

philosophica

paul ricœur

la pensée en dialogue



sous la direction de
Jérôme porée
et Gilbert Vincent

PRESSES UNIVERSITAIRES DE RENNES

Le préjugé irrécusable et l'universel possible

Fernanda HENRIQUES

Par ce mot: « irrécusable », j'entends quelque chose que l'on ne peut ignorer ni refuser mais que l'on doit, au contraire, accepter et faire sien pour pouvoir vivre et penser. L'irrécusable, ainsi défini, a un rapport avec la finitude. Je me propose justement d'étudier l'herméneutique de Paul Ricoeur comme une pratique de la raison humaine en tant que raison finie, c'est-à-dire en tant que raison tenue, avant tout, d'accepter son insertion dans l'histoire et dans la culture: c'est là son irrécusable; c'est là aussi la source de son attention aux différentes formes de notre humanité. Mais cette herméneutique, comme je le montrerai, ne renonce pas pour autant à l'universel — un universel constitué progressivement par le travail de l'interprétation et susceptible ainsi d'accueillir en lui la diversité humaine. C'est par quoi elle s'affirme comme une manière à la fois *engagée* et *hospitalière* de penser.

«La parole est mon royaume»

La biographie consacrée par François Dosse à Paul Ricoeur¹ s'ouvre précisément sur les « engagements » de ce dernier², qu'il tient pour une composante essentielle de sa « posture philosophique ». Il veut parler plus précisément alors de ses engagements dans la Cité. Prendre connaissance de son itinéraire depuis les années 1930, écrit-il,

atteste cette capacité d'intervention constante dans les grands enjeux qui traversent la société contemporaine.

1. F. DOSSE, *Les sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997/2008.

2. Voir *infra*, du présent ouvrage.

Et l'on peut dire que jusqu'à sa mort, « sa présence constante dans [son] siècle ne sera jamais démentie³ ». Son engagement dans les problèmes de son temps et sa présence au cœur de la Cité s'expliquent à la fois par ses fortes préoccupations éthiques et par son accord avec l'affirmation de Hegel selon laquelle la philosophie est fille de son temps. Aussi n'a-t-il eu de cesse de faire que ses œuvres, tout en satisfaisant aux exigences d'abstraction et de distance critique propres au discours philosophique, puissent en même temps prendre en charge les questions les plus actuelles, en particulier celles où se manifestent les dilemmes de la modernité ou de la postmodernité, comme la question de la fin de la philosophie ou celle du destin de la rationalité. Sans renoncer jamais, comme citoyen, à intervenir dans la vie quotidienne de la Cité, il a prolongé ses engagements comme philosophe en affrontant résolument les apories fondamentales de notre histoire depuis la fin du XIX^e siècle. Il faudrait ajouter d'ailleurs, à ses engagements de citoyen et de philosophe, et sans qu'il fût possible de les confondre, son engagement de chrétien.

Le langage a été sans doute, avant même qu'il ne devienne un thème majeur de sa philosophie, la forme générale de ses engagements. Il a très tôt reconnu en lui une manière éminente d'être au monde. Il l'exprime de très belle façon dans un texte des années 1950 repris dans *Histoire et vérité*:

La parole est mon royaume et je n'en ai point honte [...]. Comme universitaire, je crois à l'efficacité de la parole enseignante; comme enseignant l'histoire de la philosophie, je crois à la puissance éclatante, même pour la politique, d'une parole consacrée à élaborer notre mémoire philosophique; comme membre de l'équipe d'*Esprit*, je crois à l'efficacité de la parole qui reprend réflexivement les thèmes générateurs d'une civilisation en marche; comme auditeur de la prédication chrétienne, je crois que la parole peut changer le « cœur », c'est-à-dire le centre jaillissant de nos préférences et de nos prises de position⁴.

Pourquoi Ricœur a-t-il choisi le langage comme forme d'engagement? Non seulement parce que le langage fait seul de l'activité humaine une *praxis*, c'est-à-dire une action véritable, mais encore et surtout parce qu'il rend possible le dialogue. Ce n'est pas par hasard qu'il écrit, dans les années 1980 et 1990, sur la traduction, et insiste sur l'aspect hospitalier des langues humaines⁵. Pour lui, les langues éloignent moins les hommes les uns des autres, qu'elles ne leur donnent l'occasion de se rencontrer et de s'enrichir mutuellement. Le langage est bien, en ce sens, notre royaume: il fait notre force autant que notre faiblesse. Bien des années après *Histoire et vérité*, dans son livre sur Freud, Ricœur identifie explicitement le champ de la philosophie, entendue comme une pratique langagière, et celui du dialogue:

3. « Si être, c'est "être en chemin" », conclut F. Dosse, « Ricœur, maître à penser plus que maître penseur, est bien au cœur du XX^e siècle, au cœur de la Cité » (*op. cit.*, p. 7).

4. *Histoire et vérité*, Paris, Le Seuil, 1955/1964, p. 9.

5. Voir le chapitre précédent du présent ouvrage, consacré à la traduction.

Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'une grande philosophie du langage qui rendrait compte des multiples fonctions du signifier humain et de leurs relations mutuelles. Comment le langage est-il capable d'usages aussi divers que la mathématique et le mythe, la physique et l'art? [...] Nous sommes précisément ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain [...]. En attendant ce philosophe du langage intégral, peut-être est-il possible d'explorer quelques articulations maîtresses entre les disciplines ayant affaire au langage⁶.

Reprenons les idées principales de ce texte: a) il nous faut, aujourd'hui, rendre compte des formes disparates du «signifier humain»; b) il nous faut, plus encore, fonder la capacité de ces multiples formes à se référer à une même réalité; c) nous manquons encore, pour ce faire, d'une «grande philosophie du langage»; d) il nous reste cependant, à défaut d'une telle philosophie, à jeter des ponts entre les disciplines qui ou bien ont le langage pour objet, ou bien tirent de lui leur substance. On pourrait dire encore, en généralisant cette conclusion, qu'il nous reste, en explorant toutes les ressources du langage, à faire dialoguer ses différentes expressions, dans la mesure où elles correspondent à différentes interprétations du réel. Dans *Le Conflit des interprétations*, publié quelques années après *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ricœur assume explicitement cette tâche; et il ne la perdra plus jamais de vue.

La raison finie

Le langage donc, le langage en tant principalement que dialogue. Pourquoi cette importance du dialogue? Pour deux raisons, semble-t-il: la transcendance du sens et la finitude de la raison. Ils constituent ensemble la condition — que l'on peut dire une fois encore irrécusable — de la vie et de la pensée qui sont les nôtres. Dans cette perspective, le choix fait par Ricœur d'une philosophie herméneutique a lui-même valeur d'engagement: il manifeste sa volonté de prendre part aux discussions relatives à la crise de la raison et à la fin de la philosophie. Son herméneutique est à la fois, en effet, renoncement et aspiration au sens: renoncement à tout expliquer et à tout comprendre, mais aspiration à expliquer et à comprendre ce qui peut l'être autant qu'il est possible. Or cette aspiration est aspiration aussi à une universalité ouverte et en débat. L'herméneutique — théorie autant que pratique de l'interprétation — ne pourrait pas être élevée à la dignité d'une philosophie, si elle perdait de vue la destination de la raison et cessait de viser l'universel.

6. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 13-14.

Aussi Ricœur n'a-t-il eu de cesse de la présenter comme une discipline rationnelle. Non qu'il n'oppose la modestie du philosophe interprète à l'ambition totalisante du philosophe spéculatif : entre l'herméneutique et le savoir absolu, il faut choisir. Mais le choix n'est pas entre l'irrationnel et le rationnel : il est entre deux types de rationalité. Il y a, d'une part, une raison toute-puissante, d'avance accordée à une réalité présumée intégralement intelligible, et, d'autre part, une raison finie, confrontée à une réalité qui la dépasse et demeure ainsi très largement énigmatique. Dans *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur exprime avec une grande lucidité ce rapport entre la surabondance du réel et les limites de la raison :

Je ne peux pas faire le bilan de l'être dans lequel je suis situé. Le monde, c'est là où je suis venu en naissant [...]. Je ne *sais* pas le tout, je *suis* dans le tout⁷.

Il n'en tire cependant aucun motif de plainte. C'est à ce moment de sa réflexion, au contraire, qu'il en appelle au « consentement ». Consentir, c'est dire oui à l'existence — c'est donc assumer l'irrécusable de notre être dans le monde. C'est, pour la raison elle-même, reconnaître sa finitude, sans renoncer pour autant à donner sens au monde. La finitude consiste alors dans le fait de ne rien commencer absolument. Dans l'ordre de la pensée comme dans celui de l'existence, commencer signifie seulement, pour nous, continuer. Aussi ne saurions-nous nous poser nous-mêmes comme l'origine ou le maître du sens. Pour penser, comme pour exister, il faut accepter son appartenance à un monde déjà donné. Cette appartenance fait de toute interprétation un compromis. Elle explique pourquoi nous devons, lorsque nous élaborons une interprétation, partir de préjugés qui, certes, la limitent, mais en même temps lui servent de points d'appui.

Il me semble que cet aspect de la philosophie ricœurienne manifeste, lui aussi, la place qu'y tient le dialogue. Car il s'ensuit que, pour une grande part, la pensée rationnelle est l'explicitation des préjugés qui en constituent le point de départ. Ricœur n'a cessé d'affirmer l'impossibilité d'une philosophie pure, c'est-à-dire d'une philosophie sans présupposition, et d'en tirer toutes les conséquences pour son contenu comme pour sa méthode. J'en donnerai trois exemples.

Formes et vertus du dialogue

Le premier concerne la relation que la philosophie entretient avec ce qui n'est pas elle. On lit ainsi dans *Finitude et culpabilité* :

la philosophie ne commence rien absolument : portée par la non-philosophie, elle vit de la substance de ce qui a déjà été compris et réfléchi ; mais si la philosophie

7. *Philosophie de la volonté I*, Paris, Aubier, 1950, p. 443.

n'est pas quant aux sources un commencement radical, elle ne peut l'être quant à la méthode⁸.

Les travaux de Ricœur sur l'innovation sémantique, dans les années 1970 et 1980, expriment le même point de vue. Dans la dernière étude de *La Métaphore vive*, ainsi, il écrit encore :

nul discours ne peut se prétendre libre de présuppositions, pour la raison simple que le travail de pensée par lequel on thématise une région du pensable met en jeu des concepts opératoires qui ne peuvent, dans le même temps, être thématisés⁹.

Le deuxième exemple concerne une situation que Ricœur a vécue douloureusement, dans la mesure où elle a souvent servi à jeter le soupçon sur son travail de philosophe ; je veux parler de la situation créée par sa foi chrétienne. Deux textes expriment cette difficulté. Le premier est un entretien accordé en 1983 à C. Bouchindhomme et publié la même année par *Le Nouvel Observateur* :

Vous êtes à la fois philosophe et chrétien... — C'est quand même inouï. S'étonne-t-on jamais qu'un philosophe soit athée ! Je ne vois pas pourquoi je serais disqualifié à cause d'une « motivation », si l'on admet par ailleurs que l'athéisme de Sartre est inséparable de sa pensée.

Le deuxième texte est une réponse au même Bouchindhomme, qui avait reçu pour l'occasion le renfort de R. Rochlitz, dans un ouvrage critique entièrement consacré à *Temps et récit*, dont les trois volumes avaient été publiés peu auparavant :

Bouchindhomme me demande : « comment, sur un postulat qui ne peut relever que de la foi, pouvez-vous espérer convaincre par l'argumentation ? » Eh bien, j'espère convaincre les philosophes par l'argument au plan des présupposés déclarés de mon anthropologie. Quant à la foi dans le Dieu de la Bible, je la crois communicable, mais par d'autres moyens que l'argumentation [...]. Le *logos* de la Croix se donne lui aussi à comprendre, mais avec ses ressources propres [...]. Je suis triste d'entendre que le *logos* de la Croix expose ceux qui le professent au *non-dialogue*. Les penseurs de la modernité ne peuvent-ils entendre que leur propre discours, au reste non consensuel¹⁰ ?

Je voudrais citer enfin — troisième exemple — le texte où Ricœur engage la philosophie à dialoguer avec l'histoire de la philosophie elle-même :

Partir d'un symbolisme déjà là, [c]'est la contingence des cultures introduites dans le discours. De plus, je ne les connais pas tous, mon champ d'investigation est orienté et, parce qu'il est orienté, il est limité. Par quoi est-il orienté ? Non seulement par ma situation propre dans l'univers des symboles mais paradoxalement par l'origine

8. *Philosophie de la volonté 2*, Paris, Aubier, 1960, p. 24.

9. *La Métaphore vive*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 323.

10. *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 212.

historique, géographique, culturelle de la question philosophique elle-même. Notre philosophie est grecque de naissance. Son intention et sa prétention à l'universalité sont situées; la philosophie ne parle pas de nulle part mais du fond de la mémoire grecque, d'où s'élève la question *ti to on?*: qu'est-ce que l'être? Cette question, qui d'abord sonne grec, englobe toutes les questions ultérieures, y compris celles de l'existence et de la raison, y compris par conséquent celles de la finitude et de la faute¹¹.

Que conclure de ces trois exemples? Selon moi, deux choses: la reconnaissance, d'abord, d'un fait irréductible, celui de la contingence de notre pensée, de son enracinement dans une culture et dans une histoire; j'ai parlé plus haut dans le même sens de la finitude de la raison; la réaffirmation, ensuite, de la confiance dans la raison, et avant tout dans la forme du dialogue. On l'a dit: la philosophie ne commence pas de soi; il lui faut s'accepter à la fois comme autonome et comme dépendante. Elle doit, autrement dit, pour accomplir sa tâche, penser le lien qui l'unit au non-philosophique — sans renoncer pourtant à ce qui la distingue des autres formes du savoir et de l'expérience: le travail du concept et la règle du meilleur argument. Le dialogue n'est pas le mélange: il suppose les frontières qui séparent les différents savoirs et en délimitent le champ. Mais il oblige à reconnaître en même temps l'incomplétude de chacun d'eux. Suscité par la raison qui explore les divers chemins propres à lui ouvrir la compréhension du réel, il en traduit donc à la fois la force et la faiblesse.

Car, Ricœur l'a montré, le champ de cette compréhension est lui-même brisé; le conflit des interprétations est le destin naturel de la raison herméneutique. Aussi l'unité du vrai reste-t-elle pour celle-ci un horizon. Dans le dernier texte cité, il en tire les conséquences pour le statut de la philosophie elle-même: l'exercice de la pensée n'est jamais entièrement pur; nous pensons et parlons dans un monde qui nous préexiste et où nous sommes nous-mêmes situés. Non qu'il s'abandonne ainsi à un relativisme que, tout au contraire, il n'a cessé de combattre. Dire que le champ herméneutique est par nature brisé et que l'on ne peut éviter, pour cette raison, le conflit des interprétations, c'est rappeler seulement, après Kant, que toute pensée finie a un *Standpunkt*, un point de vue sur les choses, du fait, justement, de son ancrage existentiel, par quoi elle se montre une pensée seulement humaine.

L'espérance du vrai

Que peut signifier cependant, dans ces conditions, l'unité du vrai? Comment chercher l'universel possible?

11. *Philosophie de la volonté 2, op. cit.*, p. 26.

Nous pouvons n'y voir qu'une idée-limite, à la manière kantienne. Mais nous pouvons aussi l'espérer comme quelque chose qui vaut par soi. L'espérance est le régime propre de la pensée qui affirme l'unité du vrai et celle, par conséquent, de l'expérience humaine¹². Dans *Histoire et vérité*, Ricœur ose un rapprochement entre l'épistémologie et l'eschatologie et étend dans ce sens le champ de l'espérance. Après avoir défini celle-ci comme « un sentiment régulateur capable de purifier le scepticisme historisant », et sans taire son origine religieuse et plus précisément chrétienne, il écrit, pour justifier cette extension :

mais si la prédication chrétienne réfère l'espérance à un *eschaton* qui juge et accomplit l'histoire sans lui appartenir, cette espérance d'intention eschatologique a son impact dans la réflexion philosophique sous la forme d'un sentiment rationnel présent ; je reçois les « arrhes de l'espérance » quand je perçois de manière fugitive la consonance des multiples systèmes philosophiques pourtant irréductibles à un unique discours cohérent¹³.

Je retiendrai de ce texte deux idées fondamentales : a) l'espérance n'est pas un savoir ; elle concerne, comme l'écrit Ricœur, un *eschaton* qui n'appartient pas à l'histoire ; c'est dire que nous ne réaliserons jamais l'unité du vrai, sinon dans une dialectique dont la synthèse est indéfiniment différée ; b) l'espérance est la part cachée du savoir : nous ne pouvons pas tout voir clairement ; nous pouvons seulement interpréter et, la pluralité des interprétations étant donnée, rendre fécondes leurs divergences en nous laissant guider par le sentiment qui nous permet de deviner fugitivement leur « consonance ».

Que conclure cependant de cet « impact » de l'espérance sur la réflexion philosophique ? Quel rôle joue-t-elle plus précisément pour cette dernière ? D'une part, elle préserve dans toute leur force les exigences de la raison confrontée aux interprétations même les plus disparates. D'autre part, elle rappelle à celle-ci son impuissance à construire le système total du savoir et l'invite ainsi à une critique et une ascèse.

Cette incursion de l'espérance dans le champ philosophique rend nécessaire un nouveau dialogue : le dialogue de la philosophie et de la religion. Mais, si un tel dialogue est possible, il ne peut impliquer aucune confusion, aucun mélange. La philosophie est agnostique et doit le rester sous peine de n'être plus elle-même.

Ainsi, sur ce plan encore, nous devons nous résoudre à ce que tout le savoir dont nous sommes capables reste éloigné de la synthèse qui permettrait à ce savoir de ne laisser rien en dehors de lui. Il faudrait d'ailleurs, pour cela, qu'il englobe l'injonction même à laquelle il répond et dont Ricœur pense qu'elle a sa source dans un « Autre » :

12. C'est elle qui fonde, sur un autre plan, la définition ricœurienne de l'homme comme « la joie du oui dans la tristesse du fini ».

13. *Op. cit.*, p. 11.

Peut-être le philosophe, en tant que philosophe, doit-il avouer qu'il ne *sait* pas et ne *peut* pas dire si cet Autre, source de l'injonction, est un autrui que je puisse envisager ou qui puisse me dévisager, ou mes ancêtres dont il n'y a point représentation, tant ma dette à leur égard est constitutive de moi-même, ou Dieu — Dieu vivant, Dieu absent — ou une place vide. Sur cette aporie de l'Autre, le discours philosophique s'arrête¹⁴.

14. *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 409.

sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent

paul ricœur
la pensée en dialogue

Quel philosophe pourrait affirmer, sans risquer d'être aussitôt contredit : « mon travail est une sorte de grande conversation avec ceux qui pensent autrement que moi » ? Cette affirmation pourtant, sous la plume de Paul Ricœur, ne surprend guère ; elle rejoint sa conviction, maintes fois exprimée, que l'autre est le plus court chemin entre soi et soi. Cette conviction était aussi pour lui une règle de méthode. Aussi aura-t-il été pour ses élèves et ses lecteurs bien plus qu'un maître. Qu'est-ce qu'un maître qui en nomme cent autres qui le valent et dont il s'efforce seulement d'accorder les voix discordantes ?

Leçon éthique – mais autant leçon politique : dans le texte, peu connu, placé en tête de cet ouvrage, elle entraîne le rejet d'une conception paresseuse de la tolérance et le refus d'un consensus qui purgerait tous les différends. Le dialogue, certes, est le contraire de la violence, mais il n'est pas le contraire du conflit. Il entend non supprimer les désaccords mais régler ceux qui peuvent l'être. Il y a, de ce point de vue, des « désaccords raisonnables » : des conflits productifs. L'erreur serait de leur opposer la compétence muette de l'expert ou la rationalité supérieure de la science et de la technique.

L'élargissement progressif du champ du dialogue apparaît alors comme une tâche non seulement pour la pensée mais encore pour l'action et pour la vie. Tâche infinie ? C'est ce qu'implique la notion de « médiation imparfaite », qui accompagne comme son ombre la réflexion de Ricœur depuis ses premiers travaux sur la philosophie de l'existence jusqu'à ses contributions à la philosophie politique et la philosophie du droit, en passant par sa longue exploration de notre condition historique et langagière. Nul doute qu'elle ne marque, dans ces trois sphères, les limites du dialogue. Mais ces limites mêmes sont une invitation à en renouveler continuellement les formes et à en redessiner inlassablement les perspectives.

Jérôme Porée est professeur de philosophie à l'université Rennes 1.

Gilbert Vincent est professeur émérite de philosophie à l'université de Strasbourg.

philosophica

En couverture : Dialogue, œuvre de Clément Porée.

ISBN 978-2-7535-1002-9

20 €



9 782753 510029

www.pur-editions.fr

