

« Paul Ricœur ou la confrontation des héritages »

Entretien réalisé par Philippe Cournarie, Jean Greisch et Guillaume Tabard en 1992, à l'occasion de la sortie de *Lectures I : autour du politique*.

Entretien publié dans : France catholique, n°2338-17 janvier 1992

- *Paul Ricœur, quel fut votre parcours ?*

Un parcours classique et ordinaire du point de vue professionnel. Étudiant en philosophie à Rennes, j'ai passé mon agrégation relativement jeune avant d'être professeur de lycée pendant cinq ans. Durant les années de guerre et de captivité, j'ai achevé une thèse de doctorat, intitulée *Le volontaire et l'involontaire*, ainsi qu'une traduction de Husserl. C'est à partir de ce moment que j'ai entamé une carrière universitaire : j'ai enseigné l'histoire de la philosophie pendant une dizaine d'années à l'université de Strasbourg, puis la philosophie générale à la Sorbonne jusqu'à ce que je choisisse d'aller à Nanterre, en 1967, où j'ai connu des événements mouvementés. J'ai terminé ma carrière à Nanterre en enseignant parallèlement aux États-Unis : j'ai été titulaire de la chaire de philosophie théologique de l'université de Chicago, autrefois détenue par Paul Tillich.

- *Qu'a représenté votre expérience à l'université de Nanterre ?*

J'ai choisi d'aller à Nanterre parce que je sentais monter la crise de l'Université. J'avais dirigé la rédaction d'un numéro de la revue *Esprit* baptisé "Faire l'université". J'y avais prévu un certain nombre d'événements qui se sont produits. J'ai donc été à Nanterre dans l'espoir d'y faire ce qu'on ne pouvait pas faire à la Sorbonne. J'avais en fait sous-estimé la rigidité du système et surestimé la capacité d'innovation de cette jeune université, trop neuve et trop fragile, perdue dans les bidonvilles. Ce que je voyais comme un lieu de rénovation était aussi à cette époque le maillon faible de l'institution.

J'ai été élu doyen (fonction que je n'ai acceptée que pour des raisons civiques), ce qui m'a fait traverser des événements pénibles pour l'institution et pour moi-même. Mes buts n'étant pas atteints, j'ai démissionné et j'ai enseigné pendant trois ans à l'université catholique de Louvain. Je suis ensuite revenu à Nanterre, où j'ai terminé ma carrière. Contrairement à ce qu'une légende veut faire croire, je ne suis pas parti aux États-Unis par dépit de mon expérience à Nanterre, puisque j'allais là-bas depuis plus de dix ans.

- *La revue Esprit, que vous citez, a joué un rôle important dans votre démarche ; lequel ?*

Elle a joué un rôle à la fois permanent et intermittent. Étudiant, j'ai eu la chance d'entendre Emmanuel Mounier, fondateur de la revue, à Rennes, en 1932. J'avais été fasciné par l'homme, la manière qu'il avait de lier le spirituel et le temporel (c'est le vocabulaire qu'on utilisait à l'époque), la conviction et l'engagement. Je l'ai retrouvé après la guerre. C'est à ce moment que j'ai joué un rôle plus actif dans le groupe philosophique de la revue, jusqu'à la mort prématurée de Mounier, en 1950. J'ai ensuite suivi avec beaucoup d'affection et d'attention, je dirais même de connivence, les directeurs successifs, Jean-Marie Domenach, Paul Thibaud et, aujourd'hui, Olivier Mongin, qui fut

mon étudiant à Nanterre.

- On est étonné, à la lecture de vos ouvrages, des innombrables références bibliographiques. N'êtes-vous pas avant tout un grand lecteur ?

Trois raisons expliquent ces nombreuses références :

- D'abord, j'ai toujours tenu au lien entre la philosophie et les sciences humaines. Lorsque la philosophie ne se parle qu'à elle-même, elle est réduite à se poser des questions du style : la philosophie est-elle morte ? Les grands philosophes ont toujours eu à s'affronter à un vis-à-vis : Platon avec les géomètres, Descartes avec l'algèbre, Kant avec la physique newtonienne ou Bergson avec la biologie. Le philosophe n'est donc pas simplement l'homme d'une tradition livresque, mais le vis-à-vis des sciences. Je me suis donc intéressé à la psychanalyse, la linguistique, l'histoire, l'ethnologie....

- Deuxième raison : les aléas de ma carrière m'ont conduit à fréquenter à la fois le monde germanique et le monde anglo-saxon. Ainsi, mes derniers travaux, *Temps et récit*, *Soi-même comme un autre*, sont marqués par le type d'enseignement qui se pratique, aux États-Unis ; moins magistral que chez nous, il se caractérise par une sorte d'exploration bibliographique avec les étudiants.

- Enfin, j'ai toujours été amené à chercher des médiations entre des positions adverses, ce qui, là encore, démultiplie le nombre d'ouvrages à lire. J'ai été marqué par exemple par Gabriel Marcel et Husserl, deux penseurs très différents par leur structure intellectuelle.

- Y-a-t-il des œuvres majeures que vous n'avez pas encore lues ?

Bien sûr. La culture d'un universitaire français passe complètement à côté du Moyen Âge, ce qui n'est pas le cas dans le monde anglo-saxon. Il est entendu, chez nous, que l'on s'arrête à Plotin pour l'Antiquité et que l'on recommence avec Descartes, comme si l'on avait superposé la rupture politique de la Révolution française à une rupture culturelle entre le Moyen Âge et la pensée laïque, rationaliste. J'ai lu un peu Albert le Grand ou saint Thomas d'Aquin, mais ils n'occupent pas dans ma formation la place qu'ils méritent.

- Vous montrez dans vos écrits comment la lecture d'un philosophe peut enrichir celle d'un autre. Y en a-t-il que vous n'avez pas réussi à intégrer à votre méthode ?

Je ne parlerai pas d'intégration. Ma méthode, pour employer votre expression, a pour but de rendre un auteur plus résistant qu'à la première lecture, d'arriver à un niveau critique digne de sa plus grande force. C'est une règle de probité intellectuelle de ne pas prendre un auteur sur ses points faibles mais sur ses points forts. J'apprécie par exemple la manière qu'avait Guérault de rendre un auteur quasiment invulnérable, presque irréfutable. Je n'ai donc pas à intégrer les auteurs que je lis, mais à leur rendre justice pour trouver ma voie et construire mon réseau conceptuel. Il reste que certains n'entrent pas dans ma propre problématique mais, de même qu'on n'a pas un nombre infini d'amis, on est confronté à un nombre de textes nécessairement limité. Même si vous trouvez impressionnantes les bibliographies que je cite, c'est très peu, comparé à l'immensité du savoir et de la pensée philosophique.

- *Trois philosophes vous ont particulièrement marqué : Gabriel Marcel, Husserl et Karl Jaspers. Que vous ont-ils apporté ?*

Ils représentent en effet la première couche de ma formation philosophique. De Gabriel Marcel, je tiens la manière d'aborder les problèmes philosophiques à partir d'exemples vivants qui théâtralise en quelque sorte les situations concrètes. Ça n'est pas un hasard si Gabriel Marcel est aussi un auteur de théâtre. Dans une pièce, les personnages ont leurs raisons dont l'auteur rend compte sans exercer de jugement sur eux. J'ai aussi appris de lui que le désespoir est toujours à notre porte, que c'est toujours un mouvement à contresens que d'espérer malgré tout. A cet égard, je dirai que Gabriel Marcel est un penseur tragique.

De son côté, Husserl est l'auteur d'une philosophie du sens. La méthode de réduction qu'il préconise apparaît comme le contraire de l'incarnation marcellienne. Elle n'est pourtant pas une façon de se détourner de l'expérience, mais d'en atteindre les noyaux significatifs, c'est-à-dire ce qui peut être recueilli dans le langage sous forme de signification. Il y a ainsi de la signification au-delà de ce qui peut être logicisé sous une forme déductive ou expérimentale. La logique constitue un îlot interne au monde de la signification.

J'ai été conduit enfin à Karl Jaspers par Gabriel Marcel qui a souligné deux aspects fondamentaux de sa pensée : d'une part, le fait que la condition humaine s'éprouve au contact de situations indépassables, constitutives de l'être homme (la solitude, la souffrance, l'échec, la faute, la mort) et, d'autre part, la notion d'existence comme étant structurée par le rapport entre trois éléments : la liberté, la situation et l'altérité. C'est chez Jaspers que j'ai rencontré le problème de l'intersubjectivité comme constitutive de la personnalité. Le rapport à l'autre est ensuite devenu un terme classique de la philosophie contemporaine, que l'on retrouve magnifié chez Emmanuel Levinas.

- *Venons-en aux thèmes que vous avez vous même développés. Parmi eux, la fonction narrative et l'expérience temporelle ont une place particulière. Comment articulez-vous ces deux thèmes l'un par rapport à l'autre ?*

Il faut partir de mon travail sur *La symbolique du mal*, qui a suivi celui sur *La philosophie de la volonté*, centré sur la découverte que l'expérience humaine du mal se raconte dans des grands récits fondateurs, que l'on appelle des mythes. Je me suis exercé à une typologie des mythes qui ont structuré la mémoire et me suis donc intéressé à la tragédie grecque et aux grands mythes mésopotamiens. La force de ces mythes est qu'avant de me raconter moi-même dans mon caractère daté, concret, je suis adossé à des grandes figures narratives ou fondatrices. Il en va de même avec les prophètes bibliques.

C'est tout à fait fondamental que ce soit en racontant des histoires que l'on se rende compte de ce qui a surgi dans l'expérience humaine comme étant inscrutable par la voie réflexive. Je m'appuie là sur les réflexions de Kant sur la religion : il y a quelque chose de l'expérience humaine du mal qui résiste à l'explication et même à la compréhension et que l'on ne peut appréhender que par la métaphore et le récit.

Vous me posez également la question du rapport au temps, qui a toujours été pour moi un problème central. Je me souviens avoir fait des cours sur le temps chez Florin, saint Augustin, Aristote ou Kant. Je ne l'ai abordé avec des ressources propres, c'est-à-dire autrement qu'en historien de la philosophie, que lorsque j'ai réalisé cette conjonction entre la forme narrative du langage et l'expérience du temps. Ces deux questions sont en général traitées par des auteurs différents : les physiciens, les biologistes ou, pour la philosophie, des phénoménologues comme Husserl ou Heidegger, pour la question du temps ; les historiens ou les critiques littéraires pour celle

du récit. Certains romans m'ont paru particulièrement suggestifs parce qu'ils ont le temps pour héros. C'est pourquoi je me suis intéressé à Proust, Virginia Woolf et Thomas Mann.

Cette jonction entre le narratif des historiens, celui des romanciers et la phénoménologie du temps, jonction qui a permis cette réflexion des structures narratives dans les structures du temps est sans doute mon travail le plus créateur.

- Vous êtes mondialement reconnu comme un des principaux représentants de la philosophie herméneutique contemporaine. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ce qu'est l'herméneutique et comment s'est effectuée la découverte de ce problème.

Pour expliquer le mot herméneutique, il suffit de le retraduire du grec au français. Il s'agit simplement du problème de l'interprétation. Faisons un bref rappel historique. L'herméneutique est née d'une réflexion de second degré sur l'interprétation directe des textes. Ce sont les textes bibliques qui ont, les premiers, occasionné ce travail. L'herméneutique, en s'interrogeant sur les règles de lecture, est en quelque sorte une exégèse de deuxième degré. Quand on parle de la signification d'un texte, il s'agit d'une signification pour quelqu'un de précis, ce qui suppose une implication personnelle dans l'interprétation. Là où il y a signification, il y a possibilité de plusieurs interprétations. Le domaine biblique est remarquable à cet égard. L'admirable liberté herméneutique de l'Église primitive est d'avoir gardé quatre évangiles, dont on ne peut pas faire un seul, pour rendre compte du rapport du Jésus de l'histoire au Christ de la foi. Ces quatre lectures se superposent tout en restant très distinctes. C'est particulièrement vrai pour l'évangile de saint Jean. On pourrait dire la même chose de l'Ancien Testament que l'on peut voir comme la relecture d'un événement fondateur : l'Exode ; en outre chaque alliance est la réinterprétation d'une alliance précédente, jusqu'à l'attente d'une nouvelle alliance annoncée par Jérémie ou Ezéchiel. Tous ces exemples pour montrer que l'interprétation n'est pas une invention des modernes mais est constitutive du travail des textes sur eux-mêmes. A sa manière, saint Paul a proposé une première herméneutique en voyant dans les personnages de l'Ancien Testament une préfiguration de ceux du Nouveau Testament. A l'autre extrémité de cette grande tradition chrétienne, on doit citer les travaux du père de Lubac sur ce qui est désigné comme les quatre sens de l'Écriture.

Avec Kant, l'herméneutique a pris un tour plus critique mais le rapport entre exégèse biblique et herméneutique a constitué l'un des piliers de l'herméneutique moderne, parallèlement à la grande philologie, principalement allemande, sur les textes classiques de l'antiquité grecque et romaine. Sur ces deux grands domaines de l'exégèse biblique et de la philologie classique, se sont greffés d'autres domaines, grâce aux sciences sociales et humaines. Le champ humain, et principalement ce qui relève de l'action, est un des milieux privilégiés de l'herméneutique, parce que l'action humaine a aussi des caractères de lisibilité, presque de textualité. A cela s'ajoute le domaine juridique puisque le droit ne vit que par les interprétations dans des situations nouvelles, ce qui donne lieu à la jurisprudence. La jurisprudence est aux lois ce que l'exégèse est aux textes sacrés ou profanes.

- Vous êtes entré dans l'herméneutique par la réflexion sur la symbolique du mal. On pouvait alors penser que cette herméneutique régionale déboucherait sur une théorie générale de l'interprétation. Pourquoi ne l'avez vous finalement pas élaborée ?

Je ne souffre pas du manque d'une herméneutique générale. Elle doit s'exercer chaque fois en situation. Il en existe cependant des fragments : je pense à ma conception du conflit des interprétations et à mon étude du rapport expliquer / comprendre ou j'ai essayé de construire le concept d'interprétation comme une articulation entre expliquer et comprendre. Une troisième

tentative d'herméneutique générale est marquée par la place très importante que je donne à la notion d'attestation. Ainsi, dans *Soi même comme un autre*, j'essaie de montrer que les structures fondamentales de l'agir humain (aux plans verbal, pratique, moral ou politique) ne peuvent pas prouver que je suis cet être capable de décisions et d'initiatives. Je ne peux donc que l'attester.

Mais je ne m'attendais pas à ce que vous me caractérisiez dans le champ philosophique par l'herméneutique, qui est d'ordre méthodologique. Ma démarche peut être mieux caractérisée dans l'ordre thématique parce qu'en constitue la ligne directrice la préoccupation de l'agir humain. Je me suis d'abord intéressé à la structuration de l'agir humain sur le plan du volontaire et de l'involontaire, puis au désir dans ses structures inconscientes, puis au rapport entre le narratif et le temporel...

- Un des points sur lequel vous refusez une théorie générale de l'interprétation, c'est le lien entre herméneutique philosophique et herméneutique théologique. Comment concevez-vous ce rapport complexe d'inclusion mutuelle entre ces deux disciplines ?

Deux de mes essais répondent à cette question : *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* et *Exégèse et herméneutique*. L'exégèse biblique a recours aux règles générales d'interprétation en les incluant à son propre organum et, inversement, les textes fondateurs de la foi chrétienne sont des textes parmi d'autres. La philosophie inclut alors le religieux sous l'angle de la poéticité. Mais je ne suis pas pressé de fusionner les deux régimes ; je tiens beaucoup à l'autonomie de la réflexion philosophique - c'est après tout une thèse thomiste - ainsi qu'à la spécificité de la prédication chrétienne, je me sens très proche de Stanislas Breton qui, comme philosophe, va à l'un, et, comme homme de foi, médite sur la *kénose*, le dépouillement du Fils que nous décrit saint Paul dans l'hymne aux Philippiens. Je ne dirai jamais, disait Breton, que le dépassement de l'être par l'un chez Plotin est supérieur à l'anéantissement du Fils. Il y a donc une sorte d'irrigation mutuelle au niveau de la motivation profonde plutôt qu'à celui de la cohérence méthodique. De ce point de vue, j'accepte de gérer une certaine schizophrénie. C'est à l'homme intérieur et privé d'opérer la transition dans le colloque avec lui-même.

- Nombre de vos ouvrages nous ramènent à la question de l'éthique. N'assiste-t-on pas à une surenchère verbale autour de ce mot et ne risque-t-on pas de faire de l'éthique une morale pour initiés ?

On aurait tort d'avoir honte de parler d'éthique. Aristote et Spinoza ont ainsi intitulé deux de leurs ouvrages majeurs. Kant parlait plus volontiers de morale. Mais n'oublions pas qu'éthique et morale ont la même signification, le premier venant du grec et le second du latin. Pour ma part, je réserve le mot éthique à ce qu'il y a de plus fondamental dans la vie morale : le souhait de vivre bien, avec toutes les vertus qui entourent ce souhait : l'amitié, la justice. Le terme de morale désigne l'aspect normatif, avec ce que cela suppose comme interdits. C'est sans doute pour cela que parler de morale n'a pas bonne presse ; mais il faut absolument trouver un équilibre entre la motivation profonde - dans l'éthique - et la régulation nécessaire - dans la morale. Le rôle de la violence est essentiel pour comprendre ce passage de l'éthique à la morale. Au souhait de vivre bien doit répondre l'interdit qui en pose les limites : "tu ne tueras pas".

- Comment cette réflexion sur l'éthique, que vous faites remonter à Aristote, peut-elle éclairer nos exigences contemporaines ?

Le retour à l'éthique est légitimé par l'apparition de nouveaux champs d'intervention humaine. Nous sommes devenus responsables de secteurs entiers où nous ne voyions jusqu'alors que la main du hasard : la préservation de la nature, la biologie humaine et toutes les possibilités d'intervention sur le code génétique, l'équilibre économique mondial...

Par ailleurs, tous nos comportements traditionnels sont aujourd'hui soumis à la critique des mœurs. C'est une des caractéristiques de la culture occidentale que d'allier conviction et critique et de confronter de manière critique tous les héritages qui l'ont formée. C'est là une des grandes différences entre le christianisme et l'islam. L'islam n'a jamais intégré la critique interne alors que le christianisme a toujours été en face de son autre : les philosophes grecs, les Lumières, Nietzsche, le marxisme,... Nous avons été habitués à cette confrontation permanente entre le croire et le douter, entre l'engagement et la critique.

- On rejoint là ce que vous appelez l'attestation dans le domaine de l'agir et du jugement moral

C'est en effet le troisième volet que je développe dans *Soi même comme un autre*, les deux premiers étant ce que nous venons de dire sur l'éthique et sur la norme. Il porte sur le jugement moral en situation. Déjà Aristote faisait une distinction entre la justice, qui édicte les règles générales, et l'équité qui précise la règle dans une situation particulière et médite. L'équité est plus que la justice, soulignait-il. Ceci nous renvoie à la sagesse, car on est toujours entre l'innovation risquée et la confrontation au choix de tous les autres. On n'est jamais seul dans le jugement moral en situation et ce qui est important est de réussir à réunir une cellule de bon conseil. Ce à quoi nous sommes confrontés dans l'accompagnement des mourants. Quelle est alors la cellule de bon conseil : la famille, le corps médical, le malade lui-même ?

Ce sont ces cellules de bon conseil qui peuvent nous éclairer et nous guider pour énoncer des normes nouvelles. D'où l'importance de comités d'éthique où sont confrontés compétences et convictions différentes dans l'espoir de trouver la bonne résultante. Mais il est fondamental, notamment dans le cadre de ces comités, de ne heurter l'intolérable d'aucun. Il y a pour chaque communauté spirituelle des limites à ce que l'on ne peut dépasser. Nous devons donc toujours nous demander : quel est l'intolérable de l'autre ? C'est ce qui nous amènera à un point d'équilibre entre le respect du plus grand nombre de composantes de la société et le respect minimal pour l'intolérable de chaque famille. Cela ne veut pas dire que les normes sont relatives, mais qu'elles sont toujours en relation à une situation concrète et inédite.

Prenons l'exemple des grévistes de la faim. Nous devons satisfaire à deux obligations contraires : d'une part, porter secours à une personne en danger et, d'autre part, respecter la volonté ferme de quelqu'un. Selon les pays, la réponse est différente. J'ai été également amené à m'intéresser à des procès ayant à juger des cas d'excision de jeunes filles africaines. Ce qui, chez nous, s'apparente à une mutilation, est considéré, dans certains pays africains, comme un rite d'intégration. Nous sommes convaincus que ce qui touche à l'intégrité du corps relève de normes universelles, mais pour être reconnue, cette conviction doit accepter d'être confrontée à ce que d'autres cultures considèrent comme universel ; et ce dialogue n'est pas encore entamé. Ceci nous montre que les vrais problèmes moraux sont rarement les grands débats cornéliens entre le devoir et le vouloir ou le plaisir, mais entre différents devoirs. Autrement dit, nous avons rarement à choisir entre le noir et le blanc, mais le plus souvent entre différentes teintes de gris.

- Le langage n'est-il pas un point d'articulation entre l'éthique et le politique ?

Il ne faut ni sous-estimer le rôle du langage, car l'homme est un être parlant, quand il s'exprime mais aussi quand il agit, ni le surestimer, car il n'est finalement qu'un médium. Le langage est le niveau où des arguments se confrontent. Discuter, c'est soumettre son meilleur argument à la reconnaissance de l'autre. C'est tout l'enjeu de la démocratie dont la raison d'être est l'apprentissage de la discussion publique, la constitution d'une opinion publique en vue d'une meilleure décision.

Mais une éthique de la discussion ne peut pas être le tout de l'éthique. Certains philosophes considèrent aujourd'hui qu'il faut substituer l'argumentation à la convention. C'est oublier que la critique est un moment de mise à l'épreuve de quelque chose de vif qui n'est pas de l'ordre de la convention, mais de la conviction. Si nous mettons hors-jeu tout ce qui est convention, sur quoi va-t-on argumenter ? Si on laisse de côté tout héritage par rejet des conventions, la discussion tournera à vide sur elle-même. Or, elle a besoin de contenus vifs, de convictions bien pesées.

- Nous venons d'assister en Europe à l'écroulement d'une idéologie, et d'un système politique. Quelles réflexions cela vous inspire-t-il ?

Plutôt que d'écroulement, je parlerai de révolution car, comme lors de la Révolution française, il se passe quelque chose de nouveau chaque jour.

Pour comprendre ce qui se passe à l'Est, je rappellerai ce que me disaient les Tchèques. Leur souci n'était pas de savoir quel était le meilleur régime économique, mais d'abord de sortir de la peur et du mensonge. Ils traitaient le problème politique avant tout comme une question morale. Comme ils n'ont pas de solution de rechange sous la main, il leur faut du temps. Mais ne soyons pas méprisants à leur égard et rappelons nous que nous sommes sortis de la guerre il y a moins d'un demi-siècle. Pour nous limiter au théâtre européen, les Serbes et les Croates font ce que nous faisons encore il y a cinquante ans!

- Quel est le rôle du philosophe face à de tels événements politiques ?

Un rôle avant tout analytique, c'est-à-dire qu'il peut faire comprendre la nature du problème. Dans le cas de la Yougoslavie, nous sommes pris une fois encore entre deux obligations contraires : ne pas toucher aux frontières, garantie de l'équilibre et de la paix, et reconnaître l'autodétermination des peuples. Ce qui est difficile dans une telle situation, c'est de prévoir les événements suivants. Si nous reconnaissons la Croatie, allons-nous faire la guerre aux Serbes ? Il vaut mieux parfois une décision lente prise collectivement qu'une décision isolée et prise à la hâte.

- Quand on regarde l'Europe, le marxisme a eu une responsabilité immense et néfaste au cours de ce siècle. Les intellectuels n'ont-ils pas leur responsabilité dans son succès ?

Le passage par le marxisme est le grand problème de l'intelligentsia française. Ce qui m'a toujours frappé dans le marxisme léninisme, c'est son erreur politique, sa non reconnaissance de la spécificité du politique. Il est passé à côté de la grande histoire de l'Europe occidentale, qui n'est pas seulement celle de la bourgeoisie, mais aussi celle de la démocratie municipale à partir du modèle des cités italiennes ou hanséatiques) ; autrement dit, l'histoire d'une expérience de liberté qui ne se réduit pas aux catégories économiques. Le marxisme est sans doute faux sur le plan économique, mais la cause de tous les malheurs, c'est sa méprise sur le politique et le gouvernement des hommes.

- *Quels sont aujourd'hui les dangers contre lesquels nous devons nous prémunir ?*

Il y a trois aspects à prendre en compte. Nous devons d'une part nous placer dans un nouvel espace de choix qui n'est plus entre capitalisme ou socialisme, mais entre plusieurs capitalismes. Le livre de Michel Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, est très éclairant sur ce sujet, en particulier dans sa définition de ce qu'il appelle le capitalisme rhénan, synthèse de l'enseignement des encycliques sociales et du socialisme non marxiste et de culture germanique. Nous devons ensuite placer la cité marchande par rapport aux autres modes d'allégeance à des cités, non basés sur des biens marchands. Autrement dit, il ne s'agit pas de lutter contre le capitalisme sur le plan marchand, mais de savoir ce qui n'est pas marchand. On retrouve là les problèmes éthiques dont nous parlions tout à l'heure quand on cherche à définir ce que l'on ne peut définir en termes d'achat ou de vente : l'éducation, la santé, la citoyenneté... L'Europe est le creuset de cette expérience, le lieu de confrontation des variantes du-capitalisme. Enfin, troisième aspect à considérer, le retard de l'Europe culturelle sur l'Europe politique et, a fortiori, économique. Nous devons croiser nos mémoires et faire du pardon une catégorie politique fondamentale et fondatrice. C'est un travail spirituel que d'échanger des mémoires blessées. Nous devons saluer la démarche d'un Vaclav Havel demandant pardon aux Allemands pour l'expulsion de trois millions de Sudètes en 1945 ou d'un Willy Brandt se rendant en Pologne. Ce sont des gestes symboliques, non au sens figuratif du terme, mais au sens où ils posent des significations majeures et créent une nouvelle situation qui dénoue un blocage ancien.

C'est une de nos grandes difficultés aujourd'hui : comment ne pas oublier ? mais en même temps, comment ne pas être encombré par le souvenir ? comment lutter à la fois contre l'oubli et contre la dette ? La dette étant ce qu'il y a de stérilisant dans l'excès de mémoire. Trop se souvenir, c'est mal se souvenir. C'est le problème auquel nous sommes confrontés avec la Shoah : nous ne devons pas oublier, mais nous ne devons pas dire que l'on ne peut plus penser après elle.

- Vous avez parlé de pardon en morale politique. Or, le pardon est aussi, et peut-être avant tout une notion religieuse. Compte tenu de votre appartenance et de votre attachement au christianisme réformé, on aurait envie de demander au philosophe que vous êtes : le philosophique et le religieux sont-ils deux ordres de réflexion autonomes ?

Je distinguerai trois niveaux dans la sphère du religieux :

. Un niveau de proximité : celui de la vie paroissiale qui a son histoire et ses limites. Dans le cas du protestantisme français, son histoire a incontestablement conduit à une réduction de son expression liturgique

. Un niveau de travail exégétique et théologique pour lequel les frontières entre Eglises n'ont que peu d'intérêt. C'est pourquoi je ne m'intéresse que marginalement à l'œcuménisme institutionnel. Le christianisme est, à mon sens, destiné à la pluralité avec le souci de se reconnaître et d'exercer la plus forte convivialité possible. Je souhaiterais pour ma part que l'on aille jusqu'à l'hospitalité eucharistique.

. Un niveau spéculatif enfin, celui de l'articulation du discours, transfrontière lui aussi (Urs von Balthasar n'appartient-il qu'à la sphère catholique et Karl Barth qu'à la sphère protestante ? pour citer deux exemples célèbres). C'est là que se posent les problèmes d'englobement mutuel du philosophique et du théologique. Mais le théologique n'est pas tout l'ecclésial car l'ecclésial concerne un niveau de vie et de convivialité plus proche.

- *Certains font pourtant le reproche aux philosophes qui adhèrent à une foi d'être incapables de dialogue.*

C'est stupéfiant ! Avec qui dialoguerait-on si on n'avait pas en face des gens différents de soi? Par ricochet, cela voudrait dire que ceux qui n'ont pas de foi religieuse seraient dénués de convictions. Je crois à la nécessité d'entrecroiser des héritages hétérogènes. C'est le destin de l'Europe occidentale.

- *L'indépendance de la philosophie par rapport à la théologie, un rapport très fort au texte, votre méfiance à l'égard de toute théodicée, ne sont-ils pas des signes de votre attachement au christianisme réformé ?*

Je ne suis pas le mieux placé pour répondre à cette question. Je ne cache pas mes dettes théologiques. J'ai été marqué pendant toute une époque par Karl Barth. Ça a d'ailleurs été une grande période de conflit intérieur car j'ai découvert en même temps *Les deux sources de la morale et de la religion* de Bergson et le *Commentaire de l'Épître aux Romains* par Karl Barth. Je voyais d'un côté que la démarche de la foi obéissait à des règles intérieures de justification qui ne doivent rien à la philosophie et doivent être le plus pur de toute argumentation philosophique. Et de l'autre, je voyais que la philosophie avait un déploiement religieux. C'est peut-être mon conflit originel.

- *Vous fréquentez les exégètes plus que les théologiens. C'est rare pour un philosophe !*

Je trouve trop de moi-même et de la philosophie chez les théologiens. Il y a quelque chose de plus brut chez l'exégète qui se frotte au caractère rocailleux des textes. J'ai passé du temps sur les récits de création. L'exégète me semble respecter mieux que le théologien ce qu'il y a de provocant dans le texte biblique ; il doit rendre compte des aspérités même du texte alors que le théologien aura tendance à spiritualiser ou à intégrer ce que dit le texte dans un synthèse bien faite. La théologie a ses responsabilités propres, son type propre d'argumentation du discours. Karl Barth la définissait comme une critique de la prédication.

- *Accepteriez-vous, comme l'a fait Gabriel Marcel, le titre de philosophe chrétien ?*

Les caractérisations ne m'intéressent pas. Pour la petite histoire, le dernier titre que Gabriel Marcel ait accepté est celui de néosocratique. C'est au fond assez juste si l'on se souvient que Socrate disait : une vie qui n'est pas examinée n'est pas digne d'être appelée vie. Cet examen de la vie est à la fois la tâche du philosophe et celle du croyant.

En tant que croyant, je souhaite que le protestantisme tienne sa place de confession minoritaire qui n'a plus accès aux sources de pouvoir et qui n'a plus que la force de conviction de la Parole, en espérant qu'il ne s'agit pas de sa parole mais d'une Parole qui lui est donnée.

- *Pourquoi parlez-vous peu d'esthétique dans vos travaux ?*

On ne peut pas tout faire. Je vais beaucoup au musée car je suis fasciné par la peinture. J'écoute beaucoup de musique. Je place très haut *Moïse et Aaron* de Schönberg ; j'y vois le résumé de toutes mes difficultés : Moïse voit Dieu mais ne voit pas le peuple ; Aaron voit le peuple mais ne

voit plus Moïse et fait le veau d'or. C'est le conflit entre une religion populaire d'image et une religion de l'indicible.