

« Entretien avec Paul Ricoeur [sur ce qu'on appelle la crise de la philosophie] ».
Publié dans : *La philosophie d'aujourd'hui* (Bibliothèque Laffont des grandes thèmes). Lausanne-Barcelone: Éditions Grammont-Salvat Editores, 1976. (II.A.314a.)

LA PHILOSOPHIE AUJOURD'HUI

ENTRETIEN AVEC PAUL RICOEUR (1976)

La philosophie — « ce mode de pensée qui se situe entre la religion et la science » comme dit Bertrand Russell — semble être entrée dans une crise fondamentale, la plus sérieuse de toute son histoire. Attaquée de tous côtés par les diverses disciplines scientifiques, elle s'est vu contester les domaines traditionnels que lui avaient assignés les Grecs. A son tour, elle se tourne vers de nouveaux champs de recherche : le bien-fondé de la toute-puissance scientifique, la signification de l'histoire, la réflexion sur la sémiologie et la linguistique, l'esthétique...

Nous avons interrogé le professeur Paul Ricoeur pour lui demander si la décadence de la philosophie en tant qu'institution correspondrait à un déclin sur le fond.

La philosophie semble actuellement à part, détachée des autres disciplines...

Paul Ricœur : Le fait est relativement récent. C'est au XVIII^e siècle que la philosophie est devenue universitaire. Au XVII^e siècle, ni Descartes, ni Leibniz, ni Spinoza n'étaient des universitaires. Une certaine fonctionnarisation de la philosophie lui a donné un cadre institutionnel, une sorte d'existence sociale. Cela peut masquer, parfois, sa non-existence. La philosophie est enseignée quoi qu'il arrive. Le sort de la philosophie ne coïncide pas avec celui de l'enseignement de la philosophie. Je voudrais donc entièrement disjoindre le destin de la philosophie de celui de son enseignement.

Qu'est-ce qui a changé depuis la mort de Hegel, le dernier grand philosophe systématique ?

P.R. : Je crois que c'est la possibilité de faire un système. Hegel a rassemblé la totalité de notre culture. Et j'entends par là non seulement des philosophies très différentes comme les philosophies antiques, médiévales et modernes, mais aussi la non-philosophie. La philosophie semble rassembler pour la première fois dans un même système : le droit, l'esthétique, la politique, l'expérience juridique, etc. Hegel nous a présenté la totalité de notre héritage, il l'a mis en forme et il l'a pensé. Les deux faits dominants sont ceux-ci : 1^o aujourd'hui personne n'est plus en état de procéder à un tel rassemblement; 2^o l'héritage rassemblé par Hegel s'est éloigné de nous. Ce second phénomène est peut-être le plus impressionnant. Nous sommes presque aussi éloignés maintenant de Platon, d'Aristote ou même de Descartes ou de Kant que s'il s'agissait de phénomènes exotiques. Cette sorte d'éloignement de nos propres racines est à l'origine de ce que Nietzsche a appelé « nihilisme ». Il ne faut pas penser ce concept en termes émotionnels (le règne des destructeurs...) mais comme un vaste processus historique d'éloignement de nos racines culturelles. Pour la philosophie, c'est un destin particulièrement dramatique : nous n'existons comme philosophes que dans la mesure où nous continuons un certain type de questions inaugurées par les Grecs. Ce qui a été fait en Chine, en Inde, n'est pas de la philosophie, c'est une autre façon de penser. La question se pose donc dans la mesure où nous nous sommes éloignés des contenus de pensée grecque. Nous sommes entrés après Nietzsche dans une période qu'on pourrait appeler « critique ».

Nous assistons, disent certains, à une déconstruction de ces héritages, qui passe par Nietzsche lui-même ou par Marx ou par Kierkegaard. Nous n'avons plus que des débris de la grande tradition et des exercices critiques autour de significations qui s'éloignent de nous.

Pourrait-on trouver d'un autre côté que le rassemblement hégélien de notre tradition, un ressourcement de la philosophie? Quelle est la relation de la philosophie avec les sciences ?

P.R. : Tous les grands philosophes du passé étaient compétents dans une science et souvent dans plusieurs : Platon était géomètre, Descartes mathématicien, etc. Par conséquent, la philosophie ne se bornait pas à un débat avec elle-même. Trop souvent, actuellement, les philosophes ne parlent qu'à d'autres philosophes.

Y a-t-il aujourd'hui, en particulier dans les sciences humaines, un vis-à-vis qui permettrait une relance de la philosophie ?

P.R. : Je dirais assez volontiers que la philosophie ne peut survivre que si, d'une part, elle maintient coûte que coûte la mémoire de ce qui a disparu. Il n'y a pas de philosophie sans histoire de la philosophie. Elle doit d'autre part entretenir le débat avec une science ou avec des sciences. Les sciences humaines sont un interlocuteur privilégié : elles sont les seules où l'objet soit le même qu'en philosophie. Dans les sciences de la nature, l'objet, c'est l'autre que nous (les choses, la vie...). La question, interne aux sciences humaines, est de savoir si elles peuvent traiter leur objet exactement comme les sciences naturelles. C'est peut-être la fonction de la philosophie de sans cesse remonter la « pente » de la méthode. Si on descend la pente de la méthode et qu'on ramène constamment les sciences humaines à des sciences naturelles, à ce moment-là l'objet est oublié, j'entends par objet, l'homme. Donc, rappeler les sciences humaines à leur objet, remonter la pente de la méthode selon la requête de son objet, l'homme, c'est le travail fondamental.

Ce travail, par certains aspects, ressemble à une tâche hégélienne, ce que j'appelais tout à l'heure le rassemblement. Comme les sciences naturelles, les sciences humaines sont éclatées (linguistique, sociologie, psychanalyse...). Elles subissent la loi de la division du travail et de l'émiettement de toutes les autres sciences. Alors se pose le problème non pas

seulement de rassembler des résultats ou des méthodes, mais de remonter aux fondements qui précèdent l'éclatement des méthodes et des résultats. C'est là, je crois, que se situe le problème d'une anthropologie philosophique. Je pense qu'une des voies pour le faire consiste à tenter cet exercice de rassemblement au niveau du langage. Notre langage aussi est un langage éclaté; il est pour une part de nature logique ou mathématique, ou scientifique; mais nous avons également un langage de la vie quotidienne, un langage du slogan et de la propagande, un langage de l'action politique, un langage poétique, etc. Une des tâches de la philosophie ne serait-elle pas de tenter cette grande philosophie du langage dans laquelle on comprendrait que c'est en somme toujours le même homme qui parle ?

Vous voulez parler d'un langage qu'on appellerait plus scientifiquement une sémiologie ?

P.R. : Oui, bien sûr.

Je suis frappé, en étudiant les dictionnaires, de voir qu'il n'y a aucune méthode pour le faire. On a l'impression que le langage échappe pour l'instant à la méthode scientifique ?

P.R. : Probablement parce que le dictionnaire n'exprime pas encore les révolutions méthodologiques qui ont eu lieu en linguistique. Il s'agit tout simplement de la distinction entre deux façons de traiter un mot. On peut se demander ce qu'il signifie dans une langue ou bien chercher à savoir ce que sont les objets dont il parle. Nos dictionnaires mêlent les deux choses. Ils parlent des choses nommées et ils parlent aussi de la place des mots dans le système lexical d'une langue. Nos dictionnaires sont une sorte de compromis entre, d'une part, une véritable sémantique des mots, c'est-à-dire la mise en place d'un mot par rapport à tous les autres, sans s'occuper des choses elles-mêmes, et, d'autre part, la description des choses correspondantes. Peut-être ne peut-on pas encore écrire un lexique qui serait purement sémiologique parce que les usagers ont une autre demande. Ils désirent aussi être informés sur les choses; ils souhaitent que le dictionnaire soit une petite encyclopédie, un petit résumé du savoir sur les choses : qu'est-ce que telle chose ? ... non pas : que signifie tel mot ?

Il y a une sorte d'opposition. D'une part, des gens vous disent : la vie, qui crée le vocabulaire, est beaucoup plus riche que tous les systèmes qu'on peut appliquer au vocabulaire. D'autre part, certains s'appuient sur une logique, sur l'hypothèse que l'on peut partir d'une entité générale qui va se subdiviser en entités de plus en plus particulières.

P.R. : Ce à quoi les philosophes s'intéressent le plus, c'est le rapport entre le fonctionnement du langage ordinaire et le langage scientifique. Parce que le langage ordinaire ne fonctionne pas selon les exigences du langage scientifique, il fonctionne soit par défaut, soit par excès. Il lui manque la rigueur, ce qu'on appelle l'univocité, à savoir que pour un mot il n'y ait qu'une seule signification. Mais justement, si tout le langage était univoque on ne pourrait pas s'en servir. On pourrait le faire seulement pour traiter certains types de problèmes qui exigent cette univocité. Mais la conversation ordinaire, au sujet des choses de la vie, suppose un langage d'une extraordinaire souplesse. Le même mot a des significations différentes selon les contextes. C'est notre habileté à actualiser une signification d'un mot approprié dans un contexte qui est l'art de parler. Je dis bien un art et pas du tout une science.

Quel serait le rôle de la philosophie par rapport à ce critère ?

P.R. : Ce serait, je crois, de légitimer chacun des usages de langage dans certains emplois appropriés. Elle démontrerait la légitimité, par exemple, du discours poétique, du discours ordinaire ou du discours scientifique par rapport à un certain projet d'usage du langage. Je vous parlais tout à l'heure du langage éclaté. Cet éclatement a révélé l'immense richesse du langage et la façon dont il répond avec une flexibilité extraordinaire à des besoins qui, peut-être, ne peuvent pas être recensés. Cela, nous l'avons appris en particulier de Wittgenstein, dans sa deuxième philosophie. Il disait : « Les jeux de langage sont des formes de la vie et ils sont innombrables, c'est-à-dire indénombrables. » Vous voyez le tour si peu « nostalgique hégélienne » que prend notre entretien. Au lieu de regretter les grandes synthèses du passé, nous devons peut-être nous jeter maintenant dans la diversité. Ce ne sera pas forcément la mort de la philosophie, mais une autre façon de philosopher. Elle tiendra beaucoup plus compte de la différence des usages du langage et aussi de l'énorme variété des progrès humains qui s'expriment aussi bien par la science que par la technique, la

poésie, la politique, etc. Nous devrions restituer en somme la variété et la différence.

Si vous le voulez, nous allons passer au rapport de la philosophie avec l'histoire. Après l'instantané linguistique, nous pourrions examiner la dynamique temporelle en rapport avec la philosophie.

P.R. : Je crois que c'est là un champ très important. L'histoire, elle aussi, subit ce que j'appelais tout à l'heure la pente de la méthode. L'histoire doit être de plus en plus scientifique. Elle se sert de statistiques, de criblage des documents, etc. Sa tentative est de créer une histoire objective. La tâche de la philosophie est de dire que cela ne peut pas réussir complètement, car nous faisons partie nous-mêmes, historiens, de l'histoire que nous racontons. A chaque nouvelle époque, nous nous trouvons dans un autre rapport, un rapport nouveau, avec les événements racontés par leurs témoins, leurs historiographes. Ce rapport avec notre passé, qui précède la mainmise sur les documents par l'historien actuel, c'est ce que certains philosophes ont appelé l'historicité. Il y a donc une *condition* historique de l'existence humaine qui précède la *connaissance* historique. Le problème philosophique ici, c'est le rapport entre la condition historique de l'homme et la connaissance historique conçue comme un effort pour traiter l'histoire scientifiquement et objectivement. Prenons le problème dont nous sommes partis au début de cet entretien. C'était exactement un problème de condition historique : quel est notre degré d'éloignement par rapport à nos racines ? Cette espèce de distanciation, cette mise à distance, c'est un drame qui se situe, non pas au niveau de l'histoire qu'on raconte, mais de l'histoire qu'on vit et qu'on fait.

Lorsque vous parlez de « racines », est-ce que vous pensez seulement au cours de l'histoire ou bien aux relations de la religion et de la philosophie ?

P.R. : Quand je pense « racines » je pense à notre double ou triple héritage grec et judéo-chrétien. Est-ce que nous sommes capables de réactualiser indéfiniment ces héritages ou bien se sont-ils taris ? C'est une des questions tout à fait fondamentales de l'époque contemporaine. On appelle « nihilisme » la conviction que l'héritage est tari, que sa puissance symbolique s'est épuisée. Je suis de ceux qui pensent que la tâche de la philosophie est de la réactualiser, que rien n'est jamais perdu.

L'effort à faire sera extrêmement coûteux ; il ne s'agit plus de répétition, mais vraiment de réinvention. C'est ce que j'appelle l'herméneutique.

Est-ce que l'objet de la philosophie académique ne devrait pas être une « réflexion sur les idées et les catégories » utilisée aussi bien par les sciences que par les activités concrètes (politiques, sociales, artistiques, etc.) ; en d'autres termes ne devrait-elle pas être une réflexion que nous pourrions appeler de « second degré » ou « transcendante » sur les activités scientifiques et pratiques ? Dans quel sens la philosophie pourrait-elle exercer une fonction sociale ?

P.R. : Là aussi, je crois que la philosophie a une tâche fondamentale. Prenons la question politique. La science politique réfléchit à un niveau moyen. Elle suppose que l'homme est déjà impliqué dans des institutions, que ces institutions ont une histoire. Le problème du philosophe ici est de savoir ce que c'est que *d'entrer* en institution. Est-ce que l'homme peut exister en dehors d'un milieu institutionnel ? La question n'est pas du tout spéculative. C'est une des questions clés aussi importante que celle que j'ai évoquée tout à l'heure : là aussi, il faut examiner l'éventuel épuisement de nos héritages culturels. La synthèse de la liberté et de l'institution s'est brisée. Beaucoup d'institutions survivent : elles sont comme mortes, technocratisées et pétrifiées. Elles fonctionnent pour elles-mêmes. D'autre part, beaucoup de gens cherchent leur liberté tout à fait en dehors d'un milieu institutionnel. C'est vrai pour le mariage, c'est vrai aussi pour le rapport avec le monde industriel, technologique. Je vois combien de jeunes gens, de jeunes filles, qui rêvent d'une sorte de liberté sauvage. Le mouvement écologique peut beaucoup contribuer à retrouver un rapport pré institutionnel avec les choses, avec la vie, avec la nature. Une des réflexions fondamentales, qui nous sortira un peu de l'aspect linguistique du débat antérieur, serait de reprendre ce problème de l'entrée en institution. Comment l'homme peut-il être libre sans avoir ce que Rousseau a appelé justement « une liberté civile qu'il échangerait contre sa liberté sauvage » ? Comment les institutions pourraient-elles refléter notre besoin de liberté ? Comment éviter que toute institution apparaisse maintenant comme extérieure, comme un cadre qu'il faut accepter par compromis ?

Mais, personne ne semble proposer un substitut ?

P.R. : Cela vient aussi de ce que les gens en place n'ont plus d'objectif, n'ont plus de projet. Ce qui me frappe, c'est qu'on vit plutôt dans une société sans projet et qui se perpétue par vitesse acquise. La société technologique est une société cancéreuse, comme un tissu qui se nourrirait de lui-même. On reproche aux jeunes de vouloir détruire et de ne rien proposer. Il faudrait dire, à l'inverse, que c'est la société qui n'a pas de projet. Tout son projet est de continuer la même chose, en particulier pour la société industrielle. Celle-ci n'a pas d'autre but que sa propre croissance. L'idée de croître de 4 ou 5% tous les ans, donc de doubler tous les 20 ans, n'est pas un projet. Cela fait aussi partie du « nihilisme ». Une telle société ne vit sur rien. Le nihiliste n'est pas celui qui parle du nihilisme, c'est celui qui n'en parle pas, qui ne sait pas qu'il est dans le nihilisme, qui ne vit sur rien !

Est-ce que la crise de la philosophie relève d'une crise globale de la culture occidentale ou bien constitue-t-elle le moteur qui va pousser cette activité philosophique à résoudre cette crise ?

P.R. : Je ne suis pas d'accord avec beaucoup de jeunes philosophes pour qui la philosophie est morte. Je crois au contraire que le nihilisme nous permet de faire un constat lucide de la pauvreté, de la détresse dans laquelle vit cette société qui a épuisé ses buts, qui a épuisé ses idéaux. Mais avouer cela, c'est un acte d'espérance : c'est creuser au-dessous de bien des tissus morts pour rejoindre les tissus vifs. Celui qui ne sait pas qu'il se meurt dans un milieu nécrosé ne porte pas d'espérance; il s'accroche simplement à ce qui est. Par contre, la capacité de creuser sous les décombres et sous les débris est un acte positif. Que Nietzsche, avec sa volonté de puissance, le surhomme et l'éternel retour, nous offre une solution, je ne le crois pas. Ce qu'il nous a donné à penser, c'est la nécessité de lier le nihilisme à son dépassement. Notre problème est de retrouver dans la vie et la pensée des ressources de dépassement du nihilisme. Voilà, je vous disais que je me sépare de bien des jeunes philosophes très pessimistes qui restent dans le nihilisme. Je dirai que la seule ressource c'est de franchir l'intervalle de la distance pour réactiver les héritages du passé. Je crois beaucoup à la possibilité de rajeunir les héritages traditionnels de l'Antiquité, car on ne peut pas avoir de « futur » si l'on n'a pas de « passé ». On ne peut pas avoir d'espérance si l'on n'a pas de mémoire. Mais il faut nous refaire une mémoire, non plus répétitive mais créatrice. C'est l'un des buts de la philosophie.

Peut-on dire que la religion moderne a subi le même phénomène : une espèce de

crystallisation institutionnelle ?

P.R. : Oui, mais il faut avoir une vision beaucoup plus mondiale. Autant la philosophie est un phénomène occidental, autant la religion est un phénomène mondial. Il faudrait retrouver, réactualiser, avec Eliade, le fonds archaïque, mythique, nous enrichir auprès des traditions orientales et repenser à la fois le bouddhisme, le christianisme, le judaïsme, l'islam... C'est aussi l'une des tâches de la philosophie de reprendre comme un tout notre héritage religieux et de sortir alors du cloisonnement non seulement sectaire, mais même confessionnel.

Oui, parce que les attributs des différentes religions, par exemple, sont perçus aujourd'hui comme une contradiction avec la religion elle-même...

P.R. : Oui, absolument. Mais je crois qu'il ne faut pas non plus demander à la religion la cohérence apparente de la science. Il ne faut pas la traiter comme une science, mais respecter sa grande variété symbolique, qui offre des pôles d'identification très variés. Même à l'intérieur de la tradition chrétienne, le pôle d'identification qu'a pu représenter la Vierge n'est pas du tout le même que celui du Christ triomphant dans les tympans des cathédrales. Je crois qu'il faut préserver cette espèce de contraste symbolique contre l'identification, je veux dire contre la réduction à l'identique.

Vous iriez presque jusqu'à dire que transformer la religion en une espèce de philosophie serait une erreur majeure ?

P.R. : Oui. Là, je suis très proche de Wittgenstein, parce qu'il faut respecter la diversité des jeux de langage afin que chacun retrouve son droit. Peut-être qu'un jour un nouvel Hegel pourra refaire la synthèse, mais notre temps est au contraire celui de la différence, du respect des différences des formes de langage, des formes de vie. Espérons que sur ce fumier poussera une fleur !

Notre erreur a été de confondre Dieu avec une philosophie dominante. Là-dessus je suis très d'accord avec Nietzsche, lorsqu'il dit que d'avoir fait de Dieu un idéal, une unité suprême, c'était la source du nihilisme. On en a fait quelque chose d'immuable, alors qu'il fallait

peut-être respecter la différence initiale de l'hébreu et dit grec... Cette synthèse est peut-être culturellement morte.

Peut-on poser la question de l'avenir de la philosophie ?

P.R. : C'est là que je reviens à la distinction que je faisais tout à l'heure : avenir institutionnel ou destin de la philosophie. Effectivement, la philosophie est très menacée dans son existence institutionnelle à cause de son inutilité par rapport aux sciences et du fait que les autres formes du savoir ne lui demandent plus rien. Je dirais que les philosophes, au lieu d'accuser les autres, devraient s'accuser de s'être parlé à eux-mêmes au lieu de s'être mis à l'écouter des sciences.

Quant au destin de la philosophie en dehors de l'institution, car elle peut exister en dehors de l'institution, alors je refuse toute espèce de prophétie nietzschéenne, heideggérienne ou autre. Il suffit qu'apparaisse un grand philosophe pour que toutes nos prévisions soient fausses. Pouvait-on prévoir Hegel à partir du XVIII^e siècle ? Il y a là une création de pensée qui ne peut pas être programmée. Il y a beaucoup de gens qui font de la philosophie, mais très peu de grands philosophes. Notre tâche à nous, dans l'intervalle de deux grands philosophes, c'est de maintenir la mémoire et de travailler, je dirais, de façon honnête et sérieuse, avec ce que Nietzsche appelait la « probité intellectuelle ».