

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 146 (2014)
Heft: 3-4: Pierre Thévenaz (1913-1955) : "Penser sans absolu" : après le centenaire de sa naissance

Artikel: Une réception de la "Philosophie sans absolu" de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur
Autor: Yamada, Tomoaki
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-583833>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

UNE RÉCEPTION DE LA «PHILOSOPHIE SANS ABSOLU» DE PIERRE THÉVENAZ DANS LES DERNIÈRES ANNÉES DE PAUL RICŒUR

TOMOAKI YAMADA

Résumé

Dans l'œuvre posthume, Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments, publiée en 2007, Ricœur se définit en tant que «philosophe sans absolu», un détour emprunté de la «philosophie sans absolu» de Pierre Thévenaz. C'est une affirmation de l'attitude agnostique devant la mort qui s'exprime et qui contredit la perception habituelle du philosophe catalogué comme «philosophe chrétien». Les Fragments reflètent un effort de réconciliation du désir de vivre avec la nécessité de la mort. La présente contribution se donne pour but de considérer la réception et l'influence de Thévenaz dans la pensée de Ricœur, notamment dans les dernières années de sa vie.

1. Introduction

Monumentale et diverse, l'œuvre de Paul Ricœur comprend de nombreux écrits sur l'herméneutique tant biblique que philosophique. D'une manière générale, Paul Ricœur a tracé une ligne de démarcation nette entre son œuvre philosophique et sa conviction confessionnelle¹. Dans le même temps, il sait combien les limites entre ces deux registres sont difficiles et complexes². La question de l'articulation du philosophique et du théologique est ainsi poursuivie jusqu'à la fin de sa vie³. Un des enjeux de cette question est notamment celui de la compatibilité entre ces deux démarches.

¹ Sur cette question, parmi bien d'autres textes: J.-M. TÉTAZ, «Vérité et convocation. L'herméneutique biblique comme problème philosophique», *Esprit*, 2006/3-4, p. 138-155; O. ABEL, «Remarques sur l'articulation philosophie-théologie chez Paul Ricœur», *Transversalités* 101, janvier-mars, 2007, p. 19-26; P. BÜHLER, D. FREY (éds), *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 7-12; P. GISEL, «Du monde et des corps, et d'un travail des textes et des institutions. Paul Ricœur et la question du théologique», in: ID., *Du religieux, du théologique, et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, p. 158-178.

² Dans l'article indiqué, O. Abel le souligne p. 26.

³ Cf. la «Note éditoriale» d'O. Mongin, in: P. RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 7-11, rééd. coll. «Points Essais», 2006 (désormais

Dans un entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, il exprime cette tension au moyen de la polarité entre «critique» et «conviction»⁴. Pour lui en effet, «la philosophie n'est pas simplement critique, elle est aussi de l'ordre de la conviction. Et la conviction religieuse possède elle-même une dimension critique interne»⁵. Le caractère critique dans la conviction religieuse ne marque pas seulement un rapport critique à la tradition, mais une distance foncière dont la signification est aussi théologique. L'importance de la conviction dans l'affirmation qui jalonne le parcours philosophique dit aussi la *véhémence ontologique*⁶ qui oriente sa réflexion.

Un des thèmes sur lesquels on éprouve le plus nettement l'intersection complexe de ces deux aspects de la pensée de Ricœur est celui de l'acte de *philosopher*. Cet acte émerge forcément devant la mort, et la «conviction philosophique»⁷ sera, autant dire, un motif profond qui travaille l'œuvre posthume de *Vivant jusqu'à la mort*⁸. Cet écrit est composé de deux parties. La première comporte deux documents d'archives, l'un intitulé «Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaité. P. R.», l'autre tout simplement «La mort». Ces deux textes sont supposés avoir été écrits entre 1995 et 1997. Ils s'interrompent vers 1997, la période de rédaction de ces travaux correspondant à celle de la maladie et de la mort de son épouse, Simone. Ainsi est-il aussi possible de voir dans cet accompagnement des derniers jours une des raisons pour lesquelles Ricœur a conduit une méditation sur la mort. Quant à la partie des *Fragments*, elle fut écrite entre 2004 et 2005. L'ensemble de ces textes est énoncé dans le style d'un monologue du philosophe avec lui-même⁹, d'un entretien avec soi-même

abrégé L3), p. 7. Pour la controverse sur cette articulation, voir O. MONGIN, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994, rééd. coll. «Points Essais», 2003, p. 200-204, et F. DOSSE, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, éd. revue et augmentée, Paris, La Découverte, 2008, p. 554-581.

⁴ P. RICŒUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris, Calmann-Lévy, 1995, rééd. Paris, Hachette, 2002 (désormais abrégé CC), p. 11.

⁵ *Ibid.*, p. 211. Ricœur dit ainsi que «la critique ne sera pas d'un côté et la conviction de l'autre; dans chacun des champs qui seront parcourus ou effleurés, je tâcherai de montrer qu'il y a, selon des degrés différents, un alliage subtil de la conviction et de la critique», CC, p. 11.

⁶ Cf. P. RICŒUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995 (désormais abrégé RF), p. 60, et *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, rééd. coll. «Points Essais», 1966 (désormais abrégé SA), p. 350. Sans le dire expressément, Ricœur renvoie à l'usage qu'il fait de cette formule dans *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, rééd. coll. «Points Essais», 1997, p. 379-388.

⁷ Cf. Y. SUGIMURA, «“Demeurer vivant jusqu'à...” La question de la vie et de la mort et le “religieux” chez le dernier Ricœur», *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 3, n° 2, 2012, p. 26.

⁸ P. RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments* (préface d'O. Abel, postface de C. Goldenstein), Paris, Seuil, 2007 (désormais abrégé VM).

⁹ Concernant *Vivant jusqu'à la mort*, cf. F. WORMS, «Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort», *Esprit*, 2006/3-4, p. 304-315, et «Vie, mort et survie dans

pour ainsi dire, et ce style reflète un effort de réconciliation du désir de vivre avec la nécessité de la mort¹⁰.

Une préoccupation du souci de l'articulation poursuivie par Ricœur est particulièrement reprise et approfondie dès le «fragment» 0(1). Dans ce fragment, l'attitude *agnostique* devant la mort se déploie sous les auspices de l'expression d'un «philosophe sans absolu»¹¹, venant, modifiée, d'un article de son regretté ami Pierre Thévenaz, intitulé «La philosophie sans absolu»¹² dans lequel l'auteur mène une enquête sur la «philosophie protestante». Notre philosophe y avait consacré une étude intitulée «Pierre Thévenaz. Un philosophe protestant», en préface à l'ouvrage de Thévenaz publié en 1956, et reprise dans *Lectures 3*¹³. Il convient de noter que les renvois de Ricœur à Thévenaz sont moins nombreux dans les dernières années que dans les années 1950. Ils sont réapparus à l'occasion de discussions sur l'autonomie du discours philosophique, vers les années 1990¹⁴. Dans le «fragment » 0(1), Ricœur déplace l'accent, de la discipline vers celui qui l'exerce. Le plus important est en effet qu'il s'applique à lui-même l'expression «sans absolu», comme auto-désignation d'une identité conflictuelle, tenant ensemble celui qui se présente

et après *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, in : F. DOSSE, C. GOLDENSTEIN (éds), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 135-137 ; D. FREY, «Les méditations d'un chrétien d'expression philosophique», in : D. FREY, C. GRAPPE, K. LEHMKÜHLER, ET F. LIENHARD (éds), *La réception de l'œuvre de Paul Ricœur dans les champs de la théologie*, München, Lit, 2013, p. 115-136. Nous recevons les implications utiles pour la direction de notre étude particulièrement de l'article de Worms de 2013. En considérant la première partie des écrits posthumes, Worms renvoie au motif de l'«exercice spirituel», au sens que Pierre Hadot a donné à cette expression (voir P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2^e éd. augmentée 2002, avec une préface d'A. I. Davidson) ; cependant, notre objectif consiste à considérer principalement les *Fragments*.

¹⁰ Cf. F. WORMS, «Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort», *art. cit.*, et «Préface» d'O. Abel, in : *VM*, p. 7-26.

¹¹ *VM*, p. 107 [où il faut inverser la position des notes 1 et 3, NdE].

¹² P. THÉVENAZ, «La philosophie sans absolu», in : *L'homme et sa raison I*, Neuchâtel, Baconnière, 1956 (désormais cité *HR I*), p. 187-206. À propos de l'échange intellectuel et familial entre Thévenaz et Ricœur, voir S. BONZON, «Paul Ricœur en Suisse romande : rencontres, liens et héritages», *RThPh* 138/IV, 2006, p. 294. Selon elle, leur première rencontre a eu lieu en 1948 à Nägelhaus en zone française d'occupation, alors que Thévenaz participait à une rencontre entre professeurs français et allemands ; Thévenaz écrit à sa femme en date du 21 juin 1948 : «Nous étions 13 hier soir. Deux rencontres "sensationnelles" : 1. Ricœur, le type du bouquin sur Jaspers et Marcel, protestant très sympathique [...]».

¹³ *L3*, p. 245-259.

¹⁴ Cf. P. RICŒUR, «Préface» à B. HORT, *Contingence et intériorité. Essai sur la signification théologique de l'œuvre de Pierre Thévenaz*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 5-9, ici p. 8 ; dans CH. BOUCHINDOMME ET R. ROCHOLITZ (éds), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 211 ; *RF*, p. 26 et p. 85 ; «Préface» à D. JERVOLINO, *Ricœur. L'Amore difficile*, Roma, Studium, 1995, p. 10 ; «Paul Ricœur : la foi du philosophe [interviewé par S. Czernecki sur la résurrection, le religieux, son être protestant et la vie éternelle]», *Le Christianisme au XX^e siècle*, n° 697, 11-24 juill. 1999, p. 6.

en tant que philosophe et en tant que chrétien, qui semble être l'un des motifs lui permettant d'écrire en face de sa propre mort¹⁵.

Visant à éclairer l'usage ricœurien de l'expression thévenazienne de «philosophie sans absolu», demandons-nous s'il y en a une réception unique dans les dernières années. Répondre à cette question impose d'abord de décrire deux présuppositions. L'une concerne l'articulation du philosophique et du théologique, l'autre le thème d'«être vivant jusqu'à la mort», fil conducteur pour interpréter *Fragments*, qui n'est pas un ouvrage édité par Ricœur lui-même, mais des archives éditées après sa mort, laissant le lecteur livré à ses propres conjectures.

2. Remarques sur l'articulation du philosophique et du théologique ; la préface de *Soi-même comme un autre* et *Réflexion faite*

On peut considérer comme typique la manière de publier les deux dernières études des *Gifford lectures* – «Le soi mandaté» et «Le soi dans le miroir des Écritures» – de manière séparée et non intégrées à *Soi-même comme un autre*¹⁶. L'arrière-plan de cette démarche, le préjugé négatif ou la rumeur dressée contre lui d'être un crypto-théologien ou un philosophe chrétien, qui se poursuit dans les années 1980, en serait l'une des raisons décisives. En prenant l'exemple de la discussion avec Bouchindomme, Ricœur déclare que «la foi dans le Dieu de la Bible n'appartient pas aux présupposés de mes investigations philosophiques» et qu'il est proche de la «“philosophie protestante” comme philosophie sans absolu» de Thévenaz¹⁷. La préface de *Soi-même comme un autre* reflète assurément ce contexte.

Ricœur y met d'une part clairement en œuvre le «souci» de tenir un «discours philosophique autonome» ; d'autre part, il met entre parenthèses les «convictions» qui le rattachent à la foi biblique¹⁸. L'autonomie du discours philosophique, liée à une sorte d'«ascétisme de l'argument», conduit l'œuvre philosophique ricœurienne à une philosophie dont «la nomination effective de Dieu est absente et où la question de Dieu, en tant que question philosophique,

¹⁵ Selon O. ABEL, «Remarques sur l'articulation philosophie-théologie chez Paul Ricœur», *art. cit.*, p. 26, «l'articulation philosophie-théologie chez Ricœur ne cesse de jouer ainsi entre une dimension de controverse chaleureuse qui tient ensemble la dissymétrie et la réciprocité irréductibles des points de vue et une dimension de conviction vulnérable qui atteste “ici je me tiens”, mais je me tiens devant ce qui n'est pas moi, je me tiens parmi d'autres. “Qui dites-vous que je suis ?” serait encore à cet égard une interrogation portée par la responsabilité de l'intelligence philosophique». Ce qu'indique ici Abel se retrouve dans notre interprétation des *Fragments*.

¹⁶ Cf. *SA*, p. 11-38.

¹⁷ CH. BOUCHINDOMME, R. ROCHOLITZ (éds), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, *op. cit.*

¹⁸ *SA*, p. 36.

reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique»¹⁹. Cet «ascétisme» de l'autonomie du discours philosophique est une sorte de mise en pratique du refus de mêler les genres. Le suspens «agnostique» n'est pas une attitude statique, mais porte en lui une oscillation interne issue du rapport avec la foi biblique. L'articulation du philosophique et du théologique n'est ainsi pas déterminée par des causes extérieures seulement, comme le préjugé ou le débat, mais relèverait aussi d'une juxtaposition conflictuelle intrinsèque²⁰. Le double aspect, extérieur et intérieur, de cette articulation présente également le schéma du pôle «question-réponse» ou «appel-réponse» au niveau du discours. Le «souci» ricœurien de tenir un discours autonome manifeste que sont difficiles et complexes les limites entre les deux registres, l'attitude agnostique étant essentielle à l'intime du *philosopher*.

Tenant compte du «souci» ricœurien comme mise en pratique de son affirmation motivée de ne pas mêler les genres, un effort fidèle à tenir sa parole en tant que philosophe y émerge²¹, et Ricœur le souligne par le mot «promesse»²². Elle atteste que le style philosophique ricœurien ne sépare jamais les dimensions parlante et agissante de la condition humaine²³. Ce style signifie un acte de responsabilité pour maintenir le soi-même en toutes circonstances à travers l'ouvrage écrit. Le caractère de l'engagement est implicitement compris dans la préface de *Soi-même comme un autre*.

Ensuite, la corrélation réciproque des deux schémas, «question» - «réponse» et «appel» - «réponse», est forcément liée à une oscillation interne à l'idée thévenazienne d'une «philosophie sans absolu» dans *Réflexion faite*. Elle est rapportée, dit Ricœur, à la «question du rapport conflictuel-consensuel entre ma philosophie sans absolu et ma foi biblique plus nourrie d'exégèse que de théologie»²⁴. Ce rapport «conflictuel-consensuel» présente un double aspect : l'un est celui de «ma philosophie sans absolu», comme méthodologie ricœurienne. L'adjectif possessif «ma» est l'affirmation de l'engagement. L'autre est celui de l'attachement à la conviction issue d'une «foi biblique plus nourrie d'exégèse que de théologie». D'une part, le rapport conflictuel entre la foi et l'argumentation philosophique conduit à l'autonomie du

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *L3*, p. 7.

²¹ P. RICŒUR, «Le tragique et la promesse», in : *Paul Ricœur philosophe de tous les dialogues*, Paris, Montparnasse, Macromedia, CFRT, 2007, p. 7-8. À l'origine de cet entretien : P. RICŒUR, «La promesse, une parole qui engage. Entretien avec O. Abel», émission de *Présence protestante* diffusée sur France 2 en 1991.

²² «Je n'ai pas retenu ces deux études pour la version française définitive et les ai publiées ailleurs, afin de tenir la promesse que je me suis faite de ne pas mêler le philosophique et le théologique», *CC*, p. 140.

²³ P. RICŒUR, «Le tragique et la promesse», *op. cit.*, p. 7 : «Il ne faudrait pas opposer dire et faire, dire c'est déjà faire ; en particulier il y a des actes de discours qui engagent, car on ne s'engage pas seulement en faisant mais en parlant. Et pour moi le modèle de cette parole qui engage c'est la promesse».

²⁴ *RF*, p. 82.

discours philosophique. D'autre part, le rapport consensuel réside dans le fait que l'investigation philosophique elle-même est indirectement confirmée par la source non philosophique qu'est une foi enracinée dans la naissance et la culture. Ce dernier point nous conduit à aborder la pensée spéculative : le geste d'investigation philosophique dans les limites de la raison se trouve repris dans une réflexion de la conviction sur elle-même, dans une sorte de mouvement interprétatif circulaire.

Ce qui est impliqué dans les remarques sur l'articulation du philosophique et du théologique, c'est d'abord la dualité de l'attitude agnostique entre l'autonomie du discours philosophique, afin d'éviter la confusion de genres, et la corrélation réciproque de deux discours, qui conduit le rapport conflictuel-consensuel dans le fonds intime ricœurien. C'est ensuite l'engagement qu'affirme la manière ricœurienne de s'appuyer sur l'idée thévenazienne d'une «philosophie sans absolu», une marque attachée au thème d'«être vivant jusqu'à la mort».

3. Sens d'«être vivant jusqu'à la mort»; *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et le «Fragment» consacré à Jacques Derrida

Bien que de statut différent, autre que celui des *Fragments*, le thème d'«être vivant jusqu'à la mort» est constitutif de la dernière période. Il apparaît parmi des œuvres et des articles publiés²⁵. On peut y lire l'épreuve de la volonté de vivre jusqu'au bout, dans la joie et la gaité, tracée par l'acte d'écrire et inscrite dans l'écriture même. De style différent, une manière de croyance est particulièrement exprimée dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ricœur écrit : «La jubilation fomentée par le vœu – que j'assume – de demeurer vivant jusqu'à... et non pas pour la mort ne fait-elle pas ressortir par contraste le côté existentiel, partial et inéluctablement partiel de la résolution heideggerienne face au mourir ?»²⁶.

La déclaration de «demeurer vivant jusqu'à... et non pas pour la mort» contraste avec le thème de «l'être pour la mort» chez Heidegger. Aux yeux de Ricœur, le «pour» la mort de Heidegger paraît affaiblir les diverses possibilités d'être, bien que Heidegger définisse *Dasein* par l'expression de *Ganzsein-können* (pouvoir-être-tout, être-tout possible). Il met donc un accent qui diffère d'Heidegger par l'expression «jusqu'à» la mort. Il y a une triade d'acceptations de la mort, qui doit prendre le chemin détourné proposé par le «jusqu'à» la mort. Cette triade se compose de la mort du soi, de celle des proches, de celle

²⁵ Cf. P. RICŒUR, «La conviction et la critique». Entretien recueilli à l'occasion de ses 90 ans par N. Crom, B. Frappat et R. Migliorini, *Paul Ricœur, Cahier de l'Herne*, Paris, L'Herne, 2004, p. 15-18, et P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, rééd. coll. «Points Essais», 2003 (désormais abrégé *MHO*).

²⁶ *MHO*, p. 466.

des autres. La mort du soi est d'abord confrontée au désir de vivre contre la mort singulière, ensuite la mort des proches est rattachée à l'anticipation de la mort de soi-même, enfin la mort des autres est liée à la mort violente et au meurtre. À travers cette triade de la mort, nous arrivons à la banalité, assumée, du «on meurt». C'est la mort équitable par laquelle «je dois mourir» comme tout le monde, avant moi et après moi.

Chez Ricœur, le «pour» la mort de Heidegger occulte le thème préalable du pouvoir-être-tout, ou d'un possible être-tout, alors que les diverses possibilités d'être sont ouvertes dans le «jusqu'à» la mort. Les possibilités de la vie puissante contre la mort sont résumées dans «la jubilation fomentée par le vœu – que j'assume – de demeurer vivant jusqu'à... et non pas pour la mort», en se formalisant sur la partie de phrase, «que j'assume». Si ce sujet, «je», implique l'identité dans le vœu de vivre, en revanche la question de l'identité d'être philosophe et chrétien n'est pas posée dans certains des fragments où le lien est fait. Par le verbe «assumer», Ricœur témoigne également de l'effort de consentement à sa propre mort, ce verbe attestant d'un style propre à une réconciliation difficile. Le chemin de la réconciliation demande à être lié à la re-formulation du sujet proposé dans *Soi-même comme un autre*, où l'ego compris comme une identité-mêmeté – ou idem, comme il l'appelle – est complexifié et enrichi par une identité-ipséité. C'est grâce à cette altérité foncièrement intrinsèque au soi qu'un chemin permettant d'intégrer la mort dans la vie est rendu possible. Le soi face à la mort poursuit la volonté de vivre ou le désir d'être jusqu'au bout. Le vœu de vivre ne cède ainsi jamais, pas plus que la fidélité à soi-même.

Dans le «fragment» de *Vivant jusqu'à la mort* consacré à Jacques Derrida, la volonté de vivre est exprimée comme «demeurer vivant jusqu'à la mort» par Ricœur lui-même. Il propose particulièrement la synthèse du parcours de réconciliation entre le refus et le consentement à la mort : «Un mot me revient à nouveau : "l'espérance qu'elle [la trace] me survive". Tout le religieux est là, comme lien entre mon vouloir-vivre et les miens [les proches]»²⁷. C'est à travers une forme de langage qui emprunte les termes du vœu ricœurien, sans céder à l'imaginaire touchant les morts, que s'exprime habituellement la survie. La transmission de la vie passe par la trace écrite, laissée comme témoignage d'un ayant-été aux autres, aux survivants. En accomplissant jusqu'à son terme ce «travail de deuil», Ricœur en arrive au transfert aux autres de l'amour de la vie²⁸. Le «religieux» se fonde sur ce transfert. Le renoncement à la survie achève le détachement en deçà de la mort, qui n'est pas la perte du soi, ni l'arrêt de la volonté de vivre, mais la condition nécessaire de la libération pour la gaité.

Un signe de ce renoncement est l'apparition du terme *agnostique*. Il est associé au thème d'*être vivant jusqu'à la mort* qui oriente la réflexion ricœurienne.

²⁷ VM, p. 131.

²⁸ *Ibid.*, p. 76.

4. Une réception de la «philosophie sans absolu» chez Ricœur. Lecture de Thévenaz vers les années 1950

À propos de la «philosophie sans absolu» chez Ricœur, les présupposés de l'attitude *agnostique* s'entrevoient dès la première partie de son œuvre. Avant qu'il lise Thévenaz, une des préoccupations principales était, au sens large, les rapports de la philosophie et du christianisme. Dans l'article intitulé, «Note sur les rapports de la philosophie et du christianisme», de 1936²⁹, il décrit la philosophie chrétienne comme une science des limites qui convainquent d'ignorance la sagesse des hommes en partant du dedans de cette sagesse, à travers le thème philosophique du désespoir ou de l'inquiétude. La question des limites de la sagesse humaine se prolonge dans l'article intitulé «Responsabilité de la pensée», la même année³⁰. Il y distingue les sens «avant-dernier» et «dernier» de la responsabilité intellectuelle. L'«avant-dernier» est que l'homme est toujours dans le monde, et qu'il doit répondre *de* ce qu'il y dessine. Le «dernier» est que l'homme est toujours *devant* Dieu, et que la pensée fait partie du drame religieux, de la chute et du salut.

Cette distinction de la responsabilité humaine et chrétienne conduit au dialogue entre la philosophie de l'existence et la foi chrétienne dans «Le renouvellement du problème de la philosophie chrétienne par les philosophies de l'existence», de 1949³¹. Il n'est pas question pour lui de défendre les principes d'une philosophie chrétienne, mais de veiller à préserver la polarité de la foi chrétienne et de la philosophie existentielle. Cette polarité s'est greffée au grand projet d'une *poétique de la volonté* dans *Le volontaire et l'involontaire*³². Or, ce projet sur la relation de la *volonté humaine* et de la *transcendance* a été abandonné. Les derniers mots, «vouloir n'est pas créer»³³, n'étaient pas seulement prémonitoires de l'abandon ultérieur de ce projet, mais étaient en quelque sorte une ascèse de la réflexion³⁴. En face de la nécessité de la mort et de la tristesse du fini, la volonté oscille dans la dialectique du refus et du consentement. Passant par le consentement imparfait et hyperbolique, le chemin de l'oscillation s'achève dans un consentement selon l'espérance. Ce

²⁹ Conférence à la Fédération française des Associations Chrétiennes d'Étudiants, Pâques 1936, *Le Semeur* 38/9, juillet 1936, p. 541-557.

³⁰ P. RICŒUR, «Responsabilité de la pensée», *Être* 1/1, 10 nov. 1936, p. 4-5.

³¹ In: *Le problème de la philosophie chrétienne*, Paris, P.U.F., 1949, p. 43-67.

³² P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950, rééd. Paris, Seuil, 2009 (désormais abrégé *PV I*).

³³ *Ibid.*, p. 605.

³⁴ Voir *RF*, p. 26, et D. JERVOLINO, «La poétique retrouvée de Paul Ricœur», in: J. A. BARASH, M. DELBRACCIO (éds), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Centre régional de Documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998, p. 31-43, ici p. 36.

consentement arrive à une *liberté seulement humaine* par rapport aux «idéés-limites»³⁵. Touchant la présupposition de ce rapport, Ricœur a reçu Thévenaz.

Sur le chemin de la quête de la «philosophie protestante» chez Thévenaz³⁶, la «philosophie sans absolu» n'est pas philosophie athée ou antichrétienne³⁷. Elle consiste plutôt dans la rencontre entre la raison philosophique et l'«expérience-choc» de l'annonce chrétienne³⁸. Dans cette expérience-choc, la sagesse humaine est qualifiée de folie devant Dieu. S'en ouvre une réflexion philosophique mettant l'homme à découvert. Cette réflexion conduit la conversion philosophique de la raison absolue, liée à Dieu, vers la raison humaine devant Dieu. La raison désabsolutisée et détotaillée, sortant de son autisme, est «autonome» par rapport à Dieu, car la méditation de l'expérience chrétienne n'est qu'humaine³⁹. Elle tient à l'expérience chrétienne qui rend possible l'autonomie de la philosophie⁴⁰. Dans la philosophie sans absolu de Thévenaz, l'homme se sent obligé de «se mesurer avec l'absolu, de prendre conscience de sa situation et de sa finitude en face d'une limite qui le rejette dans l'en-deçà seul “réel”»⁴¹. La philosophie sans absolu de Thévenaz est la philosophie hors autisme d'une raison humaine devant Dieu.

À travers ce thème thévenazien, l'attitude *agnostique* ricœurienne a été formulée dans «Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz»⁴². Ricœur emprunte à Thévenaz l'idée d'une «philosophie responsable *devant Dieu*»⁴³. C'est dans la responsabilité de l'intelligence que le philosophe doit répondre, selon une polarité d'appel et de réponse, dans l'acte philosophique lui-même.

Mais dans cette même préface à Thévenaz, Ricœur observe et s'interroge: «Le croyant confesse sa responsabilité de philosophe devant Dieu; mais le

³⁵ *PV I*, p. 605.

³⁶ Cf. P. THÉVENAZ, «L'affrontement de la philosophie et du christianisme», *Verbum Caro IV*, 1950, p. 129-137, ici p. 136-137, et *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, Baconnière, 1960 (désormais abrégé *CR*).

³⁷ Voir D. JERVOLINO, «Entre Thévenaz et Ricœur: la “philosophie sans absolu”», in: *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*. Textes réunis par Ph. Capelle, G. Hébert, M. D. Popelard, Paris, Cerf, 2004, p. 180-190, ici p. 183, et «Pierre Thévenaz (1913-1955). La philosophie sans absolu d'un “croyant philosophe”», in: Ph. CAPELLE-DUMONT (éds), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine, Anthologie t. IV** (J. Greisch et G. Hébert [éds]), Paris, Cerf, 2011, p. 247-256, ici p. 247.

³⁸ *CR*, p. 13.

³⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 171.

⁴¹ *HR I*, p. 206.

⁴² «À une philosophie *divine* il opposera constamment une philosophie responsable *devant Dieu*, une philosophie où Dieu n'est plus l'objet suprême de la philosophie, mais où il est impliqué à titre de pôle d'appel et de réponse de l'acte philosophique lui-même. C'est ce que veut dire le beau mot de “responsabilité” [...] Car c'est l'intelligence même qui doit répondre, si je suis un intellectuel, un philosophe; [...] une intelligence délivrée est une intelligence qui a reçu le courage et la virulence de sa problématique propre», *L3*, p. 246-247.

⁴³ *Ibid.*, p. 246.

philosophe sait-il qu'il est devant Dieu ?»⁴⁴. Ensuite, il avance que «la question que nous pose la philosophie de Pierre Thévenaz est de savoir si une philosophie protestante est seulement une philosophie réductrice, iconoclaste»⁴⁵. La notion de limite et celle de conversion à l'en deçà sont ainsi formulées par Ricœur. Il connaissait bien la faiblesse argumentative de Thévenaz liée à la radicalité du «devant Dieu» qu'il pose. Cette faiblesse est celle de savoir comment le «devant Dieu» fait encore partie de la réflexion philosophique. Et comment le philosophe sait qu'il est «devant Dieu»⁴⁶. Avec Ricœur, on peut se demander si «la conversion du divin à l'humanité peut proposer le même doute si le “devant Dieu” n'appartient pas à la réflexion *comme telle*»⁴⁷. La trace agnostique ricœurienne est formulée par ses questions sur le «devant Dieu» de Thévenaz.

5. Un «philosophe sans absolu» dans le «fragment» 0(1)

Cette préoccupation, qui a longtemps poursuivi Ricœur, réapparaît tardivement avec un retour thévenazien dès le «fragment» 0(1):

Je ne suis pas un philosophe chrétien comme la rumeur en court, en un sens volontiers péjoratif, voire discriminatoire. Je suis, d'un côté, un philosophe tout court, même un philosophe sans absolu soucieux de, voué à, versé dans l'anthropologie philosophique [...]. Et, de l'autre, un chrétien d'expression philosophique, comme Rembrandt est un peintre tout court et un chrétien d'expression picturale et Bach un musicien tout court et un chrétien d'expression musicale. Dire «philosophe chrétien», c'est énoncer un syntagme, un bloc conceptuel; en revanche, distinguer le philosophe professionnel du chrétien philosophant, c'est assumer une situation schizoïde qui a sa dynamique, ses souffrances et ses petits bonheurs⁴⁸.

Il proteste ici qu'il n'est pas un «philosophe chrétien» et contredit cette qualification à laquelle il dénie toute pertinence. Sa réfutation contre ce préjugé concerne un conflit intime, plutôt qu'une controverse particulière. Car ce conflit est issu d'une collision qui se produit lors de sa propre investigation philosophique. D'une part, cette investigation est soutenue par une attitude agnostique en vue de l'autonomie du discours philosophique. D'autre part, elle est soutenue par la motivation de rendre raison à la foi en tant que ressource non philosophique.

Il affirme qu'il est un «philosophe sans absolu» lié par cette attitude *agnostique*, tout en énonçant qu'il est un «chrétien d'expression philosophique». Cette disposition est, selon lui, celle d'«assumer une situation schizoïde qui a sa dynamique, ses souffrances et ses petits bonheurs». Il y souligne que sa

⁴⁴ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 258.

⁴⁸ *VM*, p. 107-108.

philosophie est enracinée et fondée dans la tradition protestante et l'exégèse biblique. Son style d'articulation du philosophique et du théologique n'est pas de simplement les séparer, mais de faire voir comment ces champs se sont influencés l'un l'autre. Le lieu de la philosophie appuyée par la foi biblique se situe sur le registre d'un mode du discours parmi de multiples disciplines, et le talent particulier ou la source de l'inspiration ne se perçoit pas ailleurs, pas plus que ce n'est le cas dans l'œuvre d'art. Cependant, chez Ricœur, il est nécessaire de marquer la limite dans la remontée à cette source qui nourrit la pensée spéculative. L'idée d'un «chrétien d'expression philosophique» donne cette limite à la source non philosophique, la distinction entre le philosophe de métier et le chrétien philosophe explicitant l'affirmation d'une «situation schizoïde». Cette situation *humaine* paradoxale dans la polarité philosophe et chrétien désigne ainsi un mouvement interne, le conflit d'abord, puis la contradiction, et enfin le consentement. La caractéristique «dynamique» est le rapport dialogique et conflictuel entre les deux pôles visant à l'effort existentiel, et le moment existentiel qui mobilise sa force motrice élabore spéculativement son adhésion primordiale à la vie, aux paroles, à la mort de Jésus. L'adhésion suscite le souci de rendre raison, de donner le meilleur argument dans les situations de confrontation. Mais cette mobilisation de la compétence philosophique n'entame pas la liberté de pensée, ni l'autonomie.

L'autonomie du discours philosophique met l'accent sur l'autarcie et l'autosuffisance de la recherche philosophique et de la structuration du discours philosophique. Les «souffrances» désignent la difficulté de la réconciliation : l'effort pour maintenir sans cesse l'autonomie du discours philosophique, sans le confondre avec la foi biblique, provoque parfois la contradiction. Les «petits bonheurs» signifient peut-être un état d'équilibre, de consentement à ce qui est. La foi biblique indépendante est préservée de l'acte libre du *philosopher*, et pourtant ces deux sphères sont mises en tension.

6. Conclusion

Dans le «fragment» 0(1), l'expression ricœurienne de «philosophe sans absolu» n'indique pas seulement l'affirmation de l'attitude agnostique, mais est aussi située à l'autre pôle d'une identité conflictuelle de «chrétien d'expression philosophique». Cette tension conflictuelle intime est le processus d'ouvrir sans cesse une voie vers l'autarcie et l'autosuffisance de l'investigation philosophique, indirectement confirmé par la motivation de rendre raison à la foi biblique. L'expression «sans absolu» est un état de l'acte inachevé du *philosopher* devant la frontière. La réception thévenazienne, chez Ricœur, s'incarne dans la résistance existentielle de celui qui cherche à être pleinement vivant jusqu'au dernier moment. Cette manière de vivre de l'*homme* Ricœur est mise à découvert par son «anthropologie philosophique».

En considérant le double pôle de l'identité conflictuelle entre la raison d'un «philosophe sans absolu» et la foi d'un «chrétien d'expression philosophique», on peut se demander si cet élargissement de la réception de la «philosophie sans absolu» chez Ricœur est un développement isolé ou une rencontre contingente avec «l'homme tout entier» qu'évoque Thévenaz⁴⁹.

⁴⁹ «Le problème n'est pas celui de l'homme aux prises avec sa foi et sa raison, de l'homme en face de sa raison et de sa foi, et capable d'arbitrer leur conflit. C'est celui de l'homme tout entier, avec sa raison et avec sa foi, croyant et raisonnant, devant Dieu», P. THÉVENAZ, «La situation du croyant philosophe», in : *HR I*, p. 241-253, ici p. 243.