

Ces propos ont été recueillis en mai 1996, lorsque Paul Ricœur participait à la première Conférence internationale sur « Bioethics and Biolaw » à Copenhague.

Ils ont été publiés en danois dans *Weekend avisen* en mai 1996, et en français dans *From Bioethics to Biolaw, De l'éthique au biodroit* ; université de Copenhague, juin 1998.

Y a t-il une vie avant la mort?

Entretien avec Paul Ricœur, par Frederik Stjernfelt

Pour commencer, j'aimerais vous poser une question sur votre mode de penser. On pourrait vous définir comme un penseur du tiers terme. Vous visez la synthèse. Si vous êtes confronté à deux points de vue différents, vous cherchez toujours une idée plus générale susceptible de les subsumer. Quels sont, selon vous, les avantages de cette façon de penser?

C'est une opinion sur moi que j'entends souvent et que j'aimerais corriger. En fait, je reconnais bien qu'il existe des choses irréconciliables; je cherche plutôt à caractériser chacun des termes contraires. Finalement, c'est une façon de traiter mes propres contradictions; en acceptant les contraires, je les remets, pour ainsi dire, à leurs places respectives. Ce n'est donc pas une attitude synthétisante. Au contraire, je suis très sensible à la pluralité des systèmes de pensée. Il n'y a pas une seule "métaphysique" avec laquelle on peut en finir, comme le pensait Heidegger. Au départ, déjà, il y a la divergence entre Aristote et Platon: il existe plusieurs sortes de métaphysique! A mon avis, on peut distinguer trois moments fondamentaux dans l'histoire de la métaphysique. D'abord, la période des écoles antiques, Platon et Aristote, mais aussi Démocrite, les sophistes, les sceptiques... Ensuite, le XVIIème avec Descartes d'un côté, les empiristes de l'autre. Et enfin, l'idéalisme allemand, Kant, Fichte, Hegel, Schelling etc. La question, ce n'est pas de les réconcilier les uns avec les autres, mais de rendre possible leur rencontre en nous, les lecteurs. Chacun devra suivre son propre chemin. Quant à moi, je ne me crois pas capable d'unir ces grands penseurs. Je ne pense pas avoir comblé des trous! Tout simplement parce que la controverse n'est pas qu'un événement dans une discussion, mais un aspect de l'existence elle-même. Il est facile de montrer qu'il n'y a pas une seule "métaphysique" -comme le voulait Heidegger lorsqu'il annonçait l'avènement de l'ère "métaphysique" après celle des présocratiques, une ère qui ne s'achèverait qu'avec Heidegger lui-même. Prenons l'exemple de Spinoza. Qu'en est-il de Spinoza? Heidegger n'en dit rien, il n'aurait jamais osé l'assimiler au platonisme!

En plus des trois moments dont vous parlez, ne pourrait-il en exister un quatrième, le nôtre, celui de la phénoménologie, l'herméneutique, le structuralisme etc. ?

Nous ne connaissons pas le temps dans lequel nous vivons. L'actuel nous est opaque. Nous ne pouvons savoir comment notre actualité sera jugée dans trente ans. Je pense à un de mes amis, rédacteur d'Esprit dans les années cinquante et soixante. Il écrivait à cette époque que l'existentialisme, le personalisme et le marxisme étaient les trois grandes philosophies de notre temps. Aujourd'hui, elles sont toutes trois mortes et enterrées! Sartre disait que le marxisme était insurmontable en tant que pensée de notre temps. Aujourd'hui, le marxisme a été dépassé par l'histoire elle-même. Nous ne connaissons pas le temps dans lequel nous vivons. C'est pour cette raison que je ne veux pas parler d'une époque post-moderne. Le post-moderne présuppose le moderne, et je ne sais même pas répondre à la question : qu'est-ce que le moderne? Dire "post-moderne", c'est déjà essayer de dire quelque chose de cohérent sur notre propre temps. Mais cela relève de la philosophie de l'histoire; or, il est impossible d'écrire une philosophie de l'histoire. Voyez seulement ce qui s'est passé avec Sartre. Il a été déchu du trône qu'il occupait dans la philosophie française, tandis que ses contemporains Merleau-Ponty et Camus reviennent en force. J'ai moi-même été formé à un moment où Bergson était tombé en complète désuétude, alors qu'aujourd'hui il revient, porté par une nouvelle vague d'intérêt.

Vous êtes protestant, et bien que vous distinguiez très nettement entre la religion et la philosophie, on pourrait néanmoins supposer que votre philosophie reste influencée par votre foi ...

Au début de *Soi-même comme un autre*, je distingue la motivation de l'argumentation, l'inspiration tacite de l'argumentation philosophique – il n'est certes pas du tout impossible que quelques-uns de mes thèmes philosophiques soient motivés par le fait que je sois croyant. L'intérêt que je porte à l'irréductibilité de l'individu pourrait en être un exemple, mais cela n'est nullement un argument. En philosophie, je me restreins au seul usage d'arguments valides et susceptibles d'être suivis par des non croyants. Mon poste à l'université me porte à revendiquer la tradition laïque ... je suis un fonctionnaire loyal, un citoyen. Vous aurez également remarqué que, dans mon œuvre, je n'essaie nulle part de prouver l'existence de Dieu. Ainsi je revendique un agnosticisme philosophique; la philosophie ne doit pas se prononcer sur des questions qui concernent la foi – cela relève d'une auto-discipline de la pensée. Je pourrais en dire plus sur ma façon de traiter les écrits protestants. Je ne suis pas un philosophe chrétien, néanmoins ma philosophie est la philosophie d'un chrétien!

Il en va avec les philosophes comme avec les peintres qui peuvent donner des représentations très différentes de la Crucifixion, allant de celles des anciens maîtres jusqu'à celle de Dali. Cela constitue un espace interprétatif. Je ne nie pas qu'il existe des points communs entre la foi chrétienne et la philosophie, mais il existe aussi des rencontres conflictuelles. Comme vous le savez, ma place se situe dans la tradition réfléchie. Pour reprendre les deux concepts de tout à l'heure: la motivation qui sous-tend votre argumentation est aussi un effet de votre formation et d'autres influences encore ; et, comme je l'ai déjà dit, l'argumentation obéit à ses propres lois. Ici, le philosophe doit réfléchir sur les sciences humaines et s'exprimer en termes objectifs et descriptifs. Il est extrêmement important de préserver la relation entre la philosophie et les sciences en général, d'autant plus qu'elle a été dévalorisée par le heideggerianisme pendant très long temps.

Je suis entièrement de votre avis. Ce qui m'emmène à vous interroger sur la différence entre 'Nature et Esprit. Sien que vous vous qualifiez souvent d'herméneute, vous critiquez sans cesse la distinction très tranchée entre Natur - und Geisteswissenschaften dans l'herméneutique classique de Dilthey...

Oui, j'ai toujours combattu la distinction entre *Erklärung* et *Verstehen*, entre explication et compréhension, qui sous-tend cette distinction chez Dilthey. A cet égard, je cite souvent le sociologue Max Weber qui parlait d'une *verstehende Erklärung*, d'une explication compréhensive incluant à la fois l'intropathie dans la vie spirituelle d'autrui et le procédé objectivant. Car qu'est-ce que la science en fin de compte? C'est mettre des théories à l'épreuve de l'observation. A cet égard, il n'existe aucune différence entre les sciences naturelles et les sciences humaines. C'est également une condition nécessaire à la compréhension de l'homme. La position cartésienne qui affirme que le sujet est transparent à lui-même et peut avoir une connaissance directe de soi, n'est pas défendable. Nous devons toujours dévoiler l'existence humaine à travers des signes publics. Nous devons la réinterpréter par le biais de ces signes pour nous prononcer sur des croyances, des impressions, des émotions subjectives. L'esprit humain est profondément enraciné dans le signe public, et nous devons briser une longue série d'écrans pour le saisir - mais en fait, tout cela se trouve déjà dans l'héritage de Dilthey qui voyait dans les signes externes, ou les traces, comme il disait, le fondement de l'interprétation. C'est un bon terme, "trace".

Sur ce point, vous ressemblez au grand philosophe allemand E. Cassirer . . .

En fin de compte, Cassirer était positiviste. Il considérait la science comme le couronnement

de l'histoire, mais il reconnaissait quand même l'importance de toute l'évolution à travers les mythes, les symboles, le langage et ainsi de suite ...

Je pensais plutôt à votre autoportrait de "kantien post-hégélien"; cela vaut aussi bien pour lui ...

Oui, c'était une boutade, mais c'est assez vrai. A part *La Phénoménologie de l'esprit*, le livre le plus important de Hegel est *La Philosophie du droit*, qui passe en revue toute la série d'institutions dans lesquelles l'esprit s'objective. L'esprit objectif est quelque chose de très central. Pour moi, cela concerne la place des institutions – les institutions ont une fonction médiatrice entre les hommes. Nous nous comprenons nous-mêmes grâce à cette appartenance à une multiplicité d'institutions, et un être est défini par sa capacité à changer de point de vue et à transgresser les frontières entre ces différentes institutions.

Un autre domaine dans lequel vous juxtaposez – à présent, je n'ose plus dire "harmonisez"— deux positions contraires est celui du temps. Vous considérez d'un côté la conception phénoménologique, où le temps est étendu, où il s'étend vers le futur, et de l'autre, le temps physique de la conception "cosmologique", où le maintenant n'est qu'un point localisé sur une ligne ...

Le temps comme structure cosmologique de la réalité devient humain lorsqu'il est l'objet d'une narration. J'ai néanmoins corrigé cette opinion - qui fut aussi la mienne - dans la conclusion de *Temps et récit*. On ne doit pas surestimer le récit, il existe beaucoup d'autres articulations du temps qui ne se laissent pas réduire à lui. Pensez seulement au temps dans la poésie. Nous n'avons pas qu'une seule conception cohérente du temps, et comme je viens de le dire, nous ne devons pas surestimer la narration, le récit. Je dois avouer que je suis passé à côté d'un facteur intermédiaire entre le temps et le récit, qui est la mémoire. A présent, j'écris sur la relation entre le temps et l'oubli. On ne peut lier le temps directement à la fonction narrative, il manque un chaînon: celui de la mémoire et l'oubli qui ne sont jamais entièrement conscients. Narrer est un acte conscient, résolu, mais la mémoire opère sur plusieurs niveaux différents, dont certains ne sont pas complètement conscients; c'est ce que nous apprend la psychanalyse. En outre, l'oubli est important pour des raisons politiques: l'oubli est crucial pour l'Europe, particulièrement dans ces années où il ne reste qu'une génération de survivants de la guerre. Il y a une tendance à prendre la fuite dans l'oubli. A ce propos, le livre de François Furet *Le passé d'une illusion*, qui traite du communisme des intellectuels occidentaux, est d'une grande importance. Une stratégie de l'oubli a été mise en œuvre

par les autorités communistes. L'invasion de la Russie par Hitler permettait au reste de l'Europe d'oublier le pacte de non-agression entre Hitler et Staline, il permettait même de le pardonner ... De même, l'admiration pour l'Union Soviétique a atteint son apogée au moment où l'oppression était la plus violente – et nous, qui étions des anti-fascistes, essayons tous de l'oublier. L'oubli peut être une *stratégie* et pas seulement une faute ou une faiblesse. Il y a quelque chose de *sélectif* dans la mémoire, quelque chose qui peut être passif, car nous ne pouvons nous souvenir de tout, mais la sélection est un phénomène très complexe.

Existe-t-il une relation entre cette réflexion et le Zusammenhang des Lebens dont vous dites qu'il constitue votre centre d'intérêt actuel ?

Oui, c'est exactement cela. Et ce n'est pas un hasard si j'emploie le mot *Leben*, et non pas conscience. Ce sont les relations de la vie, y comprises celles qui se nouent en-deçà de la conscience, qui m'intéressent. J'ai moins d'appréhensions vis à vis de la *Lebens-philosophie* que ne l'avait Husserl; il était probablement trop prudent sur ce point. Nous sommes des êtres vivants, et je cherche à dévoiler ce qui est propre à la vie humaine par rapport à celle des animaux. Même quand je caractérise le fondement de l'éthique comme le *souhait d'une bonne vie*, il y a déjà vie ici; une vie qui n'est pas seulement une plage entre la naissance et la mort, mais qui constitue aussi la dynamique de l'existence même. Cela est probablement aussi dû au fait que je vis dans une période de la vie qui est celle de sa fin: qu'est-ce que cela veut dire que la vie touche à sa fin, comment être proche de la mort mais toujours en vie? Cela me rappelle une blague que racontaient mes étudiants gauchistes dans les années soixante-dix: *Y a-t-il une vie avant la mort?* Je considère la réponse à cette blague comme une tâche personnelle! J'ai rencontré ce problème il y a quelques années, lorsque mon fils s'est suicidé; cela m'a beaucoup touché. Qu'est-ce que cela signifie que certains être humains pleins de vie et de force ressentent de façon très intense que la seule chose juste à faire est d'en finir avec l'existence? Est-ce un acte vital ou un manque vital? L'articulation entre la vie et la pensée, entre la vie et le langage, entre la vie et les institutions, la question de savoir comment la vie fait suite à elle-même, comment elle se tient, c'est cela qui m'intéresse. Son articulation narrative dans un récit intervient à un niveau ultérieur.

Dans *Temps et récit*, j'ai considéré les formes *littéraires* du récit et je suis passé très vite sur ses formes plus primitives, par exemple les contes et les petites histoires que nous racontons lorsque nous nous présentons à quelqu'un d'autre: je suis-un-tel-un-tel, je-fais-ceci-cela - nous racontons une petite nouvelle sur nous mêmes à ces occasions. J'étais passé à côté de cela, et c'est pourquoi je suis passé à côté de la mémoire. Comme vous voyez, nous en sommes à l'autocritique! Je me rappelle du temps où je devais terminer le troisième et dernier tome de *Temps et récit*; je l'ai montré à un ami: il

a dit : mais, ce n'est pas une conclusion ! J'ai mis encore six mois, dans l'isolement, pour écrire la conclusion et comprendre les limites du projet. C'est pourquoi je me suis intéressé davantage à ce qui se trouve au-delà de ces limites, c'est-à-dire aux différentes formes de la raison pratique, du raisonnement pratique.

Il y a quelque chose de *créatif* dans l'application de la raison, une *Verwendung* qui n'est pas une simple application. Cela vaut pour plusieurs domaines et pour les relations entre ces domaines, par exemple dans le domaine du droit: comment peut-on prononcer un jugement juste dans des cas qui sont toujours singuliers? Une région proche de celle du droit est celle du diagnostic médical : il faut prononcer un jugement, mais on ne peut le prononcer avec une garantie totale. Un autre cas encore est celui de l'historien qui doit réécrire une partie de l'histoire et donc réévaluer le rôle des pouvoirs et des individus : raconter à nouveau les mêmes événements fait aussi partie de la connaissance pratique. Finalement, il y a les décisions politiques qui reposent sur un usage rhétorique du langage - une situation à laquelle beaucoup de gens se trouvent confrontés et sur laquelle chacun a sa vision des choses. **Ces quatre champs: celui du droit, de la médecine, de l'histoire, de la politique, je les considère comme un rectangle, dans lequel apparaissent les forces et les faiblesses de la rhétorique** : la rhétorique est un usage très fragile du langage qui s'inscrit entre l'usage purement démonstratif du langage, comme par exemple dans la physique et dans les mathématiques, d'un côté, et les simples sophismes de l'autre.

Cela me fait penser à une de vos grandes polémiques, celle que vous avez entretenue avec le structuralisme. Comment l'évaluez-vous aujourd'hui?

Le structuralisme est moins populaire aujourd'hui ; jadis c'était un phénomène de mode. Toutefois, j'ai toujours distingué entre le structuralisme comme système global et les analyses structurales de textes isolés, que je considère comme extrêmement pertinentes. Ces dernières ont mieux survécu que le projet global. D'autre part, je n'apprécie guère les "post-structuralistes" américains: ils n'ont jamais été structuralistes et ne savent donc pas de quoi il s'agit. Personnellement, j'ai eu des discussions très fructueuses et denses avec un des structuralistes français les plus importants, A.J. Greimas.

Vous avez écrit des livres sur les symboles, les métaphores, les récits. Doit-on voir dans cet intérêt pour les différents phénomènes textuels l'idée selon laquelle chaque genre a son propre statut ontologique?

Ce qui m'a guidé, dans tous ces domaines, est le problème de l'innovation sémantique. C'est

à ce propos que je vois une parenté entre métaphore et récit: construire une trame narrative est aussi créatif que d'inventer une métaphore; les deux opérations élargissent le champ d'extension du langage. Mais il faut bien voir qu'il s'agit d'une créativité réglée, car le langage demeure une institution. Même la rhétorique a ses règles, c'est pourquoi la traduction anglaise de *La métaphore vive* s'intitule *Rule of Metaphor...* Aristote disait déjà que l'art de la métaphore était de voir des ressemblances, de saisir, dans des phénomènes divers, des ressemblances qui n'avaient pas été saisies auparavant.