

« La recherche philosophique peut-elle s'achever? » [Conférence suivie d'un débat à un « week-end de philosophie », les 13-14 février 1965 : *La philosophie : sens et limites* ; puis reprise à une « Journée Pédagogique » à Paris, le 16 février 1966 et publié dans *Orientations* (1966) février, numéro spécial, 31-44 [II.A.189.]

Nous avons choisi de reproduire ici le texte lui-même et la plus grande partie de la discussion qui a suivi ; elle apporte non seulement des nuances et des compléments précieux, mais un bel exemple de la manière de débattre chère à Paul Ricœur. Les questions ne sont pas reçues comme des marques d'opposition frontale, et encore moins comme des occasions d'autoglose, mais comme des « ouvertures » en vue de diverses clarifications illustrant précisément la thématique du « penser autrement/penser plus » chère à l'herméneute du langage naturel.

Compte tenu des très nombreuses demandes de conférence adressées à Paul Ricœur, ce document illustre la façon dont il savait honorer ces demandes, même celles émanant de groupes « obscurs ». C'est un aspect important de son engagement discursif qu'on découvre ici ; on y découvre une parole d'autorité qui « autorise » l'auditeur à objecter et s'appuie sur son objection pour avancer. On est donc loin d'une énonciation « magistrale », autant que d'une énonciation « démagogique ». (G.V.- C.G.)

LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE PEUT-ELLE S'ACHEVER ?

La philosophie peut-elle s'achever ? C'est une question terrible et je voudrais l'orienter dans le sens suivant : il me semble que la question de l'achèvement de la philosophie ne pose pas simplement la question de son terme, c'est-à-dire d'un hypothétique point final qui en serait à la fois l'interruption et l'accomplissement ; mais la question est celle même de la mise en route et de l'itinéraire philosophique. *L'impossibilité d'achever la philosophie tient à la nature même de l'entreprise ! Ce n'est pas un accident, mais un inachèvement constitutif, constitutionnel* de celle-ci.

Je dirai d'abord quelques mots sur l'acte philosophique, afin de montrer ensuite comment les raisons de l'inachèvement tiennent à l'instauration même de cet acte philosophique. Je commencerai par un plaidoyer pour le caractère rationnel de la philosophie, afin d'éliminer toute interprétation irrationaliste de ce que j'appelle l'inachèvement constitutif.

L'acte philosophique naît d'une rupture avec le langage ordinaire, avec l'opinion, et il y a philosophie dès qu'il y a une question susceptible d'un certain développement rationnel.

L'histoire de la philosophie est jalonnée par les irrptions de questions telles que : qu'est-ce que l'être ? Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? Une philosophie est déterminée par la structure d'une question. La première démarche de rationalité de la philosophie est l'élaboration en forme de cette question, comme impliquant un ordre de recherche. Aussi la philosophie a-t-elle un langage, *son* langage (être, apparaître, substance, essence, existence, sujet, objet, historicité, monde), promu par la question philosophique qui le porte. La question implique cohérence dans le développement et systématisme dans le discours philosophique. *La philosophie est certainement un travail systématique, bien qu'elle ne puisse pas être un système.*

J'insiste d'abord sur le caractère de *cohérence*, avant d'insister sur le caractère de *systématisme*. La cohérence ne se limite pas à une forme déterminée de la preuve, et le discours philosophique au cours de l'histoire a eu recours à de multiples façons de montrer et de démontrer (discussion d'opinion chez Platon et Aristote, analyse de l'être à la façon des grands scolastiques, tentatives de preuves géométriques chez Descartes (Secondes Réponses), chez Spinoza (*Ethique*), discussion d'antinomies chez Kant, enchaînement dialectique avec Hegel...). *Il n'y a philosophie qu'en face d'un discours cohérent*, où les catégories fondamentales mises en œuvre sont distinguées, ordonnées et enchaînées (cf. la distinction raison-entendement). *Il y a une structure rationnelle qui concerne la nature même de l'argumentation philosophique*. Même la philosophie de l'existence dépasse le niveau de la confession personnelle, de l'essai, du roman, du théâtre ; l'« *Etre et le Temps* » de Martin Heidegger est très structuré : le mot *structure* revient sans cesse ; la notion d'être-au-monde ne coupe pas la parole, mais est susceptible de développement, d'articulation et d'enchaînement. ...

Qu'est-ce que l'idée de systématisme ajoute à celle de cohérence ? La cohérence est la suite enchaînée des idées, l'idée de systématisme est celle d'un *organisme*, c'est-à-dire d'une totalité dont les parties sont dans un rapport de parties à parties, mais aussi de parties à tout. Mais la systématisme, requise de toute philosophie responsable, ne suppose pas le système ; elle se situe au niveau de l'œuvre philosophique. Ainsi des livres comme la « République » de Platon, l'« *Ethique* » de Spinoza, la « Critique de la Raison Pure »..., sont des ouvrages finis de l'esprit. La systématisme est la loi interne d'un ouvrage fini de l'esprit humain ; à cet égard le travail philosophique n'échappe pas à la loi de la création littéraire de n'exister que dans les œuvres, qui sont d'abord des textes composés, clos sur eux-mêmes, des entités littéraires fermées. Par exemple chaque dialogue de Platon est un monde pour lui-même et, même s'il est aporétique, cette aporie est d'une certaine façon la conclusion du livre. *Bergson*, dans la préface de *La pensée et le mouvant*, dit qu'il ne faut pas considérer son œuvre tout d'une pièce, mais comme une série d'ouvrages dont chacun expose un problème bien déterminé : problème de la durée individuelle dans *Les données immédiates de la conscience*, rapport âme-corps dans *Matière et mémoire*, évolution des espèces vivantes dans *L'évolution créatrice* ..., chaque ouvrage est donc particulier et systématique. Se demander s'il y a un système de Platon et de Bergson est une question de second ordre, car l'œuvre de la vie du philosophe est comme un seul grand ouvrage. Faire de ces ouvrages une œuvre d'un seul tenant est une entreprise beaucoup plus abstraite, la mort du philosophe faisant de son œuvre

une collection close : tant de volumes à travers lesquels nous avons à retrouver l'unité. Il faut penser le travail philosophique sous l'idée de *totalisation* et non sous celle de *totalité* : c'est un travail en cours de systématisation mais qui ne comporte pas de point final interne. Chaque œuvre d'un philosophe est comme une « partie totale » (Leibniz) et l'œuvre entière de ce philosophe n'est qu'une totalité particulière.

L'élaboration du travail philosophique comporte donc trois requêtes :

- 1°) L'élaboration d'une conceptualité spécifique au niveau de ses propres questions.
- 2°) Un enchaînement propre (problème de la rationalité caractéristique de l'œuvre philosophique).
- 3°) La constitution d'un ouvrage fini ou systématité.

La systématité n'implique pas mais *exclut* le système. On ne peut pas passer de la totalisation à la totalité ni de la systématité au système.

La philosophie est activité militante, jamais triomphante. Elle a un caractère artisanal (faire un livre ayant des chapitres, une introduction, une conclusion), une exigence rhétorique.

Nous examinerons trois raisons de l'impossibilité du système :

- I. — *La Philosophie et son histoire.*
- II. — *La Philosophie et son langage.*
- III. — *La Philosophie et ses présuppositions.*

LE RAPPORT DE LA PHILOSOPHIE A SON HISTOIRE

Chaque philosophe taille dans le champ de la recherche philosophique une question bien déterminée. Or une question philosophique naît toujours dans un milieu déjà constitué par d'autres questions philosophiques et, par conséquent, au bout d'histoire. Commencer, pour le philosophe, est reprendre un discours commencé par d'autres, entrer dans un certain champ de questionnement. Nul d'entre nous ne peut faire que la philosophie ne soit née en Grèce et déterminée par la langue et par les questions grecques : être, apparaître, penser.

Le rapport de la philosophie à son histoire n'est pas accessoire, contingent, mais *constitutif*; il en est tout autrement de la science par rapport à son histoire et de la technique par rapport à son histoire.

Certes, il y a une histoire des techniques, par effet cumulatif des découvertes. Mais le passé n'est pas présent à cette histoire, comme un certain vis-à-vis avec lequel chaque âge technique est en débat. L'histoire passée est incorporée et, en tant que telle, abolie : il n'y a pas besoin de connaître les formes antérieures d'un outil pour s'en servir : son existence est absolument instantanée. Un outillage est sans mémoire, car il n'est pas requis de se représenter son passé,

donc de s'opposer à son passé, d'être dans un rapport de distinction et éventuellement de rupture avec lui. Il n'y a pas de dialectique avec des formes anciennes subsistant comme telles, à la façon dont l'œuvre de Platon continue de subsister distincte de toutes les autres œuvres de l'histoire de la philosophie.

L'histoire des sciences n'est pas non plus une discipline de scientifique : on peut faire des sciences en ignorant complètement l'histoire des découvertes. Il n'y a d'histoire des sciences que pour une mémoire culturelle tout à fait distincte de l'activité scientifique, laquelle s'en passe fort bien.

L'histoire de la philosophie est présente à la philosophie d'une manière tout à fait spécifique et constituante. Elle n'est pas un métier d'historien mais de philosophe. D'autre part, *toute philosophie créatrice est en débat avec la philosophie du passé.*

On ne peut faire de l'histoire de la philosophie en collectant simplement des documents, en comprenant l'articulation interne d'un texte, sans être soi-même concerné par la question du philosophe. L'histoire de la philosophie n'est pas seulement une *compréhension par les sources*, mais par *l'intention interne de l'œuvre* que je peux reprendre comme solution possible du problème philosophique en face duquel je me tiens dans un rapport déterminé, vivant, de création. Chaque philosophe a donc sa manière propre d'assumer le travail de l'historien ; car en reprenant l'histoire, nous prenons conscience de nous-mêmes. Le problème de l'histoire de la philosophie est de faire coïncider notre prise de conscience avec cette reprise de l'histoire.

Ce débat avec l'histoire passée crée une structure profondément historique de l'entreprise philosophique. Il n'y a pas de plus court chemin pour se comprendre soi-même que la compréhension historique. Ce n'est pas une histoire en dehors de moi, mais une histoire retrouvée à partir des tâches de la raison philosophique ; *c'est en faisant advenir un sens dans le passé que je peux faire advenir un sens pour moi-même.*

Nous sommes en face d'un rapport circulaire : d'un côté je vais à la rencontre des philosophes du passé avec un acquis ; d'un autre côté, je n'ai de chance de rencontrer un autre que dans la mesure où j'aborde les philosophes du passé avec des questions et des préoccupations. Il n'y a pas d'espoir de faire de l'histoire de la philosophie sans préalable philosophique, ni de faire de la philosophie sans tradition. Une histoire de la philosophie sans philosophes en débat et interrogeant les philosophes du passé n'est plus qu'un champ de ruines, un musée ou une bibliothèque — ce qui est la même chose (*sic.*) : le philosophe sans passé est un imposteur ; il n'y a pas d'autodidacte en philosophie. Le philosophe sans passé prétendrait que ses mots sont tous neufs alors qu'ils sont lourds de sens, l'autodidacte pur est une fiction symétrique de celle de l'« historien pur ».

Mon propre travail philosophique est un segment de la communication ; par lui je suis susceptible de devenir un vis-à-vis.

Le scientifique nous dira : « Vous, philosophes, vous recommencez toujours ! » Tandis que le

travail scientifique est vraiment un acquis universel, opposé au piétinement de la philosophie (néo-platonisme, thomisme, etc.). C'est vrai ; mais la magnifique universalité et le progrès de la pensée scientifique viennent de ce que l'objet scientifique ne concerne pas la venue à l'existence de l'homme. L'acte philosophique réfléchit sur ses propres conditions, sur les *conditions de venue à l'existence d'un être parlant et signifiant*. Nous ne pouvons donc produire cet acte de pensée en dehors d'une culture, d'une histoire de la philosophie.

L'idée de vérité en philosophie ne coïncide pas avec l'idée d'universalité que comporte le travail scientifique. Pour nous, l'idée de vérité règle le dialogue de chacun avec nous, comme une *idée-limite* qui meut le dialogue. Mais nous ne pouvons pas produire, dans une philosophie déterminée de l'histoire, cette vérité. Nous ne pouvons lui faire correspondre un exemple historique qui l'épuiserait. Sa seule figure historique est le mouvement complet du débat philosophique.

La vérité est d'autre part liée à une conscience d'ouverture ; elle n'est pas objet, mais milieu. « *In eo, vivimus, movemur et sumus* » (saint Paul, Spinoza, Bergson). La vérité n'est pas un « ce que », ni « quelque chose » mais un « ce dans quoi », selon le symbole de la lumière comme « feu intermédiaire » (Timée, 68 b) dans lequel nous voyons. La vérité n'est pas simplement visée, mais milieu d'appartenance. J'appartiens à un certain milieu de luminosité, dont je peux éprouver le sens dans une certaine réussite de la communication, une certaine ductilité du dialogue ; la vérité, comme « milieu », s'exprime par mon pouvoir d'être entendu, d'être pôle de dialogue et de référence. *La vérité est le milieu d'être à partir de quoi il y a des questions*, un échange, une « entente » jusque dans l'interrogation.

Dans la mesure où toute question est question sur l'Être, l'Être est préalable à la question. L'être impliqué dans toute question ouvre chacun à chacun et déploie cet empan de luminosité où le dialogue peut réussir. Ce dont je parle a prise sur moi et sur tous : nous sommes tous dans l'Être. L'Être a prise sur moi ; mais je dois me défaire de toutes les conceptualités par lesquelles je voudrais mettre la main sur lui.

En entrant dans l'œuvre d'un philosophe et en refusant de le réduire à soi et à des « ismes », on trouve le centre ontologique de la philosophie. « Plus nous connaissons de choses singulières, plus nous connaissons Dieu » (Spinoza).

J'ai voulu montrer dans ce premier point pourquoi le rapport de la philosophie à son histoire excluait le système, sans pourtant briser la tâche philosophique d'intelligibilité ni la ruiner dans le scepticisme.

LE RAPPORT DE LA PHILOSOPHIE ET DE SON LANGAGE

Ce deuxième point est un corollaire du premier ; car *le passé de la philosophie est également présent dans tout mon langage actuel*, dans sa sémantique, c'est-à-dire dans la

signification des mots qui ont déjà un sens avant que je m'en serve. Le lexique du philosophe est tel qu'il n'en dispose pas, car il est comme la cristallisation d'une histoire. Par exemple, le mot « intuition » renvoie à Platon, à Descartes, à Kant, à Bergson...

Toute la diachronie d'un mot est ici rabattue sur la synchronie : dans notre lexique est présent en raccourci toute la suite temporelle des usages de ce mot. C'est pourquoi il faut toujours refaire les dictionnaires philosophiques.

Le problème du langage philosophique n'est pas seulement un corollaire de l'élément historique, mais un constituant de la pensée philosophique ; et pour cela, je voudrais discuter le problème de *l'univocité* en philosophie.

Un terme est univoque lorsqu'il a un sens et un sens un. Aristote dit qu'avoir un *sens*, c'est avoir un sens *un*, et avoir plus d'un sens, c'est ne pas avoir de sens du tout. Mais il dit aussi : « L'Être se dit de multiples façons. » La polysémie, ou multiplicité de sens du langage philosophique, n'est pas un accident ou une sorte de maladie dont on pourrait le guérir, mais la *condition exprès de sa fonction*.

Le propre du langage scientifique est non seulement de tendre vers l'univocité, mais de la réaliser. Une langue scientifique bien faite, entièrement formalisée, sera telle que chaque symbole employé n'aura qu'une signification, celle qui aura été posée : j'appelle point, j'appelle surface, etc. *Le sens est par position et univoque*. Ce domaine du langage mathématique s'étend dans des domaines importants de la vie économique et sociale (comptabilité nationale élaborée à partir de définitions entièrement *univoques*) . La syntaxe, comme le lexique, y sont univoques : les opérations sur les termes univoques y sont définies par des règles univoques. Bref, la syntaxe est logique.

Pourquoi la philosophie ne peut-elle pas se constituer selon ce modèle ? Pourquoi la polysémie est-elle sa condition ?

L'élaboration des langages parfaits correspond à l'élaboration d'une objectivité séparée de nos intérêts existentiels, de notre condition d'êtres dans l'Être, et élaborée en système clos. Par exemple, les comptes de la nation n'épuisent pas ce que les gens font, mais leurs actions vont paraître sous certaines rubriques déterminées. *Les langues bien faites ne sont que des langues insulaires, répondant à des conditions extrêmement précises, réalisables dans des cas bien déterminés, en fonction de buts très précis : tels que le besoin de dominer intellectuellement ou pratiquement un domaine de faits ou de comportements. L'univocité est liée à la formalisation, laquelle est liée à la séparation d'un domaine d'objets, disjoint de ce qui est rapport de sens, c'est-à-dire rapport du sujet pensant avec un monde existant qui est pour lui sa situation et son champ de projets. Il n'y a de sens que pour un être qui s'oriente dans une situation où il est pris, un ici, un maintenant, un champ de préoccupations et de projets. Une langue bien faite met entre parenthèses ce rapport vif et vivant d'un existant avec sa condition d'être. Le sens a une dimension existentielle et ontologique, tandis que la signification n'a qu'une dimension logique.*

La compréhension du sens devient explicitation articulée, laquelle devient un énoncé, lequel est formalisé. A chacune de ces opérations correspond des niveaux logiques précis. Or la philosophie fait le chemin inverse : elle replace les langages formels dans les énoncés, les énoncés dans l'explication et *l'explication* dans la compréhension d'un être qui s'oriente dans l'Être. La philosophie est *retour*, question à rebours (*Rückfrage*), revenant des objets formalisés au réseau ontologique constitué par ce sentiment de la situation, cette projection de notre être, et ce pouvoir de parler.

Peut-on alors parler ? Le langage philosophique est un des langages parmi les autres et il nous faut user d'un langage qui a son enracinement dans le langage ordinaire pour ressaisir à l'origine ce lien (*vinculum*) de l'être parlant à l'être-au-monde et à l'Être lui-même. Pour dire l'origine même du dire, il faut se servir d'un langage déjà existant. Le langage philosophique ne peut donc jouer que sur la polysémie, parce que nous ne pouvons dire l'origine qu'en nous servant des ressources indirectes du langage. Nous devons nous servir d'un langage objectif, intramondain, et en *dégager le surplus de sens* qui n'a pas été entièrement investi dans l'usage pragmatique. Par exemple, nous disons : « *En lui, nous nous mouvons* » ; chacun de ces mots n'a sa portée philosophique que parce qu'il a un double sens, un autre sens. Le mot « dans » a évidemment le sens objectif et formalisable de l'inclusion géométrique : un objet est dans une boîte, la boîte est dans, etc. Mais le mot *dans* n'épuise pas son sens dans cette relation objective d'inclusion. C'est par réduction de la richesse originelle de sens qu'on construit le sens formel. Le sens originaire est oublié, dissimulé par le processus d'objectivation. *Tout progrès dans l'objectivation est en même temps un progrès dans l'oubli de la signification fondamentale*. Le philosophe retourne à une puissance primitive du langage qui n'a pas été entièrement investie dans ce procès d'objectivation — en retournant à la question originaire.

De la même manière, la notion de mouvement a acquis son univocité dans la mécanique rationnelle. Mais nous sommes encore capables de comprendre quelque chose du sens plénier du mouvement, quand nous parlons d'un mouvement d'humeur, d'un mouvement de pensée, d'un dynamisme, d'un être dynamique : il y a donc une réserve de sens non épuisé dans la constitution de l'univocité.

[LES DEUX SENS DU MOT « HERMENEUTIQUE » : DEVOILEMENT DU CACHE ET INTERPRETATION DU SENS MULTIPLE]

C'est pour ces raisons que plusieurs auteurs ont rapproché la réflexion philosophique de l'herméneutique, c'est-à-dire de l'interprétation du sens multiple. Le mot « herméneutique » est actuellement introduit en philosophie avec un sens large et un sens étroit. En un sens large — Heidegger — la philosophie est toujours herméneutique et l'a toujours été, dans la mesure où elle met fin à une certaine dissimulation ou occultation ; le rapport manifeste que nous avons avec la nature cachant le rapport que nous avons, comme être signifiant, à l'Être. *L'herméneutique consiste alors à « désocculter » quelque chose qui a été caché ou oublié*. Ce sens large montrant un rapport entre « cacher » et « montrer » est très classique. Tout travail philosophique est toujours travail d'interprétation et ce n'est pas nous qui interprétons, mais

tout langage interprète la réalité, puisque tout langage consiste, non pas à dire quelque chose, mais à dire quelque chose de quelque chose, ce qui est l'acte du jugement prédicatif.

On peut deuxièmement prendre le mot « herméneutique » dans un sens plus précis, plus technique, plus proche aussi des considérations linguistiques, en liant ce travail herméneutique à la notion de sens multiple, ou pouvoir du double sens. Par là, la philosophie se rapproche de l'exégèse, qui nous a appris qu'il y a plusieurs sens à l'écriture, un « *multiplex intellectus* » (De Lubac) découvrant le sens allégorique dans le sens historique, le sens moral dans le sens historique, le sens mystique dans le sens moral. C'est cette *architecture du sens* qui crée le problème herméneutique. Les psychanalystes montrent aussi que le double sens n'est pas un accident du langage mais la loi même de sa constitution ; pour J. Lacan, par exemple, dans une interprétation linguistique de la psychanalyse, le symptôme névrotique et le rêve, non seulement réalisent une structure pathologique, mais attestent également la fonction fondamentale de la métaphore et de la métonymie ; Roman Jakobson, de son côté, dans ses « Essais de linguistique générale », montre que la métaphore est essentiellement liée à la structure même du langage et non pas seulement une figure de style ou un procédé de rhétorique, et fait partie de la constitution du sens. Dans le développement de la chaîne parlante je peux, à chaque moment, remplacer un signe par un autre, selon l'axe vertical de substitution qui vient couper perpendiculairement l'axe horizontal des consécutives. La possibilité de substitution à chaque moment d'autres mots (synonymes) me permet de parler sur les signes du langage avec d'autres signes du même langage, et c'est la loi même de la métaphore.

Le langage philosophique n'a donc pas à être honteux de ne pas réaliser l'univocité de la logique symbolique et des langues bien faites : au contraire, il est greffé sur la richesse sémantique. La philosophie est le lieu où le langage déploie toutes ses possibilités signifiantes, en sens inverse de la réduction à l'univocité qui est la loi de la logique. C'est pourquoi le travail philosophique est un travail d'interprétation, car il s'agit toujours de désimpliquer le sens du sens. Le philosophe peut parler, parce que notre langage n'a jamais été entièrement réduit — et ne peut pas l'être — à sa fonction objectivante et à sa fonction d'univocité.

L'homme a toujours été doté d'un langage qui dit plus que ce qu'il ne dit ; d'un langage qui a des ressources de sens toujours inexplorées et qui sont le non-dit de ce que nous disons.

C'est une tâche de la réflexion philosophique de départager deux équivocités, l'une par confusion de sens — l'équivocité logique — l'autre par surcroît de sens — ou multivocité —, dont la fonction est d'expliciter toutes les structures de la réalité. Le langage équivoque appartient à la possibilité de nous approprier notre désir d'être et notre être dans l'Être ; il est ainsi sur le trajet de la compréhension de nous-mêmes et de nous-mêmes dans l'Être.

LA PHILOSOPHIE ET SES PRÉSUPPOSÉS

Ce troisième thème nous conduira au point d'articulation de la philosophie et de la prédication chrétienne, en tant que celle-ci figure comme présupposé pour le philosophe. Mais considérons d'abord ce thème dans toute sa généralité.

La philosophie ne peut pas être sans présuppositions. Pourquoi ? Est d'abord présupposée l'histoire et la marque de l'histoire dans la langue. Les présupposés s'expriment dans un langage constitué avec sa polysémie. Ici se pose le problème du point de départ en philosophie.

D'un côté, la philosophie est la question du point de départ...on l'a dû en commençant, pour caractériser sa rationalité, l'acte philosophique est promotion d'une question et scission d'une réflexion. Par là même toute philosophie pose un commencement : telle commence par le doute, telle par l'être, etc. Mais d'un autre côté un commencement dans la réflexion n'est pas un commencement à tous égards : le philosophe ne peut commencer dans le discours philosophique que dans la mesure où la philosophie reste toujours dans un certain rapport avec la non-philosophie (cf. Merleau-Ponty). Paradoxe et cercle : d'une part, la philosophie commence de soi (exemple : comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?) ; d'autre part cette question, parce qu'elle est prélevée sur une situation dans laquelle le philosophe se débat, est en rapport avec toutes les modalités dans lesquelles il vit cette situation, avec la vie. La philosophie continue à être alimentée par l'expérience variée de la vie personnelle, politique, affective, vie tout court.

Tel est le **rapport circulaire entre l'expérience intégrale et la réflexion philosophique** : d'un côté, la philosophie naît *d'une scission, d'une promotion à un discours de second degré, mais du fond d'une expérience vive qui y est transposée, surmontée et qui, du même coup, vient à être exprimée.* Le langage philosophique exprime cela même dont il s'est séparé et qu'il a surmonté. Heidegger dit à propos du cercle herméneutique : « Le moment décisif pour le philosophe n'est pas de sortir du cercle mais d'y pénétrer correctement. » La langue philosophique dans une société, une culture, dans ma vie, est seulement un moment de rigueur dans lequel vient se refléter une vie, qui ne peut y passer entièrement et s'y justifier entièrement : je ne peux que tirer mes présuppositions le plus possible au clair. Toute philosophie a un thème et des concepts opératoires, mais elle ne peut pas transformer ses concepts opératoires en thèmes : je ne peux pas thématiser entièrement la totalité de l'expérience qui vient au langage.

C'est ici que je rencontre la question de la foi comme présupposition de la philosophie. Comment comprendre l'articulation d'une profession de foi chrétienne présupposée avec un discours philosophique autonome ? Comment la philosophie s'ancre-t-elle dans la non-philosophie (foi, poésie...) ? La question serait sans réponse si nous prenions la théologie comme une sorte de bloc dogmatique en face de la philosophie conçue comme système fermé. Il faut défaire une théologie faite, de même qu'on a défait la philosophie comme système, pour accéder au véritable vis-à-vis du philosophe ; *ce vis-à-vis n'est pas la théologie, mais la prédication.* Le théologien tente d'organiser, de manière aussi cohérente que possible, les thèmes de la prédication autour d'un certain nombre de centres : christologiques, pneumatologiques, etc. Mais le philosophe est interpellé par ce qui est plus primitif que la

théologie, par la prédication, par le sens ou le noyau du kérygme (proclamation). Il peut participer à cette quête du plus originaire que toute théologie et chercher, lui aussi, par-delà les conditions culturelles de la génération néotestamentaire, par-delà le revêtement conceptuel qui recouvre le kérygme, par-delà la théologie, l'interpellation la plus primitive de l'Évangile.

Le véritable problème n'est donc pas entre la théologie, constituée comme ordre complet, et la philosophie, comme système, mais plutôt entre l'entreprise inachevée de la philosophie et un kérygme à retrouver par le travail de régression à la source de la théologie, de la prédication et de l'Évangile. *Le rapport est entre l'interpellation vivante par la Parole vivante, ici et maintenant et le travail de pensée de la philosophie, en débat avec son histoire et avec le langage.*

Tel est le *niveau* auquel s'institue le dialogue de la foi et de la philosophie.

Maintenant, dans quelle *structure* ce dialogue peut-il être *pensé* ? Pour répondre à cette question, revenons en arrière et demandons-nous à quelle condition la réflexion, en tant qu'acte philosophique, peut se déployer ? Le moment de la réflexion philosophique se déploie dans deux directions :

- 1) Une *archéologie*.
- 2) Une *téléologie*.

En quel sens la réflexion requiert-elle une archéologie ? Si j'essaie de comprendre philosophiquement la portée de la psychanalyse, je suis amené à découvrir par le moyen de l'interprétation, une racine d'existence que le psychanalyste va appeler « libido », « désir », c'est-à-dire essentiellement une puissance de vie dont je ne dispose pas réflexivement ; *cette puissance de vie qui m'habite est même une puissance de signification* (rêve, phantasme, etc.) une origine du sens, décentrée par rapport au foyer de la réflexion. *En comprenant cette dépendance de la conscience à l'égard d'une source d'existence plus fondamentale qu'elle-même, j'opère ce que j'appellerai le « dessaisissement du Cogito ».* Le Cogito n'est plus l'acte prétentieux qu'il était initialement en se posant lui-même, mais il s'apparaît véritablement posé dans l'Être. En arrière de lui, le Cogito découvre, par le travail de l'interprétation, quelque chose comme une *archè* ou origine, plus primitive que la conscience que j'en prends, qu'on l'appelle le *conatus* spinoziste, *l'appetitio* de Leibniz ou *l'Eros* de Platon.

Dans la direction d'une *téléologie*, je vois une autre forme du dessaisissement. Une archéologie ne peut se comprendre que polairement opposée à une téléologie, c'est-à-dire à un mouvement du sens orienté vers un *télos*. Je prendrai pour exemple la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel ; on y voit que le sujet ne devient conscience qu'en procédant à un certain parcours de figures (maître et esclave, conscience malheureuse, etc.) dont je ne dispose pas, mais qui me constituent. *Le sens n'est pas en arrière*, comme dans la psychanalyse, en direction de l'archaïque, *mais en direction du terminal* : chaque figure en effet tire son sens de la figure qui la suit : la vérité du maître et de l'esclave est dans le stoïcisme, la vérité du

stoïcisme dans le scepticisme, la vérité du scepticisme dans la conscience malheureuse, etc. Telle est cette autre modalité du dessaisissement du Cogito cartésien qui se pose lui-même ; il se fait au profit d'un mouvement de figures en figures que nous pouvons bien appeler « esprit », comme nous avons appelé « Eros » cette racine d'existence que découvre une archéologie du sujet.

Qu'en est-il maintenant de l'insertion de la foi dans la réflexion ? Ma vie et ma pensée sont ressaisies par le kérygme au moment même où j'essaie de me comprendre entre cette origine et cette fin. *Le kérygme me parle d'une origine radicale et d'une fin ultime.* La prédication n'est certes pas identique à ce que je pourrais trouver tout seul par cette archéologie et cette téléologie. Mais j'ai atteint la structure d'accueil grâce à laquelle je puis comprendre ce que le kérygme me signifie. C'est à travers les symboles de cette archéologie et de cette téléologie que le kérygme m'atteint et aussi à travers l'acte de dessaisissement que l'une et l'autre exigent de moi.

Certes je puis parfaitement rester dans une philosophie de la réflexion et il n'y a rien de contraignant dans cet acte de foi, que je ne peux faire semblant de tirer de la philosophie. Je pense très exactement le contraire et, en ce sens, je reste barthien ou anselmien ; je crois, comme Kierkegaard, que Dieu est d'abord et vraiment le Tout-Autre ; mais un Tout-Autre — comme l'enseigne Hegel — qui ne m'atteindrait pas, ne serait non plus rien pour nous. C'est pourquoi *la reconnaissance du point d'insertion du kérygme dans mon expérience vive est le moment fondamental de la rencontre de la philosophie et de la prédication.* Une réflexion purement philosophique sur la psychanalyse et sur la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel suffit à amorcer ce dessaisissement du Cogito prétentieux et me révèle à moi-même au moment où je crois me poser moi-même.

La réflexion va jusque-là, mais pas plus loin : l'interpellation de l'Evangile est autre chose et vient d'ailleurs. Mais, à son tour, elle ne me devient intelligible que désignée symboliquement comme l'Alpha et l'Oméga de mon existence. L'interpellation *reprend* et réinterprète les symboles de l'origine et de la fin. Les significations de l'« origine » et de la « fin » ne sont nullement épuisées par les idées de « genèse », au sens scientifique, ou d'« achèvement » en quelque sens que ce soit (terminaison d'un travail, d'un mouvement, d'une période, etc.). Leur surplus de sens signifie l'Alpha et l'Oméga. Grâce à cette articulation symbolique l'acte même d'humiliation et de dessaisissement du Cogito devient le moment de jonction entre philosophie et prédication ; le Cogito, le *Je pense, je suis* se sait donné à lui-même pour pouvoir commencer de penser et de parler.

Ainsi, la prédication ne me met pas en face de quelque chose qui viendrait sournoisement fermer le discours philosophique, l'achever ; elle s'insère dans la structure d'inachèvement ; elle vient inscrire, comme un signe d'espérance au cœur du dialogue de chacun avec tous, l'assurance que nous sommes tous dans l'Être et que, à travers les questions multiples qui nous affrontent les uns aux autres, c'est le même Être qui véritablement nous parle. Ainsi *la prédication n'est pas, pour l'intelligence, une limite qui l'arrête, un interdit qui lui ferme la bouche et la frappe de stupeur, mais un recours et une réserve de sens qui lui donne encore et toujours à penser.*

DEBAT SUR LA CONFERENCE DE Monsieur RICOEUR « La recherche philosophique peut-elle s'achever ? »

Questions

+ Vous avez dit que la philosophie apparaissait lorsqu'il y avait un surplus de sens, en quelque sorte, et qu'il s'agissait de préciser un sens préexistant. Nous nous sommes demandé si elle ne visait pas plutôt à assigner un sens lorsque, justement, le sens est absent et cela nous a amenés à évoquer des cultures sans philosophie : dans une culture sans philosophie, le problème du sens ne se pose pas dans la mesure où, tous les objets renvoyant les uns aux autres, il n'y a pas de hiatus. Le problème du "qu'est-ce que..." intervient parce qu'il y a une scission, un "trou dans le sens". Qu'est-ce qui fait surgir la question (philosophique) ? Est-ce le surplus ou le manque (de sens) ?

+ A propos des présupposés de la philosophie, quels sont ceux que vous distinguez personnellement dans votre philosophie ? A propos des présupposés religieux, considérez-vous que le Kérygme est un présupposé comme les autres ? D'autre part, quand on admet le Kérygme comme présupposé, comment la philosophie peut-elle ne pas être chrétienne ? Enfin quelle est, selon vous, la différence de situation de réflexion, à partir du Kérygme, entre le philosophe et le théologien ?

+ Que voulez-vous dire quand vous déclarez que la philosophie est déterminée par la structure d'une question ? D'autre part, quels rapports envisagez-vous entre la vérité et l'être ?

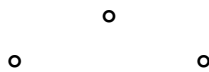
+ La philosophie n'est-elle pas vaine si la recherche du sens ne débouche pas sur une transformation du monde, au sens d'une morale ? D'autre part, on ne peut saisir que des vérités partielles s'est-ce que le projet de saisir la vérité n'est pas vain ? Autrement dit, pourquoi référer toujours à quelque chose qui unifie ?

+ Pouvez-vous préciser ce que vous voulez dire en déclarant : "L'Etre est préalable à toute question" ? D'autre part, vous avez distingué deux types de vérité : l'une comme limite du dialogue, l'autre comme

intermédiaire ; ce deuxième type de vérité n'est-il pas en fait une intersubjectivité ? Enfin, si le philosophe est remis en cause par le Kérygme, par le fait de la Parole qui lui est annoncée, est-ce que la théologie systématique ne lui pose pas aussi des questions ?

+ Pouvez-vous préciser le sens du mot "arkè" ? D'autre part, quel rapport voyez-vous entre la signification philosophique et la signification du Kérygme ? Enfin., la recherche philosophique n'est-elle pas secourable pour la compréhension du Kérygme ?

+ Pourriez-vous préciser la notion de "mise en forme" ? Est- ce un développement rationnel arbitraire, le résultat d'une intervention ? Est-ce que le contenu est indépendant de la forme, celle-ci variant historiquement ? Ensuite la notion d' « expression » ; est-ce donner un sens ou retrouver un sens ? Enfin la notion de "prédication". D'autre part, comment envisagez-vous un retour de la philosophie à la vie ? On part de la vie ; est-ce qu'on y revient ?



M. Ricœur : - Pour répondre à ces questions, je vais reprendre l'ordre que j'avais suivi dans mon exposé, puisque certaines ont rapport au questionnement philosophique dans sa situation historique, un second groupe à des problèmes de langage et le troisième au problème des présupposés et des rapports avec la prédication de l'Évangile sous sa forme directe, qu'on appelle Kérygme, ou dans une organisation systématique, qu'on appelle théologie.

C'est la première question, je crois, qui me permet le mieux d'engager la discussion avec vous. L'hypothèse même d'une culture sans philosophie me paraît exclue du champ de notre réflexion et de notre discussion, puisque nous philosophons dans un milieu qui a été déjà entièrement déterminé par l'histoire de la philosophie occidentale, l'hypothèse d'un départ à zéro, dans une sorte de vide culturel, qui serait l'hypothèse de l'autodidacte me paraît insensée. Ce qui est toujours possible, c'est le renouvellement de la problématique. Mais cela se fait toujours à partir d'un langage déjà constitué ; et c'est ici que je trouve la question sur le surplus ou l'absence de sens.

Prenons, par exemple, une réflexion comme celle de Heidegger, lorsqu'il reprend la question du phénomène (qu'est-ce que c'est qu'apparaître ? qu'est-ce que c'est que le phénomène ?). Son problème est

essentiellement de retrouver dans l'apparaître et l'apparition ce qui n'a pas été épuisé par le phénomène kantien, comme résultat d'une objectivation par l'entendement, etc... : il veut retrouver un sens originaire par les ressources étymologiques, sémantiques,... et par conséquent par un inépuisable ; ce qui n'a pas été dit et qui est donc manque de la philosophie kantienne est en même temps le plein du "*phainestai*" grec. Je crois donc que la philosophie ne peut ici combler un vide de réflexion qu'en usant d'un plein inemployé du langage ; ce qui est une façon de faire crédit au langage, en ce sens que le langage a toujours véhiculé plus de sens que ses propres "locuteurs" n'en ont réalisé...

Il y a toujours à dire, il y a toujours de nouvelles manières d'interroger l'apparaître, parce qu'il y a une histoire des sciences, une histoire des techniques, un monde économique-social nouveau, de nouvelles relations entre les hommes..., donc il y a une compréhension nouvelle qui naît, mais cette compréhension nouvelle ne peut pas engendrer des néologismes à partir de rien : ce ne peut être que par une reprise indéfinie des ressources inexplorées de sens anciens ; par conséquent la fonction prospective, heuristique de la philosophie est en même temps l'exploitation de son propre archaïsme.

Je ne sais pas si je vais dans le sens de votre question. Qu'est-ce que faire surgir un sens ? Est-ce le surplus ou le manque ? - Le grand philosophe qui va se tailler une place dans la philosophie, d'une certaine façon comble un manque de conceptualité, mais ce manque de conceptualité se fait avec un trop-plein de langage.

Il se peut que la philosophie se fasse de plus en plus rare et disparaisse même un jour, dans un monde qui serait entièrement fasciné par la réussite technique, par l'alternance du travail et du loisir... En fait, personnellement, je ne le crois pas. Peut-être la philosophie perdra-t-elle en audience, sera-t-elle moins une profession patentée, peut-être y aura-t-il moins de classes de philosophie,... je n'en sais rien ! Mais, de toute façon, il y a très peu de grands philosophes - il en apparaît un ou deux tous les siècles et il n'en apparaîtra pas plus ni moins. Mais je ne crois pas que la philosophie comme questionnement radical disparaîtra d'entre les hommes. Elle peut cesser d'être un phénomène... universitaire signifiant ! C'est possible ! Mais j'avoue que je ne comprends pas à quoi peut nous aider ici une réflexion sur les sociétés sans philosophie.

+ Peut-être à nous faire comprendre justement le surgissement de la question philosophique, à quel besoin répond la philosophie !

M. Ricœur :...Une fois que la question "qu'est-ce que l'Etre" a paru, elle a ouvert son propre champ, nous sommes dans le champ de cette question et elle ne peut plus ne pas avoir été prononcée ; nous ne pouvons pas régresser en-deçà du moment où la question "qu'est-ce que l'Etre ? Qu'est-ce que savoir ?" est posée.

+ Mais il me semble qu'il y a certaines cultures pour lesquelles la question "qu'est-ce que l'Etre ?" ne se pose même pas, car on est de plain pied dans l'Etre, il n'y a pas de hiatus justement... -

M. Ricœur - Vous croyez ?... Ce que l'ethnologie nous montre (cf.l'exemple du mythe) c'est que la coïncidence a déjà été perdue par tous. Je ne vois pas de culture où le rapport de l'homme avec les choses, les autres êtres soit parfaitement saturé par le plein de l'action, les activités de toute espèce, culturelles, cultuelles,...où le questionnement serait éteint !

Qu'est-ce qui fait surgir la question ? Mais elle a peut-être toujours déjà surgi, sous la forme de la poésie,... ou d'autre chose, à cause du questionnement qui tient à la naissance, à la mort, au caractère énigmatique de l'existence humaine par rapport au monde tranquille des minéraux, des animaux. Je suis plutôt frappé par le caractère irrécusable de la question philosophique une fois qu'elle a été posée, et l'entrée dans la question est une sorte de fiction... pédagogique, comme l'entrée en société ou l'entrée en langage.

+ Il me semble que, justement, elle répond à un manque de sens : poser une question philosophique, c'est montrer par là que le sens nous échappe, et qu'on a besoin de se demander : "qu'est-ce que la vertu ? qu'est-ce que le bien ?..."

M. Ricœur - Oui, mais constituer le concept de vertu en question philosophique, c'est faire surgir dans un vocabulaire existant une ressource nouvelle de sens, La naissance de la question est en même temps l'irruption d'une valeur nouvelle dans la puissance de dire. Peut-être la philosophie n'a-t-elle jamais créé un mot, mais elle a fait apparaître une mutation dans les valeurs d'usage du langage quotidien, pour véhiculer cette interrogation.

Il n'y a peut-être pas d'opposition entre ce que vous dites de la question philosophique comme manque de sens (qu'est-ce que ?... pourquoi ?...) et la philosophie comme herméneutique d'un langage déjà là. Dans *l'Introduction à l'oeuvre de Mauss*, Lévi-Strauss parle de ce surplus de sens : il y a du "signifiant flottant", les hommes ont toujours disposé d'un excès de signifiant. Cela me paraît extrêmement important car c'est ici l'élément non structural du structuralisme - c'est à partir de là qu'il peut y avoir des rapports d'échange. Je crois que les hommes ont toujours disposé d'un excédent de signifiant,... avec une insuffisance de sens.

+ Quel est cet excédent de signifiant ? Qu'est-ce qui le constitue ?

M. Ricœur - Les choses dites ; les hommes ont raconté des histoires qui en disent plus long que les choses utiles à la vie quotidienne ; le langage n'a jamais été réduit à sa fonction véhiculaire, sa fonction d'information, de communication : il a dit toujours plus, sous la forme de l'hymne, de l'invocation, de l'histoire racontée... C'est pourquoi Platon pourra réfléchir sur la tragédie grecque ; celle-ci était la reprise de récits des cycles thébains, des cycles d'Argolide, de la légende mycénienne...

Autrement dit, nous ne sommes jamais en face de créations, mais toujours de reprises. Pourquoi poser à la philosophie la question que vous ne posez pas à l'outil, au signe, à l'institution... ? Ou, plus exactement, c'est peut-être la même question : pourquoi y a-t-il eu un être qui, au lieu de se servir épisodiquement d'objets de façon instrumentale, les a stockés pour en faire vraiment des outils et les a perfectionnés pour de nouveaux usages ? Pourquoi l'homme n'a-t-il pas simplement le cri, mais des signes ? Pourquoi l'homme ne vit-il pas en hordes animales, mais sous la forme institutionnelle d'un groupe où les échanges sont réglés ? C'est finalement la même question, car vous découvririez que pour qu'il y ait outil, institution et signe, il faut qu'il y ait le pouvoir en général de signifier, c'est-à-dire ce « *valoir pour* » (l'outil aussi « vaut pour » : il est conservé parce qu'il "vaut pour", en dehors de son usage habituel). Cette possibilité d'établir une relation signifiante est présente à la fois dans le signe, dans l'outil et dans l'institution ; de leur côté les mythes, les légendes, ont au minimum - je dis "au minimum" puisqu'il s'agit ici de l'interprétation structuraliste - pour fonction d'instaurer l'ensemble des pactes et des relations. Nous avons donc un signifiant de deuxième degré qui a une valeur fondatrice et c'est là que nous pouvons trouver cet excédent de signifiant puisque, outre les signes qui valent pour quelque chose, il y a

d'autres signes qui instituent ces signes et dont la fonction est d'instituer la relation signifiante. Cela, c'est ce que j'appellerai alors la fonction symbolique du signe, qui ne correspond plus simplement au signe dans sa valeur usuelle.

Maintenant, si le langage humain a toujours comporté cette possibilité de "parler sur parler", de parler sur le langage et sur ses propres institutions, de les réfléchir,... autrement dit la réflexivité, on peut imaginer que des gens, des civilisations, n'en aient pas usé; mais, une fois que nous avons commencé d'en user, nous sommes en face, en quelque sorte, d'un "ingénérable", au sens où Spinoza dit, à propos du troisième genre de connaissance : Une fois qu'il est né, qu'il est apparu, il est éternel, il ne peut pas ne pas avoir été, bien que ce soit contingent qu'une conscience y accède ; mais, une fois cette contingence survenue, cela apparaît comme inéluctable... et inépuisable.

Alors, votre deuxième question me paraît très juste. La philosophie est déterminée par la structure d'une question. Là réside probablement le caractère fini de l'entreprise philosophique : l'efficacité de la pensée est liée à sa limitation, sans aucun doute ; une philosophie a vraiment une figure finie. Ainsi le Cartésianisme est déterminé par la proposition du Cogito, dans son rapport avec l'argument ontologique : il y a là une figure philosophique extrêmement déterminée. Je me représente le grand philosophe comme celui qui a réussi à poser une question parfaitement déterminée dont la puissance organisatrice est considérable : celui, par conséquent, qui peut engendrer, à partir d'un questionnement limité, la totalité d'une entreprise .

Pourquoi savons-nous que la question est limitée ? Parce que la même question, qui est la question centrale d'un philosophe, va devenir une question mineure chez un autre. Prenez par exemple la proposition du Cogito qui est le centre organisateur, le foyer générateur de toute la conceptualité cartésienne, elle va apparaître comme un axiome subordonné de la philosophie spinoziste : "l'homme pense", c'est un axiome du livre II de *l'Ethique*.

Une philosophie est une totalité, en ce sens que sa puissance organisatrice est immense par rapport à des domaines particuliers comme les mathématiques, le droit, la politique... Et, en même temps, elle nous apparaît comme une totalité finie, puisque le moment fondateur d'une philosophie sera le moment subordonné d'une autre philosophie. C'est en ce sens que je dirai que la philosophie est déterminée par la structure

d'une question, dans la mesure où cette question est elle-même structurante.

Cela me conduit à la question très difficile de l'Etre préalable à la question - c'est le problème de la vérité -. Je l'ai présentée d'une façon oraculaire (d'ailleurs je sens bien que, pour moi, elle est de ce degré là). J'ai essayé de riposter à la menace de dislocation, de scepticisme, qui "exsudait", peut-on dire, de ma représentation de la philosophie comme dialogue de chacun avec tous (cette espèce de grand débat où chaque philosophie est à la fois un événement surgissant et aussi un avènement, par tout le sens qui prend autour d'elle). Comment ne pas dire alors : "A chacun sa vérité" ? On peut et même il faut passer par ce stade-là, car on peut dire que chaque philosophie est mesurée par sa propre question : la cohérence de l'ensemble de ses réponses à l'ensemble de ses questions forme une sorte de vérité interne. Quand nous nous mouvons dans une grande philosophie, il ne faut pas lui poser la question des autres, il faut voir comment elle a résolu ses propres questions à partir de son propre questionnement. Voilà l'espèce de crédit qu'il faut faire pour entrer dans une philosophie .

Mais en même temps, il suffit qu'il y en ait deux pour que le scepticisme rejaillisse. J'imagine l'agrégatif qui a à se mouvoir, cette année, entre Aristote et Kant ; on peut vivre alternativement dans l'un et l'autre ; si l'on est schizophrène cela peut marcher d'une façon satisfaisante. Mais on ne peut pas ne pas se poser la question : sont-ils vrais tous les deux ?
Ou bien, laquelle de ces deux philosophies est vraie ? ou n'y en a-t-il aucune ?

C'est une question très embarrassante et c'est la question la plus naïve que le non-philosophe nous posera toujours : vous étudiez deux philosophes; est-ce qu'ils sont vrais tous les deux ? Nous fuyons cette question-là, et avec raison, parce que c'est finalement une fausse question ; le problème de la vérité n'est pas dans la position absolue de l'une ou de l'autre philosophie, mais dans la possibilité de communication créée par leur apparition. Le rapport est ici triangulaire : entre l'agrégatif et ses deux auteurs ; et la vérité tient à la circularité qui est instituée de chacun à chacun. Cette circularité reporte à la question : "Est-ce que la vérité ne se réduit pas alors à la communication elle-même ? La vérité qui, de "limitée", devient "intermédiaire", n'est-ce pas la communication ?

C'est là que j'ai avancé la proposition que j'appelais tout à l'heure oraculaire ; car c'est plutôt une conviction qui me meut qu'une thèse que je pourrais démontrer . Partant de l'affirmation que l'Etre est préalable à la question, je rends compte de la possibilité de plusieurs manières de questionner et d'un échange qui se tient, en quelque sorte, à l'intérieur du domaine d'Etre. Comment puis-je le prouver, le manifester ? Je ne puis que dire ceci : réfléchissez, et vous verrez que le seul sens que vous puissiez donner à une question philosophique c'est que, au moment même où je la pose, l'Etre devient question pour moi ; c'est le devenir question de l'Etre qui est l'origine de ma question sur l'Etre. C'est dans ce devenir question de l'Etre qu'on peut comprendre, me semble-t-il, que la vérité puisse être à la fois la limite de tout système fini et l'intermédiaire de toute communication : parce qu'elle est fondement et origine .

Mais je ne peux le dire que d'une façon déclarative : dans l'Etre nous sommes, nous nous mouvons et nous vivons; c'est la reconnaissance de ce préalable qui me permet de vivre ce rapport, non seulement très peu confortable, mais très peu subsistant de la communication

.
+ Autrement dit, vous faites de votre philosophie une foi !

M. Ricœur - Je crois qu'il y a, à l'origine de toute démonstration, une « monstration ». Tous les philosophes ont été bien obligés de dire que les principes ne pouvaient pas être prouvés, puisqu'on ne peut prouver qu'à partir de principes. Comment connaît-on les principes ? Aristote, lui, se servait de la méthode dialectique : par des oppositions d'opinions, il montrait que les opinions ne pouvaient se soutenir que si l'on admettait que.... C'est une méthode ostensive, monstrative. Est-ce qu'il faut appeler cela "foi" ? Je ne crois pas que le mot "foi" convienne, car je prends ce mot en un sens très fort : foi **en**, et non pas foi **à**. Cela présuppose donc un rapport d'interpellation beaucoup plus personnalisé qui, pour ma part, tient précisément à la proclamation évangélique.

Tout- au plus dirai-je que cette conviction que c'est l'Etre même qui sollicite de moi la question de l'Etre, ce rapport circulaire entre le questionnant et le questionné est analogue à la foi. Ni Parménide, ni Héraclite, ni finalement Platon ne prouvent quoi que ce soit : ils disent que, d'abord, l'Etre est, et que nous sommes en marche progressive vers cette intuition qui est à la fois le préalable et le terme. Mais qu'un itinéraire de pensée soit porté par cela même vers quoi il se meut, je ne

vois pas comment on peut le démontrer : on ne peut, je crois, que le déclarer comme la condition même, sous laquelle on philosophe.

Maintenant, si quelqu'un dit : "Ce n'est pas vrai", je ne sais pas quoi répondre, sinon que tout dialogue sera guerre, ou rencontre accidentelle : une sorte de "huis clos" généralisé, où toutes les rencontres sont de hasard, toutes les positions contingentes les unes par rapport aux autres, la communication improbable.

+ ... Peut-être faudrait-il faire place aussi aux philosophies "terroristes" tout de même, c'est-à-dire celles qui refusent la cohérence, celles qui se contentent des "deux bouts de la chaîne" sans les faire se rejoindre ni ici-bas, ni ailleurs ! Autrement dit, les "cercles" philosophiques qu'on nous propose ne sont pas entièrement détachés : ils ont quand même des points de tangence avec la réalité. Ce que j'appelle alors les philosophies terroristes, ce sont celles qui ne veulent plus d'un cercle mais qui tentent de se contenter des points de tangence. Le problème serait alors de savoir si ces philosophies n'impliquent pas, implicitement, les souvenirs des cercles qu'elles ont refusés !

M. Ricœur - Que donneriez-vous comme exemples de philosophies "terroristes" ?

+ Eh bien, on pourrait prendre Diogène, Nietzsche,... au fond, n'importe qui au commencement, n'importe qui au moment où il va faire son cercle à lui !

M. Ricœur - C'est vrai qu'il y a des philosophies purement questionnantes et des philosophies du refus. Mais je crois que je peux comprendre quand même, à partir d'une affirmation de l'Être englobant, que la destruction appartienne aussi au procès historique de la philosophie : la destruction est certainement une fonction, une étape fondamentale du processus de découverte, dans la mesure où il se crée des cristallisations, des objectivations. Là aussi, je serai très proche de Heidegger, quand il parle de la destruction, de la "dé-construction". Nous parlons de l'Être, mais il va être tout de suite identifié à la substance, etc... il va donc être objectivé dans une philosophie de l'essence ou de la substance.». "Défaire" appartient donc aussi à la reconnaissance. Je crois alors qu'on peut comprendre, à partir d'une philosophie de l'Être préalable à la question, que la destruction appartienne à l'entreprise philosophique.

+ ... Préalable est un mot qui pose que "c'était avant", alors qu'en fait il n'en est pas ainsi. Peut-il y avoir ici une antériorité logique ?

M. Ricœur - J'entends "préalable" au sens de fondement, d'origine de ma question, et origine **maintenant**... Il faut faire intervenir l'idée d'**ordre**. Dans l'ordre, il y a **préséance**...

+ Alors, vous mettez une hypothèse avant l'hypothèse. Mais ce n'est pas nécessaire !...

M. Ricoeur - Si ! Car toute recherche philosophique est circulaire : c'est dans la mesure où je crois que ce que je cherche meut ma recherche que ce cogito, qui a d'abord surgi comme l'acte humain fondamental, comme l'acte réflexif à partir duquel tout travail cohérent de philosophie est possible, pourra s'apercevoir à la fin comme "cogito humilié" ; il pourra découvrir qu'il a des racines vitales, qu'il n'est achevé que par le mouvement des figures de l'histoire spirituelle qui l'entraîne et qu'aucun de nous ne fait, mais auquel chacun de nous participe. Cette "humiliation", ce "dessaïssement" au cœur même de l'acte philosophique qui pourtant rend responsable une pensée, est possible parce que justement je suis "saisi" par cela même dont je parle .

+ Mais le moment "terroriste" est celui pour lequel il n'y a qu'une multiplicité, irréductible peut-être. A partir du moment où on reconstitue un cercle, il n'y a plus d'humiliation, me semble-t-il : on a recentré les apparences autour d'un Être.. On peut faire cette hypothèse, et elle ne sera contredite par rien, mais c'est peut-être là sa seule valeur !

M. Ricœur - C'est là que je rencontre d'autres questions qui m'ont été posées tout à l'heure : on ne peut savoir que **des** vérités ; la recherche de **la** vérité n'est-elle pas vaine ? Pourquoi la référer à quelque chose qui unifie ?

Ne croyez-vous pas que cette référence est implicite à toute communication, dans la mesure où toute communication est recherche d'un accord. L'abandon de cette présupposition que nous recherchons un accord, c'est la position "terroriste". Eric Weil me paraît avoir dit des choses décisives et irréfutables à ce sujet. Entrer dans le discours, c'est entrer dans l'ordre qui requiert un accord. Maintenant nous pouvons ne pas entrer dans le discours, et c'est cela la violence ; mais alors la violence se tait, elle frappe. Du moment que vous commencez de parler, vous attendez, vous mendiez un accord : vous manifestez par conséquent

que la présupposition commune à tous deux c'est que l'on pourrait - tomber d'accord. Bien que l'on sache qu'effectivement on n'est jamais tombé d'accord, que les philosophes sont toujours en désaccord (un nouveau locuteur introduit une nouvelle façon de voir les choses), c'est néanmoins dans l'horizon d'un accord cherché que nos débats se développent.

Sinon, à quoi cela vous servirait-il de me poser cette question-là ce soir ? Vous souhaiteriez que je vous dise : "Mais oui! bien sûr, le **terrorisme** est vrai." Mais, à ce moment-là, le terrorisme est mort, puisque nous sommes deux à être d'accord. Du fait même que vous quêtez mon acquiescement sur une question qui est la négation de l'acquiescement, vous vous ruinez dans votre hypothèse d'une violence invincible. Etre dans le discours, c'est être dans une relation de réciprocité et dont l'accord possible est comme la limite, d'ailleurs jamais atteinte. D'une certaine façon, tout discours est le début d'un accord, ne serait-ce que sur les règles ,... et en même temps c'est un accord impossible : c'est un accord commencé et inachevé. Mais on n'est jamais dans le "tout ou rien" de l'accord.

Je pensais regrouper maintenant deux questions qui m'ont été posées concernant la rationalité de la philosophie.

Comme vous l'avez vu, je me suis tenu sur une position de crête entre deux versants : d'un côté, je résiste beaucoup à la tentation d'irrationalisme représentée par tant de philosophies modernes issues de Kierkegaard ou de Nietzsche, ou de l'existentialisme plus récent ; mais en même temps je résiste au formalisme, à la formalisation : j'ai la conviction que la philosophie a partie liée avec des langages non-scientifiques. Je fais donc un plaidoyer pour la rationalité, contre l'effusion, la confession,... ou aussi le terrorisme ; mais en même temps je résiste à la réduction de la philosophie à la logique formelle. On m'a demandé alors : "Si vous tenez un ordre philosophique, tout en maintenant cette richesse de l'expérience et de la vie, n'allez vous pas juxtaposer, en somme, une sorte de mise en forme... professionnelle, à une expérience qui, elle, est un contenu indépendant de la forme ? Est-ce que votre "forme" n'est pas arbitraire ? Le contenu est-il indépendant de la forme ?"

Je crois que l'expérience humaine, dans tous ses registres, est structurée et qu'elle est dicible, foncièrement ; c'est là encore une sorte de "credo", de crédit fait à la connaturalité du langage et de l'être : toute expérience humaine, y compris l'expérience affective la plus profonde, a

vocation de langage. Je le crois très profondément, et la littérature le vérifie : nous savons bien que tous les sentiments que nous pouvons éprouver (la haine, l'amour, la jalousie...) ont été explorés avec les ressources d'une sémantique et d'une syntaxe du sentiment, et que tous nos sentiments sont "littéraires" désormais.

Tous les niveaux proprement humains, y compris le niveau affectif, ont donc, à mon avis, une affinité pour le langage. C'est pourquoi je suis délibérément anti-bergsonien : je résiste à cette espèce de dichotomie que le bergsonisme a tenté de nous imposer en disant que le retour à la vie profonde est une lutte contre l'abstraction, contre le découpage conceptuel, etc.,. Si, réellement, notre expérience est structurée, sa venue au langage n'est pas une altération, une trahison, mais vraiment la montée au jour du Logos. Je définirai la notion de structure en philosophie d'une façon tout à fait opposée au formalisme, pour souligner le caractère **préalablement structuré** de notre condition existante, comme être dans l'Etre. Cela peut être **dit**, et d'ailleurs cela a toujours été dit.

Je pense que le formalisme naît invinciblement, et qu'il faut toujours le briser : il naît invinciblement parce que cette compréhension, qui serait dans la prise même de l'expérience, doit s'explicitier, se réfléchir, se cristalliser dans un vocabulaire...; elle va donc passer par le processus de l'énoncé qui se conserve, se répète... séparément de l'expérience elle-même (c'est pourquoi l'aspect "terroriste" est fondamental ici, pour briser les langages convenus qui sont "décollés" et séparés).

Je crois que notre expérience se fait en même temps que nous la disons, et que le langage est la venue à l'ordre de l'articulé d'un fond essentiellement dicible de l'expérience. Aussi récuserai-je la notion de "mystère", dans la mesure où ce mot équivaldrait à une étiquette "Défense d'y toucher". Le mystère n' est pas ce qui nous coupe la parole, mais vraiment ce qui nous donne indéfiniment à penser ; c'est une abondance de pensée. Comme vous avez pu le remarquer, j'ai une affection particulière pour cette expression de "surcroit de sens" s ce n'est pas l'ineffable précisément, c'est le "plus que dire", le "toujours à dire"...

Faut-il alors un retour de la philosophie à la vie ? La philosophie prend, surtout chez nous qui l'enseignons ou l'enseignerons, un aspect professionnel qui l'oppose quelque peu à la vie. Mais, d'autre part, si la philosophie n'est pas une vie, qu'est-elle ? Je ne peux pas dire, bien sûr,

que toute ma vie soit philosophante (c'est une question de probité intellectuelle...).

+ Quel était le rapport que vous faisiez entre signification et sens ? Est-ce cela que vous vouliez exprimer ?

M. Ricœur - Je ne sais pas si la distinction est tenable : on peut appeler - mais c'est une pure convention - signification d'ordre **logique** des expressions signifiantes et réserver le mot sens à la mise en rapport de l'existant humain avec la compréhension qu'il a des situations dans lesquelles il se trouve : le sens de la Révolution Française, par exemple, c'est le rapport que nous avons avec ces événements ; il n'y a pas de **sens** dans la chose même, mais toujours pour quelqu'un qui se situe et qui s'oriente par rapport à... ; tandis que je puis détacher la **signification** du sujet historique qui est en cause, la considérer comme un contenu, et traiter ce contenu comme une signification identique qui peut se communiquer de l'un à l'autre et se maintenir tout au long d'un argument, qui pourra par conséquent être l'objet d'une logique.

Maintenant, avons-nous intérêt à "diffuser" cette distinction comme une bonne distinction de travail en philosophie ? Je n'en suis pas absolument sûr, étant donné que les logiciens parlent aussi du sens... Ce point n'est pas clair dans notre vocabulaire philosophique. Ainsi, Merleau-Ponty n'a jamais distingué sens et signification. Même Heidegger : il a essayé de distinguer très fortement "*Bedeutung*" ("signification" pour les logiciens) et "*Sinn*" (lié à la compréhension que je prends de ma situation d'être-au-monde) ; mais cela ne l'empêche pas de parler à d'autres moments de "*Bedeutsamkeit*" (que les traducteurs ont rendu difficilement par "significabilité", mais peut-être faudrait-il dire "signifiante"), à propos de la structure de renvoi des outils... Les usages en cours sont trop mêlés pour que l'on puisse trancher.

De même pour des termes comme "signe" et "symbole" : le lexique philosophique, sur tous ces points-là, est extrêmement incertain. Voyez aussi Husserl ; il parle de "*Bedeutung*" lorsqu'il fait de la logique et, dans *Ideen I*, il emploie le mot "*Sinn*" de façon très délibérée à propos du "sens" de la perception et du fait qu'il y a du sens **pour** une conscience intentionnelle. Mais cela n'empêche pas qu'en logique, on retombera sur le terme "*Sinnlos*" pour dire qu'une proposition est dénuée de sens. On n'arrive pas à garder "sens" pour l'aspect plus existentiel et "signification" pour l'aspect plus logique. Ce serait pourtant souhaitable.

Affirmer qu'il y a dans notre expérience des structures qui permettent de "dire", que le langage est bien fondé et qu'il pourra être expressif de quelque chose, ce n'est pas prétendre qu'on ne peut structurer la réalité que d'une seule façon. La possibilité d'un autre sens est toujours liée à la notion de sens. C'est vrai en particulier pour un événement historique : pour les émigrés, le sens de la Révolution Française c'était la destruction de l'Ancien Régime ; pour d'autres, c'était la promotion d'un nouveau régime politique et même d'une nouvelle manière d'exister comme Nation.

Les choses ne sont pas irrationnelles, mais elles peuvent être dites de diverses façons, et c'est ce qui fait qu'il y a plusieurs philosophies, plusieurs visions du monde, etc... Je ne peux apercevoir le caractère structuré préalable qu'à travers le sens que je donne mais, d'autre part, cette structure n'apparaît nulle part ailleurs que dans le travail de pensée et de langage que les hommes n'ont cessé de faire sur leur propre existence.

On m'a demandé tout à l'heure, avant ce débat s "Vous avez toujours dans l'esprit le philosophe professionnel et, finalement, le professeur - d'ailleurs avec une hypothèse usurpée : que les professeurs de philosophie sont philosophes ! -. Ne peut-on pas être philosophe sans être professeur de philosophie et, en tout cas, sans faire de livres ? »

Oui, mais je suis placé dans la perspective qui est la mienne : celle d'un enseignant, celle de quelqu'un qui communique la philosophie par un travail de langage. Même si l'on ne fait pas de livres – et la plupart d'entre vous ferez des cours! – le problème est le même : vous aurez à communiquer non seulement un savoir, une information, mais aussi une recherche; et comment la communiquerez-vous, sinon en organisant une leçon, un cours... avec une idée directrice, un fil conducteur. La systématisme du travail philosophique me paraît être le problème commun à quiconque fait de la philosophie un genre de vie. Si l'on avait réuni ici des architectes, des sages-femmes, etc., pour réfléchir sur la philosophie, ce n'aurait pas été la même chose !...

+ Je crois plutôt que cela aurait été exactement la même chose... La philosophie devient maintenant une affaire de professeurs, d'archivistes, de spécialistes au pire sens du terme... C'est faire de la philosophie quelque chose qui est du domaine de l'avoir : l'avoir d'un savoir, d'une connaissance. Ce n'est en rien **vivre** la philosophie, **être** philosophe.

L'exemple du philosophe ne provient pas de son discours, mais de son être dont le discours n'est qu'un épiphénomène...

M. Ricœur - Ecoutez ! De quoi devons-nous savoir gré à Platon ? D'avoir été se faire "coffrer" par Dion en Sicile (c'est cela, la vie !), ou bien d'avoir écrit *La République* ? C'est *La République* qui a fait Platon et non l'inverse ; c'est *l'Ethique* qui a fait Spinoza ! Cela ne nous importe pas vraiment de savoir que Spinoza polissait des lentilles... !

J'ai dit que la vie philosophique devait être unifiée, et je le crois profondément. Mais, à mon avis, l'œuvre philosophique est le milieu de parole dans lequel le philosophe a surmonté sa contingence. Certes, c'est la vie philosophique de Spinoza qui a porté son œuvre, mais c'est en se surmontant dans une œuvre durable que la vie exemplaire de Spinoza, grâce à *l'Ethique*, est encore parmi nous ! C'est, bien sûr, cette extraordinaire sagesse de Spinoza qui a porté *l'Ethique* mais, hors de *l'Ethique*, qu'en resterait-il ?... C'est ce que j'appelais le passage de l'événement à l'avènement : il y a eu l'avènement d'un sens...

L'œuvre est le comble de l'élucidation d'une vie : le nom de Spinoza n'est écrit nulle part dans *l'Ethique* ; c'est cela, la vie élucidée de Spinoza : il ne parle pas de lui. Sa vie élucidée, c'est un ouvrage de l'esprit qui ensuite se communique avec la seule signature de Spinoza. C'est pourquoi je disais que *l'Ethique* a fait Spinoza. Comment entrer dans la vie des grands philosophes, sinon par la compréhension de leurs écrits.

Il reste que vous avez posé un réel problème : le confinement de la philosophie dans l'enseignement et l'impuissance du philosophe devant un autre public que celui des étudiants de philosophie qui, eux-mêmes, seront des professeurs... (cette espèce d'autophagie du milieu philosophique!...) Je suis très conscient de la déchéance de l'enseignement philosophique !

Il est certain qu'une réflexion philosophique qui ne serait plus alimentée que par des livres de philosophes s'étiolerait ; elle deviendrait "discours sur le discours". Heidegger emploie justement le mot "*Gerede*" dans ce sens (on l'a traduit par « bavardage »), mais il ne faut jamais oublier que c'est le mot le plus proche de "*Rede*" qui pour lui est le mot le plus fort, puisque c'est le "dire" (pour lui il y a "*Rede*" avant même qu'il n'y ait "*Sprache*", il y a le "dire" avant qu'il n'y ait la langue canonisée dans sa syntaxe, sa grammaire...)

La puissance de "dire" tient à la nature même de notre existence, qui est elle-même foncièrement dicible ; je dirai, en un sens très johannique : nous naissons dans la lumière du Logos. Là serait, pour moi, la foi philosophique fondamentale, qui est donc très proche de la prédication chrétienne, qui a une sorte de connaturalité avec elle. Mais, justement, cette puissance de "dire" (*Rede*) est toute proche du "*Gerede*", c'est-à-dire du "bavardage" : la possibilité de bavarder est très voisine de la possibilité première de dire... Comment habiter ses paroles ? Voilà le problème.

Pourrait-on alors revenir en-deçà du professionnalisme philosophique ? Il semble avoir commencé très tôt : l'Ecole de Platon était certainement un milieu professionnel dont nous ne possédons vraisemblablement que les oeuvres extérieures. Pour Aristote, ce n'est pas douteux : la distinction entre écrits ésotériques et exotériques est déjà une distinction de professeur !

La seule riposte à une dissolution dans la civilisation technique, c'est vraiment une culture méditante qui se recharge dans ses propres archaïsmes : la riposte au monde technique, c'est la méditation sur la charge de sens qui reste véhiculée par la poésie, etc..., c'est-à-dire par tout ce qui n'est pas langage utilitaire. Notre riposte est une riposte de culture !.. Il est vrai qu'on peut trouver une occasion de désespérer dans l'excès des signes en circulation : cela est un vrai problème. Un homme du XVIIème siècle, par exemple, avait infiniment moins de livres à lire, il vivait dans une culture certainement beaucoup plus cohérente. Nous, nous avons la charge d'intégrer des signes en beaucoup trop grand nombre, mais ce problème n'est pas propre à la philosophie : on le retrouve en peinture, en musique.... Je ne sais pas d'ailleurs quelle solution apporter à cela car, comme auteur, je vois bien qu'une des motivations pour lesquelles on écrit un livre, c'est de se défendre contre les livres existants. Surtout si l'on a une attention très mobile, une grande sympathie pour des choses très différentes, la seule façon de ne pas en être déchiré, de ne pas être écrasé par les livres, c'est c'en faire un !

J'arrive maintenant à la troisième série de questions. Vous m'avez demandé : "Considérez-vous le Kérygme comme un présupposé parmi les autres ?" Du point de vue formel, oui : si l'on appelle présupposé tout ce qui n'est pas engendré de l'intérieur même du questionnement philosophique, cela n'est pas douteux ; c'est pourquoi j'en parlais comme de la poésie... Mais ce que j'en ai dit rend très manifeste que je ne tiens

pas du tout une profession de foi pour un présupposé **quelconque**, puisque c'est un présupposé qui concerne l'instauration même de mon existence, de ma possibilité de parler et de ma possibilité de dialoguer.

Il faut - et c'est pour moi tout à fait fondamental - revenir au sens du mot "Kérygme", qui veut dire "proclamation d'une Bonne Nouvelle" ; et il y a une Bonne Nouvelle pour la philosophie aussi : à savoir, que la communication est fondamentalement possible. Je comprends l'événement christique, tel qu'il a été reconnu par Jean, comme Logos. Cette façon de reconnaître le Christ comme Logos doit avoir quelque chose à voir avec ce que j'appelle parler. Dire que le Logos a habité parmi nous, cela veut dire que ce que je tiens pour une idée-limite (la vérité une), ce que je tiens comme milieu de communicabilité (la lumière), a habité parmi nous. Par conséquent, la possibilité même de la vérité, la possibilité même de la communication n'est pas simplement un rêve, un vœu, mais a été attestée. A ce moment, la fonction fondamentale de la prédication, c'est le témoignage, comme événement au centre de notre Histoire, de ce qui ne serait autrement qu'une idée, qu'un symbole, c'est-à-dire un être de notre discours.

Mais, ce que je maintiens, c'est que cela ne doit pas paraître dans l'intérieur de mon discours philosophique. Ce dernier continue d'être l'affrontement avec les problèmes : Etre, être au monde, etc..et je ne mêlerai pas du tout à la **problématique** philosophique la **motivation** de foi. Celle-ci reste **source** de vie et de pensée, mais je ne peux pas la faire paraître comme **objet** philosophique parmi les autres. La foi atteste la possibilité de parler dans un événement fondateur de la parole. Ce qui était possibilité pour la réflexion philosophique est l'événement qui, au centre de ma vie, me donne le courage de rencontrer les autres, de m'affronter dans des oppositions ; je crois que le Logos, âme de toutes les discussions, est l'événement dont l'Eglise apostolique témoigne.

[.....]

Copyright : Comité éditorial du Fonds Ricœur