

Recension

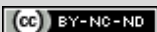
Paul Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, conférence de Paul Ricœur (1967), (Genève: Labor et Fides, 2016), pp. 160.

Laure Gillot-Assayag

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 8, No 2 (2017), pp. 94-99

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2017.368

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Recension

Paul Ricœur, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, conférence de Paul Ricœur (1967), (Genève: Labor et Fides, 2016), pp. 160.

L'œuvre de Paul Ricœur est-elle entrée dans le panthéon philosophique? La question n'est pas insensée, tant sa pensée demeure située dans une zone intermédiaire, un entre-deux indiscernable—une *via media*, ironiquement si chère à Paul Ricœur.

Sans doute, le foisonnement d'une œuvre qui se nourrit des sciences sociales et franchit imperceptiblement mais obstinément les frontières disciplinaires explique en partie le fait que le lecteur et le monde académique se sentent déroutés. Tantôt, en effet, c'est le genre des ouvrages de P. Ricœur qui est débattu—philosophie ou histoire des idées?—, tantôt ce sont ses filiations qui sont marquées du sceau du herméneutique, ou philosophie de l'action?—tantôt enfin, c'est son apport réel à la connaissance philosophique qui se trouve remis en question—simple lecteur ou véritable inventeur de concepts?

Ces jugements de valeurs affectent inégalement l'œuvre de P. Ricœur: *Histoire et vérité* (1955),¹ *Le conflit des interprétations* (1969)² ou *Soi-même comme un autre* (1990)³ sont des essais largement cités ou étudiés, quand son exégèse biblique est le plus souvent écartée, délaissée, et parfois simplifiée par des considérations un peu vagues sur ce que signifie être un "philosophe protestant."

C'est précisément un renouvellement des interrogations sur les modes de présence de la religion au monde qu'offre l'opuscule *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*, publié en 2016 aux éditions Labor et Fides. Le Fonds Ricœur, issu du legs des archives personnelles de P. Ricœur, a en effet permis la publication inédite de ce petit texte oublié, jamais corrigé par P. Ricœur et regroupant trois volets d'une conférence donnée en janvier 1967 à la Gerbe, la paroisse protestante d'Amiens. Bien avant son ouvrage fondamental sur le sujet, *Penser la Bible* (1998),⁴ coécrit avec l'exégète André Lacocque, P. Ricœur apporte ici une audacieuse contribution à la réflexion sur la coexistence de la religion avec le monde social.

À l'époque de rédaction du texte, P. Ricœur est président de la revue *Christianisme social* et de la Fédération protestante de l'enseignement. Mais cette conférence, présentée au cœur des bouillonnantes années soixante, a rassemblé des personnes aux horizons idéologiques et confessionnels contrastés—protestants, catholiques, athées, communistes—, comme le rappelle pertinemment l'introduction d'Olivier Abel. La tonalité du texte est polémique, et P. Ricœur ne cache pas ses désaccords assumés avec certaines interprétations abstraites de la foi. D'emblée, P.

Ricœur précise son ambition anti-apologétique: “aucun désir de prouver et de séduire ne m’anime: simplement le désir de faire comprendre, de communiquer, de montrer.” (13) Avec la pédagogie qui le caractérise, il offre non seulement un aperçu des thèmes centraux de sa réflexion, tels l’exégèse biblique, la distinction entre morale de conviction et morale de responsabilité empruntée à Max Weber, mais il nous livre aussi une introduction à de nouveaux champs de réflexion, qui demeurent d’ordinaire discrets dans son œuvre principale—par exemple, la notion de communauté ou de société égalitaire.

Trois grandes parties structurent cette conférence et ont pour titres respectifs: “Être protestant aujourd’hui,” (13-30) “Présence des Églises au monde” (31-62) et “Sens et langage” (62-89).

Plutôt que de procéder à une analyse linéaire de ces chapitres, on préférera ici retracer les chemins de pensée les plus osés, voire inédits, abordés par P. Ricœur, mais qui seront approfondis plus en détail dans ses œuvres à venir.

Un “âge post-religieux de la foi”?

Être protestant dans le monde contemporain suppose de s’interroger sur la question des fins que propose la société de production et de consommation dans laquelle les hommes se trouvent.

L’absurdité de la destinée humaine augmente proportionnellement à la rationalité croissante d’un monde où “tout devient instrument, ustensile, dans le règne universel du manipulable et du disponible.” (15) Pour P. Ricœur, le dédoublement de l’homme est autant un phénomène externe qu’interne, car sa raison calculatrice est aussi en quête de sens. La question du sens vient donc se poser de manière aiguë, de façon négative, dans une société du calcul.

Cette critique de la société de consommation et de la technocratie ne semble pas si nouvelle—l’école de Francfort et son représentant, Theodor W. Adorno, en étaient les virulents détracteurs. Cependant, les remarques de P. Ricœur ne visent pas seulement à déplorer l’ordre existant, ou à appeler à son renversement, mais plutôt à *négoier* à l’intérieur de cet ordre une tension vivable, nécessaire. Aussi l’utopie fournit-elle un concept, un projet adéquat, pour regrouper, dans une commune espérance, le destin de la totalité des hommes et celui de l’être singulier, face à l’anonymat de la société industrielle.

Pourquoi ce questionnement sur le sens est-il la tâche du chrétien? Parce que “c’est l’adversaire de l’absurde, le prophète du sens.” (17) Cette réponse peut être sans doute contestée, car elle postule plutôt qu’elle ne démontre.

P. Ricœur permet cependant de tirer un trait d’union intéressant entre le croyant et l’incroyant. La notion “d’âge post-religieux de la foi” leur offre en effet un terrain d’entente. À

bien des égards, cette notion pourrait paraître à certains pratiquants une hérésie insensée. P. Ricœur définit cette époque comme une “récollecion du sens” (27) qui lie la critique interne de la religion par la foi elle-même à sa critique externe par l’incroyance. En ce sens, “le dialogue du croyant et de l’athée n’est pas, n’est plus un dialogue avec un autre, mais le dialogue de chacun avec soi-même.” (27) La vie de culture a en effet brisé l’opposition millénaire des sphères distinctes du profane et du sacré. P. Ricœur bâtit ici un argumentaire particulièrement efficace en expliquant que la foi doit incorporer la critique de la religion. C’est par le biais de l’interprétation symbolique qu’il est possible de lier “la critique de la religion et la réinterprétation de la foi.” (23)

Un second couple de notions vient alors se surimposer à la dialectique rationalité/absurdité: c’est le couple qui réunit les notions de démythologisation et de démythification. Alors que la démythification est l’œuvre de l’incroyance, la démythologisation, terme introduit en 1920 par Rudolph Bultmann,⁵ est l’œuvre de la foi. Ces deux processus fonctionnent de manière simultanée, non concurrente, sur des chemins parallèles. Allant plus loin dans le caractère polémique de ses propos, Ricœur déclare qu’il est possible de penser conjointement, mais non semblablement, la destruction et la déconstruction de la foi.

Les intersections du monde et des communautés confessantes

P. Ricœur s’interroge non seulement sur la relation de l’Église au monde, mais aussi sur l’équilibre et la structure interne de la communauté confessante. La pensée de Ricœur progresse ici par décomposition, découpage successif du problème en entités plus petites, qui seront ensuite réassemblées pour trouver un nouvel emboîtement pertinent.

Le sociologue allemand Ferdinand Tönnies avait été pionnier dans la formulation d’une opposition entre, d’un côté, la communauté (*Gemeinschaft*)—fondée sur la solidarité, la proximité et les relations affectives—et, de l’autre, la société (*Gesellschaft*)—définie par des relations formelles, fonctionnelles et intéressées.⁶ Pour P. Ricœur, ces deux formes de socialisation, si elles sont différentes, ne sont pas nécessairement opposées. Communauté et société coexistent mais entretiennent des liens évolutifs et complexes.

La communauté confessante doit, pour ne pas se figer, allier deux langages: la poésie interne, et la prose externe. Point n’est question ici d’un prosélytisme du philosophe ou d’une duplicité du message de l’Église, mais ce qui prévaut chez Ricœur, c’est le sentiment que l’homme, dans son universalité, demeure toujours à l’horizon de la foi particulière. “La fonction du culte est de constituer ce corps interne de la communauté, en vue de la prédication à tout homme, qui est la véritable prédication.” (62)

Paul Ricœur va jusqu'à proposer de faire le deuil des injonctions bibliques telles "tu ne tueras point." Il remarque, quelque peu brutalement, que "de toute façon, nous tuons des gens, à petit feu par l'exploitation sociale" (47) et déclare, peut-être trop rapidement, qu'une société égalitaire ne sera jamais une société productrice. Ce désabusement,—ou cette lucidité?—, sur la société ne conduit pas à l'abandon d'une exigence morale absolue, qui devient dans ce contexte, au contraire, primordiale. Les principes moraux sont donc absolument nécessaires pour une vie en société, mais le choix incombe aux hommes de les exprimer en des termes laïcs ou religieux.

L'hétérodoxie des références convoquées (Marx, Feuerbach, Nietzsche) peut surprendre. Si elles sont en partie une stratégie de séduction de l'auditoire—la référence à Marx étonne quand on connaît la méfiance de Ricœur à l'égard de l'idéologie marxiste et des régimes communistes—, elles sont cependant liées à l'aliénation de l'homme dans la société, une question qui intéresse de près Ricœur. Pour autant, leur montage demeure curieux, paradoxal et peu justifié par l'argumentation. Se rejoignent en effet marxisme et christianisme, qui deviennent synonymes d'une projection de l'homme et d'une espérance en sa personne.

Existe-t-il une culture chrétienne?

On souhaiterait montrer que cette dernière partie du livre contient, de manière embryonnaire, des thèmes qui seront centraux dans les développements à venir de la pensée de P. Ricœur. Plutôt que d'aborder les étapes successives de la pensée ricœurienne, on a fait ici le choix de considérer la visée programmatique du texte, en adoptant une approche plus synchronique.

Au cours de cette conférence, P. Ricœur évoque l'idée d'un "croyable disponible." Selon lui, le "croyable disponible" serait lié à nos conceptions du monde, au noyau "mythico-religieux" d'une société que tout un chacun peut choisir de s'approprier. Le destinataire de la religion est un "homme capable" (pour paraphraser ici le titre d'un article de P. Ricœur);⁸ il est aussi bien libre de choix, contraint par des obligations morales, que capable du mal et faillible. On pourrait rapprocher la notion de "croyable disponible" de celle de "ressources culturelles," développée par François Julien dans son récent livre *Il n'y a pas d'identité culturelle* (2016).⁹ Si P. Ricœur, à l'instar de F. Julien, évite soigneusement le vocable "d'identité culturelle," il sous-entend cependant une définition essentialiste et fixiste de la culture, conçue comme un bloc homogène de connaissances et traditions propres à une civilisation. Mais l'effacement du terme "religion" au profit de l'expression "noyau mythico-religieux" signale l'entreprise anthropologique, plutôt que théologique, qui préoccupe P. Ricœur. La présence du terme "noyau mythico-religieux" dans ce texte et "noyau éthico-mythique" dans un texte écrit quelques années auparavant¹⁰ témoigne de la synonymie, peut-être contestable, établie entre religion et éthique, et de la manière dont

Ricœur englobe la religion dans un système éthique, historique, culturel, plus large. Mais qu'est-ce qui constitue véritablement le noyau créateur d'une civilisation? Pour P. Ricœur, il s'agit moins des valeurs d'un peuple, de mœurs ou de tradition (éléments qui correspondent encore à une "couche superficielle,") que des images et des symboles profonds d'une culture qui nécessitent une interprétation et un déchiffrement—annonçant en cela l'herméneutique du symbole, développée en détail dans *De l'interprétation* (1995).¹¹

Selon P. Ricœur, l'héritage judéo-chrétien est donc indéniable, mais la question est de savoir si on s'y réfère dans son origine évangélique ou comme produit culturel; se joue ici l'articulation complexe entre philosophie et théologie chez P. Ricœur: dans un même mouvement, ce dernier démythologise en effet certains dogmes théologiques tout en réhabilitant la notion de foi individuelle. La question du multiculturalisme et de la pluralité de la reconnaissance des cultures qui en découle, vient ainsi complexifier ce débat sur "la culture chrétienne." Non seulement, la culture européenne est destituée de son caractère universel au moment de la décolonisation, et, comme le remarque Ricœur, elle n'est plus qu'une culture parmi d'autres, mais elle doit désormais cohabiter avec d'autres cultures qui peuvent s'opposer à son héritage. Ce détronement de la culture européenne sera qualifié, dans un autre texte de P. Ricœur, comme "une épreuve considérable dont nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences."

Conclusion

La pensée de P. Ricœur est éminemment contemporaine, dans son style mais aussi dans ses sujets. La réflexion sur les points d'intersection entre monde et communautés confessionnelles est délicate, mais nécessaire, dès lors que communauté et société interagissent. "Si nos communautés sont seulement des cellules sociales enkystées, qui se protègent contre le dehors, elles deviendront purement marginales et cesseront d'avoir une action quelconque sur le cours des choses et des hommes," (57) déclare P. Ricœur. Cependant, les remarques audacieuses de ce livre ont moins trait à une nouvelle herméneutique de la Bible qu'à la compréhension de la foi incluse dans un projet de société. Le grand rassemblement d'une humanité éclatée souhaité par P. Ricœur est peut-être une utopie mais pose, avec justesse, la question du genre de société à laquelle aspirent les hommes.

Au-delà de ces considérations, l'opuscule ainsi publié réconcilie avec bonheur la philosophie et l'histoire par le biais de l'archive. Cette dernière lie l'abstraction du raisonnement philosophique à la matérialité du document. Le philosophe est, lui aussi, un homme de son temps; sa pensée, loin d'être monolithique et rectiligne, est évolutive, tributaire d'un régime d'historicité,¹² et similaire à une trajectoire, à un parcours. L'élégante formule de Marc Bloch au sujet de l'historien peut aussi s'appliquer au philosophe—"l'atmosphère où sa pensée respire

naturellement est la catégorie de la durée.” Pour le philosophe-archiviste, il s’agit non seulement de retravailler l’interprétation des textes, pour opérer une archéologie du savoir, mais aussi de profiter de la joie si particulière procurée par la découverte et l’exhumation d’une archive inédite.

- ¹ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 368.
- ² Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 512.
- ³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, [1990] 2015, p. 424.
- ⁴ Paul Ricœur, André Lacocque, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, [1998] 2003, p. 480.
- ⁵ Pour un recueil des textes de Bultmann voir Roger A. Johnson (éd.), *Rudolf Bultmann, Interpreting Faith for the Modern Era* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), p. 352. R. Bultmann est principalement connu pour sa conception controversée de la démythologisation et son analyse des relations entre foi et modernité.
- ⁶ Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, PUF, [1922] 2010, p. 336.
- ⁷ Il suffit de penser au "Paradoxe politique" écrit en réaction à la répression soviétique à Budapest en 1956.
- Paul Ricœur, "Le paradoxe politique", in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil [1957] 2001, pp. 294-321.
- ⁸ Paul Ricoeur, "Le destinataire de la religion, l'homme capable", in Marco Olivetti (éd.), *Philosophie de la religion entre l'éthique et l'ontologie*, Milan, Cedam, 1996, pp. 20-34.
- ⁹ François Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016, p. 104.
- ¹⁰ Paul Ricoeur, "Civilisation universelle et cultures nationales", *Esprit*, 29 octobre 1961. Fonds Ricoeur [en ligne], 9. Disponible à l'adresse: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/civilisations.PDF. Consulté le 26 octobre 2017.
- ¹¹ Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1995, p. 600.
- ¹² L'expression est empruntée à François Hartog. Voir François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003, p. 272.