœur, *Ibid.*, p. 197.

64. Marc RAGON, *Libération*, 12 mars 1998.

65. Claude Lefort, lettre à Paul Ricœur, 2 mars 1998, archives du Fonds Paul Ricœur, IPT.