

“Demeurer vivant jusqu’à...”

La question de la vie et de la mort et le “ religieux commun ” chez le dernier Ricœur

Yasuhiko Sugimura

Université de Kyoto

Abstract

In spite of his clear and deliberate distinction between philosophical and religious discourse, Ricoeur lets these two aspects of his thought interweave with respect to the deep "conviction" motivating it. The idea of "attestation", considered as the "password" granting access to his last "hermeneutics of the self", testifies to this in particular. This term, while containing a religious connotation, refers to what Heidegger calls *Fundamentalontologie*, in which attestation (*Bezeugung*) is totally de-theologized to indicate how *Dasein* assumes its own death. But Ricoeur only incorporates this notion into his thought by making it undergo a profound modification. Ricoeur replaces "being-toward-death" with "remaining alive until...", which allows him to recognize "the religious in common." How can we develop a conception of the philosophy of religion from this winding process? This article marks a first step toward answering that question.

Keywords: *Attestation, Heidegger, Death, Survival, The Religious in Common*

Résumé

Malgré sa distinction nette qu'il maintient délibérément entre le discours philosophique et le discours confessionnel, Ricoeur laisse s'entrecroiser ces deux niveaux de sa pensée lorsqu'il s'agit de la "conviction" profonde qui la motive. L'idée d'"attestation", considérée comme le "mot de passe" à sa dernière "herméneutique du soi", en témoigne particulièrement. Tout en renfermant une connotation religieuse, ce terme renvoie à l'ontologie fondamentale heideggérienne, où l'attestation (*Bezeugung*) est totalement dé-théologisée pour désigner la manière dont le *Dasein* assume sa propre mort. Mais Ricoeur ne reprend cette notion de Heidegger qu'en lui faisant subir une profonde modification. Il remplace "l'être-pour-la-mort" par le "demeurer vivant jusqu'à...", dans la profondeur de laquelle Ricoeur parvient à discerner "le religieux en commun". De cette démarche tortueuse, comment peut-on tirer une possible conception de la "philosophie de la religion"? Cet article constitue une première étape pour répondre à cette question.

Mots-clés: *Attestation, Heidegger, Mort, Survivants, Le religieux en commun*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp. 26-37

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.142

<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](#).

“ Demeurer vivant jusqu’à... ”

La question de vie et de mort et le “ religieux commun ” chez le dernier Ricœur

Yasuhiko Sugimura

Université de Kyoto

Comment pourrait-on situer la pensée de Paul Ricœur dans le contexte de la “philosophie de la religion” ou de la “philosophie religieuse”? En guise d’introduction, j’aimerais commencer par expliquer brièvement ma propre approche.

Il faut constater tout d’abord que Ricœur refuse nettement que sa pensée soit qualifiée de philosophie religieuse, voire chrétienne. Il est vrai qu’il a toujours travaillé à la fois sur les deux registres, à savoir l’herméneutique philosophique et l’herméneutique biblique. La démarcation entre les œuvres philosophiques et confessionnelles était pourtant rigoureusement maintenue chez lui.¹ C’est ce que montre le mieux *Soi-même comme un autre* (1990), ouvrage de synthèse de sa propre “herméneutique du soi”: “Les dix études qui composent cet ouvrage, dit-il dans la préface, supposent la mise entre parenthèses, consciente et résolue, des convictions qui me rattachent à la foi biblique.”² En fait, l’auteur exclut délibérément de ce livre les deux études traitant de la “foi biblique”, malgré le fait que celles-ci faisaient partie de la série de conférences qu’il avait données pour les *Gifford Lectures*, source principale de l’ouvrage en question. Depuis les années 1990, Ricœur aime souvent formuler cette démarcation des deux genres de discours en invoquant les deux termes mis en polarité: la critique et la conviction. Cette expression fait le titre du long entretien qu’il a donné avec F. Azouvi et M. de Launay et publié en 1995.³

Cependant, nous devons nous garder de prendre ces deux termes comme le signe d’une simple dichotomie. Certes, il paraît au prime abord que la critique correspond à la manière proprement philosophique d’argumenter, alors que la conviction indique la motivation d’origine religieuse qui soutient implicitement l’acte de penser. Mais Ricœur s’empresse aussitôt de rectifier cette première impression. Il poursuit en effet en disant: “Mais ce n’est qu’une façon d’exprimer la polarité de la conviction et de la critique, car *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.”⁴

Il faudrait donc dire qu’au lieu de représenter le simple contraste que font la philosophie et la religion, le couple conviction/critique désigne aussi le double foyer qui structure tant la philosophie que la religion. S’il en est ainsi, on pourrait procéder à la lecture des œuvres de Ricœur – soit philosophiques, soit religieuses – en essayant d’y discerner l’entrecroisement plus subtil et complexe qui s’y dessine entre la conviction philosophique et la conviction religieuse, et aussi entre la critique caractéristique de la philosophie et la critique provenant de la foi chrétienne.

Dans le présent article, je voudrais me focaliser sur la “conviction philosophique” qui me semble commander la dernière période de la pensée ricœurienne, dans le but de mettre en relief les moments “religieux” de cette conviction, sans toutefois me référer directement aux œuvres confessionnelles de Ricœur. Ce retentissement extrêmement délicat du religieux sur le philosophique distingue notre philosophe de ce qu’on appelle le “tournant théologique” de la

phénoménologie française contemporaine, tendance que Dominique Janicaud attribue à des philosophes tels que Lévinas, Henry, Marion, etc.⁵ Car Ricœur ne vise pas, contrairement à ces derniers, à renouveler ou à renverser hyperboliquement la “philosophie première” en mobilisant les ressources religieuses. Par “conviction”, il entend plutôt la motivation profonde mais essentiellement modeste d’une philosophie qui ne peut être que “seconde”⁶ pour la raison qu’elle n’échappe pas à l’aporétique fondamentale qui l’interdit d’être “fondationnelle”. Mais si, malgré cette précaution avec laquelle le philosophe veut éviter autant que possible le mélange des genres, quelque retentissement “religieux” subsiste encore dans sa conviction “philosophique”, qu’est-ce que ce fait pourrait donc vouloir signifier? La pensée qui se développe à partir d’une telle conviction, comment peut-elle contribuer à la tentative d’élaborer une possible “philosophie de la religion” aujourd’hui? Voilà les questions qui orientent de loin la lecture de quelques textes de Ricœur que j’aimerais présenter maintenant.

L’ “attestation ” comme “mot de passe ” de l’herméneutique du soi

Quelle est alors la conviction centrale de la philosophie ricœurienne, surtout dans sa phase d’accomplissement au cours des années 1990? Pour répondre à cette question, je voudrais faire appel à l’idée d’ “attestation”. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur déclare que cette idée est précisément le “mot de passe” de tout l’ouvrage.

Or, pour la philosophie herméneutique qui préfère selon lui la “voie longue” en suivant le “détour” incontournable de diverses médiations, le moment décisif devrait être celui du “retour sur soi ” du sujet interprétant qui renouvelle sa “ compréhension de soi ” au bout de l’ “ arc herméneutique ”. Depuis son “tournant herméneutique”, accompli dans les années 1960, Ricœur n’a cessé de clarifier ce point sous le signe de la “réappropriation” de soi ou de la “refiguration” du monde, par exemple. Mais la question restait encore non résolue de savoir comment ce retour constitutif de l’ “ipséité” herméneutique peut être reconnu *comme tel*.

C’est seulement avec l’idée d’attestation de soi que Ricœur me semble avoir établi à cet égard sa position ferme et convaincante. L’acte de s’attester soi-même dit plus que l’acte de se comprendre soi-même. Ce qui est en jeu avec le premier, c’est une “croyance” ou “assurance” proprement pratique⁷ que le “soi agissant et souffrant” reconnaît au fond de sa “capacité”, en dépit de l’aporétique fondamentale et du caractère toujours “imparfait” qui s’impose par là à la médiation herméneutique. De ce point de vue, le passage suivant, tiré de la préface de *Soi-même comme un autre*, constitue un excellent résumé:

(...) L’attestation peut se définir comme l’assurance d’être soi-même agissant et souffrant. Cette assurance demeure l’ultime recours contre tout soupçon ; même si elle est toujours en quelque façon reçue d’un autre, elle demeure attestation *de soi*. C’est l’attestation de soi qui (...) préservera la question *qui?* de se laisser remplacer par la question *quoi?* ou la question *pourquoi?* Inversement, au creux dépressif de l’aporie, seule la persistance de la question *qui?* en quelque sorte mise à nue par le défaut de réponse, se révélera comme le refuge imprenable de l’attestation.⁸

En lisant ce passage crucial, on pourrait déjà deviner que l’attestation (*Bezeugung*) ainsi comprise incarne précisément la conviction (*Überzeugung*) philosophique soutenant l’herméneutique du soi ricœurienne. Afin de suggérer l’importance de cette conception à l’égard de notre problématique de la “philosophie de la religion”, je voudrais faire deux remarques sur les ressources tant sémantiques que philosophiques de ce terme d’attestation.

D’abord, tout comme son synonyme “témoignage (*Zeugnis*)”, ce terme d’attestation est porteur d’une connotation religieuse plus ou moins marquée, dans la lignée de la tradition judéo-chrétienne. Dans ce contexte, s’attester soi-même peut signifier, avant de se colorer d’une acception juridique, rendre témoignage par sa manière d’être, laquelle est elle-même d’une entière fidélité envers le Dieu révélé. Dans l’Evangile selon Jean, on peut trouver d’abondants exemples d’un tel usage du terme. Je m’abstiendrai ici de détailler ce point. Je voudrais seulement attirer l’attention sur le fait qu’à notre époque, des mots comme attestation ou témoignage sont parfois mobilisés de manière inédite, pour répondre à l’ambiance spirituelle qui règne “après Auschwitz”: les gens qui ont survécu à ce mal absolu et ineffable sont appelés “ témoins ”, lesquels ne témoignent paradoxalement que de l’impossibilité de témoigner de ce qui s’est passé, comme l’indique ce vers terrifiant de Paul Celan: “*Niemand zeugt für den Zeugen* (Personne ne témoigne pour le témoin).”⁹ Ricœur lui-même porte un vif intérêt à cet aspect du problème, surtout dans son dernier *opus magnum*: *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000).

Cependant, on ne saurait trop insister sur ce qui apparaît comme la filiation la plus directe pour notre philosophe concernant cette problématique: l’idée de *Bezeugung* ou *sich bezeugen* se trouve chez Heidegger.¹⁰ C’est précisément ce qui constitue le pivot épistémique de toute l’analytique mise en œuvre dans son monumental chef-d’œuvre: *Sein und Zeit*.

Comme on le sait bien, cet ouvrage est orienté par la tâche d’élaborer la “question de l’être (*Seinsfrage*)” en partant du constat que l’“oubli de l’être (*Seinsvergessenheit*)” domine presque toute la philosophie occidentale. Mais pour bien aborder cette tâche, il faut trouver un bon départ. C’est ce que Heidegger nomme le *Dasein*, l’“être-là” que nous sommes chacun à chaque instant, et pour lequel “il y va en son être de son être.”¹¹ L’explicitation du sens de l’être du *Dasein* constitue donc le premier accès à l’élaboration de la *Seinsfrage* elle-même. Pour s’attaquer à ce travail, l’analytique heideggérienne commence par décrire la constitution ontologique du *Dasein* sous la figure de l’“être-au-monde”, au-dessus duquel on “saute” habituellement en le remplaçant trop vite par le rapport bipolaire sujet-objet. A la fin de la première section, Heidegger parvient ainsi à identifier le sens ontologique de l’être-là comme “souci (*Sorge*)”, lequel maintient notre ouverture au monde en renouvelant à chaque instant notre rapport à nous-même et aux choses intramondaines.

Cependant, Heidegger ne tarde pas à avouer que l’idée de souci ainsi conçue n’assure pas encore “une interprétation originaire”¹² du *Dasein* tant qu’elle se présente sous la forme d’une “multiplicité structurelle”.¹³ Il faut encore chercher ce qui permet au *Dasein* de se comprendre de manière vraiment “originaire”, à savoir “en son authenticité (*Eigentlichkeit*) et intégralité (*Ganzheit*) possible.”¹⁴ C’est bien ici que Heidegger invoque l’idée de l’“être-pour-la-mort”. Car si l’être-au-monde peut se comprendre “intégralement”, et non pas dans sa dispersion multiple, c’est seulement en faisant face à sa propre mort toujours imminente, cette étrange “possibilité de l’impossibilité” que personne d’autre n’assume à sa place alors qu’il s’agit de la “fin” de toutes ses propres possibilités d’être. L’attestation désigne précisément la manière dont le *Dasein* s’approprie existentiellement cette “possibilité insigne”¹⁵ de mourir sa propre mort sous la

forme d'une "résolution devançante". C'est en s'attestant lui-même de cette manière que le *Dasein* s'éveille à son ipséité (*Selbstsein*) authentique qui est originairement finie.

Cette démarche heideggérienne que je viens de retracer très rapidement montre bien que l'idée d'attestation renvoie la question philosophique de principe – celle du sens de l'être, en l'occurrence – à la "question de la vie et de la mort" qui s'impose à chaque individu, question que la religion ne prend pas moins au sérieux. Tout en le sachant, Heidegger essaie toutefois autant que possible de purifier les connotations religieuses de l'attestation qu'il introduit au centre de son analytique. L'analytique existentielle s'interdit rigoureusement de quitter le "Da" du *Dasein* pour parler de quelque "métaphysique" de l'au-delà. D'ailleurs, une note en bas du §62 indique que la finitude originaire du *Dasein* doit être soigneusement distinguée du *status corruptionis* théologique, lequel, dit Heidegger, "a son attestation propre, qui demeure fondamentalement fermée à toute expérience philosophique."¹⁶

Gardant ces remarques à l'esprit, revenons maintenant à l'attestation ricœurienne. Dans la position "gnostique" que Ricœur adopte délibérément lorsqu'il exprime avec ce terme sa conviction philosophique, on serait tenté de discerner une filiation issue en ligne directe de cette démarcation heideggérienne entre l'ontologique et le théologique. Il convient toutefois de rappeler que si Ricœur a appris de Heidegger l'idée d'attestation, ce ne fut qu'en lui faisant subir une profonde modification. Certes, l'ipséité "attestée" du soi agissant et souffrant soutient toute l'herméneutique du soi de notre philosophe, d'une façon comparable à celle dont l'ipséité du *Dasein* s'attestant lui-même authentiquement se fait le pivot de toute la *Fundamentalontologie* de Heidegger. Mais Ricœur rejette décidément le caractère "intégralisant" que Heidegger attribue à son concept d'attestation. Car le soi ricœurien ne s'assure de lui-même que comme "cogito brisé", de manière toujours inachevée et fragmentaire. Le "refuge imprenable" de l'attestation ricœurienne n'est donc pas la "résolution" ferme et totale envers sa propre mort, mais seulement la "persistance de la question *qui?*". Même "au creux dépressif de l'aporie" – aporie qui s'impose en l'occurrence à la constitution de l'identité personnelle –, l'ipséité comme question persiste et nous encourage à nous réorienter dans la *vita activa*, munis des acquis que le détour herméneutique nous a donnés sans jamais leur accorder une médiation totale.

Cette réappropriation de l'idée d'attestation devrait pourtant paraître suspecte du point de vue heideggérien. Si l'attestation du soi ricœurien reste toujours brisée et inachevée, n'est-ce pas que Ricœur a sous-estimé la question de la mort, laquelle est pour Heidegger l'accès privilégié à l'intégralité et l'authenticité du *Dasein* éveillé à son "être-pour-la-mort"? A la lecture de *Soi-même comme un autre*, on s'aperçoit en effet que l'auteur ne mentionne que rarement la mort quand il développe ses propres réflexions sur l'attestation. Celles-ci donnent l'impression qu'il élude délibérément le thème crucial de l'attestation heideggérienne, à savoir la résolution devançante envers sa propre mort. Ne devrait-on en conclure que c'est la fuite inauthentique devant la question de la mort qui se cache derrière l'apparence modeste de la "philosophie seconde" chez Ricœur?

Pourtant, la réticence d'aborder frontalement la question de la mort ne signifie pas automatiquement une fuite. En fait, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, lorsque Ricœur s'applique au "débat avec Heidegger" de manière plus approfondie, il propose de présenter une "lecture alternative du pouvoir-mourir"¹⁷, c'est-à-dire une autre lecture que celle que fait Heidegger se centralisant sur le pouvoir-mourir-sa-propre-mort. La formule-clé de cette tentative est celle que j'ai choisie pour le titre de la présente étude: "demeurer vivant jusqu'à ...". Ricœur l'invoque explicitement comme "l'existential alternatif" qui s'égalise à la résolution heideggérienne.

"Demeurer vivant jusqu'à ...": une lecture alternative du pouvoir-mourir

Citons le passage par lequel Ricœur introduit la formule en question dans son "débat avec Heidegger": "La jubilation fomentée par le *voeu* – que j'assume – de *demeurer vivant jusqu'à ... et non pour la mort* ne fait-il pas ressortir par contraste le côté existentiel, partial et inéluctablement partiel de la résolution heideggérienne face au mourir?"¹⁸ A première vue, ce passage paraît ne confirmer que l'omission de la question de la mort dans la version ricœurienne de l'attestation. Cependant, il ne faut pas oublier que Ricœur écrit ces mots au début de sa tentative d'interpréter le "pouvoir-mourir" autrement que Heidegger. L'éclipse du mot "mort" dans la formule "demeurer vivant jusqu'à..." devrait donc être tenue, non pas pour le signe d'une négligence de la mort, mais plutôt pour une marque de fidélité à un aspect de la mort que l'approche heideggérienne manque de saisir. Dans ce contexte, une expression de Ricœur, brève mais décisive, attire notre attention: il caractérise la mort comme "une interruption à la fois inéluctable et aléatoire du pouvoir-être le plus originaire."¹⁹

L'aspect "interruptif" de la mort que relève cette expression, Heidegger ne l'ignore certes pas complètement. Le caractère "indéterminé (*unbestimmt*)" qu'il compte parmi les éléments essentiels de la mort y correspond plus ou moins. Mais il ne tarde pas à ajouter: "indéterminé mais certain". Cette certitude (*Gewißheit*) renvoie en dernière analyse à celle du *Dasein* "résolu" envers sa propre mort. Or, l'interruption que Ricœur voit dans la mort est en revanche celle qui concerne précisément le "pouvoir-être le plus originaire", lequel désigne nettement le pouvoir-mourir-sa-propre-mort de type heideggérien. La mort interrompt tous nos pouvoir-être, y compris le pouvoir-être résolu à cette interruption. Ricœur n'ignore pas le fait que nous sommes originairement l' "être-pour-la-mort", mais le rapport à la mort exprimé par le prépositif "pour (*zu*)" dépasse à ses yeux la résolution la plus parfaite. En ce sens, comme le suggèrent Lévinas et Derrida respectivement, la définition de la mort comme "possibilité de l'impossibilité" doit s'inverser immédiatement en une "impossibilité de la possibilité."²⁰ Le "*zu*" de notre *Sein zum Tode* s'impose donc comme "inéluctable et aléatoire", mais jamais comme "certain". C'est finalement pourquoi l'être-pour-la-mort "ricœurien" ne s'atteste lui-même que de manière foncièrement médiate et partielle, c'est-à-dire en nous renvoyant toujours à l'humble "demeure" de notre "vie" qui résiste à la mort "jusqu'à" la fin. Là se trouve à mon avis le sens ultime de la formule "demeurer vivant jusqu'à..."

On peut maintenant comprendre comment la question de la mort est inscrite dans l'attestation "brisée" soutenant l'herméneutique du soi de Ricœur. L'absence de l'accès direct à sa propre mortalité impose au soi ricœurien la voie qui ne peut être que "longue", voie composée de médiations fondamentalement "imparfaites". C'est dans ce contexte qu'il faudrait lire le passage suivant: "C'est seulement au terme d'un long travail sur soi que la nécessité toute factuelle de mourir peut se convertir, non certes en pouvoir-mourir, mais en acceptation de l'avoir-à-mourir. Il s'agit là d'un "devancement" d'un genre unique, fruit de la sagesse."²¹ Je voudrais reconnaître dans ce "long travail sur soi" l'origine même de la longueur spécifique de la voie ricœurienne. Ce "détour" ne se confond pas, je le répète, avec la fuite devant la question de la mort. Car ce "travail" pour "demeurer vivant jusqu'à ..." est en même temps le processus toujours inachevé de l' "acceptation de l'avoir-à-mourir", c'est-à-dire le "devancement" sans résolution vers la mortalité inéluctable mais inappropriable comme mienne. Cependant, comment ce "devancement d'un genre unique" peut-il donc s'incorporer au travail constitutif de notre "demeurer vivant", si nous est impossible tout devancement vers notre "propre" mort?

C'est bien ici que Ricœur commence à parler d'une "autre figure du détour."²² Il s'agit du détour par "les morts" en deuxième et troisième personne. En effet, chacun des morts représente – non pas pour eux-mêmes, mais pour ceux qui leur survivent –, une figure concrétisée de l' "interruption nécessaire et arbitraire" par la mort.²³ C'est pourquoi ce "chemin qui passe par la mort de l'autre"²⁴, avec l'expérience de la perte et le travail du deuil qui l'accompagnent, constitue la médiation privilégiée pour mon acceptation toujours tâtonnante de l'avoir-à-mourir, processus correspondant à la brisure constitutive de mon auto-attestation comme capable de "demeurer vivant". S'il en est ainsi, l'ipséité ricœurienne doit être, depuis le plus intérieur de sa constitution, le lieu même du rapport pour ainsi dire "historialisant" que le soi ne cesse d'entretenir, en demeurant lui-même (sur-)vivant, avec les autres personnes mourantes ou décédées. Cela fait également un contraste intéressant avec l'idée heideggerienne de l'ipséité authentique. Car celle-ci se fait le lieu du jaillissement de la "temporalité originaire", laquelle se temporalise à partir de chaque *Dasein* "résolu". Seulement, de cette auto-temporalisation du temps profond, Heidegger fait dériver "l'historialité (*Geschichtlichkeit*)".

C'est ainsi dans le lien historialisant entre les morts et les (sur-)vivants, lien paradoxal noué par la force "interruptive" de la mort, que l'on peut trouver l'originalité de l'approche ricœurienne de la question de la vie et de la mort. En fait, ce lien n'est finalement autre chose que le "lien de mémoire", qui fait la trame de toute l'argumentation de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. L'acte de se souvenir n'est pas une simple répétition du passé. Il consiste, selon l'auteur, à ne reconnaître l'"avoir-été" de ce qui s'est passé qu'à travers le "n'être-plus" de la perte irrémédiable de celui-ci. En ce sens, ainsi que l'avait déjà suggéré Freud, le "travail du souvenir (*Erinnerungsarbeit*)" se confond fondamentalement avec le "travail du deuil (*Trauerarbeit*)". Ricœur le résume sous cette belle formule: "Le travail de deuil est le coût du travail du souvenir ; mais le travail du souvenir est le bénéfice du travail du deuil."²⁵ Tout en incarnant l'interruption relative à la mort, la disparition – chaque fois unique – des autres témoigne par là même de leur "avoir-été vivant". Et c'est seulement en nouant un lien ne relevant que de la mémoire que ceux qui leur survivent attestent leur "demeurer vivant jusqu'à" en poursuivant la tâche interminable d'accepter l'avoir-à-mourir.

Toutefois, il ne faut pas oublier que le "travail de souvenir" dont il est ici question est pour Ricœur une réponse seulement pratique à l'aporétique constitutive du phénomène de mémoire lui-même. L'identité entre ce qui s'est réellement passé et son image-souvenir que nous gardons dans le présent ne peut pas être théoriquement confirmée. C'est pourquoi Ricœur ne cesse d'avertir que le travail de souvenir est constamment accompagné du risque de son "abus", tout comme le travail du deuil est inéluctablement attiré par l'obsession mélancolique pour ce qui est perdu. Cette difficulté deviendra radicale surtout dans le lien de mémoire que le soi ricœurien essaie d'établir avec les morts afin de s'attester lui-même comme l'être-vivant-jusqu'à-sa-mort. Dans de telles circonstances, comment l'idée d'attestation peut-elle donc trouver encore un appui dans le discours du philosophe?

Je voudrais faire remarquer que c'est dans ce contexte que les ressources soi-disant "religieuses" sont plus ou moins mobilisées dans le cadre philosophique de la pensée ricœurienne. Pour le montrer, on pourrait mentionner des notions comme le don et le pardon que Ricœur développe dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* et les textes ultérieurs. Sur ce sujet, il existe pourtant un texte dont le caractère est assez particulier. Il s'agit d'une sorte de "méditations sur la mort" que Ricœur a rédigée en secret dans les années 1995-1996, face à l'approche de la mort de sa femme Simone. Il n'avait confié à personne l'existence de ces manuscrits. Ceux-ci ont été

découverts par hasard juste après sa mort et publiés en 2007, par les soins d'O. Abel et C. Goldenstein, sous le titre précis de *Vivant jusqu'à la mort*.²⁶ Ce texte qui me semble confesser la profondeur secrète de la conviction du philosophe m'intéresse d'autant plus que le vocabulaire "religieux" y est plus hardiment invoqué qu'ailleurs pour exprimer cette conviction. Quel est donc l'enjeu de ces réflexions qui risqueraient probablement de donner l'impression d'une "crypto-théologie" que le philosophe voulait éviter de toute force?

Le " religieux commun " dans la conviction philosophique

Le premier manuscrit de ce texte, intitulé par Ricœur lui-même "jusqu'à la mort", insiste, comme dans son *opus magnum* qui paraîtra quatre ans après, sur la conception du " demeurer vivant jusqu'à... ", distingué de l'être-pour-la-mort heideggérien. Mais ce qui est ici spécifiquement intéressant, c'est le fait que le caractère interpersonnel de la question de la mort est explicitement relevé dès son début. Ricœur commence par ce constat: "Il y a d'abord la rencontre de la mort d'un autre cher, des autres inconnus. Quelqu'un a disparu. Une question surgit et resurgit obstinément: existe-t-il encore? et où? en quel ailleurs? sous quelle forme invisible à nos yeux? visible autrement? Cette question lie la mort au mort, aux morts."²⁷ A l'égard de ce lieu originaire de la question elle-même, l'idée de "l'avoir-à-mourir" ou "finitude" est déjà "une idée abstraite".²⁸

Cependant, pour la tâche ricœurienne de s'attester soi-même comme l'être-jusqu'à-la-mort, ce détour incontournable de l' " imaginaire " de la mort de l'autre contient le risque essentiel. Car l'imaginaire relatif aux morts – l' " au-delà " auquel ils se rendent, par exemple – peut bloquer par sa puissance figurative l'expérience de la perte de la part des vivants. Cela peut consolider l'attachement obsessionnel aux morts, lequel signifie en vérité la dénégation de leur disparition, voire de l'avoir-à-mourir dont ils témoignent. Or, c'est précisément pourquoi notre lien aux morts doit devenir le "lien de mémoire". Ricœur précise ainsi ce point: "Les vivants et les morts? Non: les vivants et le souvenir des morts dans la mémoire des vivants. Lien de mémoire."²⁹ Le travail de souvenir passant par le deuil légitime de la perte est donc le seul chemin qui mène à l'acceptation tâtonnante de l'avoir-à-mourir dans l'attestation du soi qui demeure vivant. C'est ainsi que l'attestation ricœurienne doit aller de pair avec le travail d' " exorciser " l'imaginaire de la mort ou du sort des morts, même si le lien de mémoire est lui-même noué par les fils d'images. Mais comment ce travail difficile peut-il s'accomplir? D'où pouvons-nous tirer l'énergie qui nous encourage à le mener?

C'est bien ici que Ricœur tente de nous reconduire "en deçà" du rapport établi entre les vivants et les morts. Il attire notre attention sur ce qui se passe lorsque nous accompagnons l' " agonisant " en partageant ses derniers moments. Dès que nous le regardons comme "moribond" ou " bientôt mort ", l'imaginaire relatif au " sort des morts " se met aussitôt à nous entraîner. A cela résiste pourtant un fait à nu: c'est le fait qu'il est "encore vivant ". Celui qui assiste à cette "demeure" de la vie peut se faire " témoin " de cette " mobilisation des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore ."³⁰ C'est cela qui l'incite à " accompagner " l'agonisant sans le réduire au statut de "moribond", mais en souffrant et luttant avec lui " pour la vie jusqu'à la mort."³¹ Ce partage de l' " émergence de l'Essentiel "³², partage sans fusion se produisant entre le mourant et le survivant, constitue à mes yeux l'ultime secret qui soutient l'attestation du soi selon Ricœur. Car seule cette " demeure " constante de la Vie, transmise de celui qui va décéder à celui qui demeure, peut protéger celui-ci contre l'attrait obsessionnel de

l'imaginaire de la mort. Une telle transmission discontinuée de la Vie toujours inachevée est ainsi le dernier garant du "lien de mémoire" en question, lien noué et renoué par notre travail de souvenir consistant à reconnaître "l'avoir-été-vivant" qui n'est que l'envers de la perte irréparable.

Or, ce qui m'intéresse en particulier, c'est le fait que justement à ce stade, Ricœur ose identifier cette "émergence de l'Essentiel" avec "le religieux commun". En parlant du "religieux" – et non pas de la "religion" –, il veut probablement indiquer une religiosité apparemment "faible" qui se présente modestement "au seuil de la mort", sans invoquer aucune forme d' "au-delà", mais suivant la "transcendance intime"³³ que chaque soi rencontre aux profondeurs de son attestation brisée. C'est pourtant à cause de cette voie intérieure, cette "immanence" particulière de la transcendance en question, que ce "religieux" porte le caractère de "commun". Car, par là même, il "transgresse les limitations consubstantielles au religieux confessant et confessé."³⁴ Il transcende même, ajoute notre philosophe, "la barrière entre les religions, y compris non-religions."³⁵ Cela veut-il alors dire que cette transcendance finit par se plier à l'exigence philosophique d'universalité? Tel n'est pas nécessairement le cas, car comme je l'ai précisé au début, l'attestation ricœurienne du soi ne fonde pas la philosophie, mais se présente humblement comme "croyance" seulement pratique nous permettant de répliquer en agissant à l'aporétique fondamentale qui traverse la philosophie elle-même. Tout ce que je viens dégager de ces méditations "confidentielles" de Ricœur sur la mort explique comment cette croyance elle-même se trouve profondément motivée par ce qu'elle ne maîtrise pas, à savoir la demeure de la Vie ne cessant d'émerger jusqu'à la fin de chaque vie. C'est finalement cet immaîtrisable essentiel qui demande à être canalisé par des ressources (quasi-)religieuses, même chez les non-religieux.³⁶ Voilà ce que je considère comme la raison pour laquelle Ricœur a dû introduire "le religieux commun" au moment précis où ses réflexions ont touché le point d'où jaillit sa conviction philosophique elle-même.

Conclusion

Peut-être l'expression de "religieux commun" donnera-t-elle l'impression d'être encore vague, un peu trop "commune", justement. Mais dans le second des deux manuscrits recueillis dans *Jusqu'à la mort*, manuscrit intitulé simplement "La mort", Ricœur mobilise un terme religieux plus déterminé, celui de "résurrection". En fait, si la demeure de la Vie qui se transfère du mourant au (sur-)vivant est le secret profond du "lien de mémoire" que le vivant noue avec les morts, et que c'est seulement par le détour de ce lien que le vivant atteste son "demeurer vivant jusqu'à...", cette attestation de soi du vivant, assortie de son acceptation de l'avoir-à-mourir, devrait laisser place elle-même à un autre rapport que le lien de mémoire entre le mort et le vivant. C'est le lien qui se conçoit entre le mort que je serai moi-même un jour et ceux qui me survivront. Toute attestation de soi doit donc être médiatisée, non seulement par le travail de souvenir, mais aussi par le travail consistant à schématiser sa propre "survie", sans retomber dans l'enchantement de l'imaginaire. C'est parvenu à ce point que Ricœur fait appel à la thématique de la résurrection.

On serait tenté de se demander si le recours à l'idée de "survie" n'atténue pas l'aspect "interruptif" de la mort, aspect que Ricœur a tant souligné. A ce soupçon, le passage suivant offre toutefois une réplique tranchante: "L'accomplissement jusqu'à son terme du travail de deuil: l'exercer aux dépens de l'attachement à soi. Le "détachement" ... poussé jusqu'au

renoncement aux projections imaginaires du soi identitaire après la mort propre. La mort est vraiment la fin de la vie dans le temps commun à moi vivant et à ceux qui survivront. *La survie, c'est les autres.*"³⁷ Ma survie, s'il y en a, ce n'est donc que " les autres " qui vivront le temps différent du mien. Car le travail de deuil accompli " jusqu'à son terme " me demanderait le renoncement total aux "projections imaginaires du soi identitaire après la mort propre." S'agit-il seulement des figurations arbitraires que les autres auront du moi après ma mort? Non, Ricœur y reconnaît le sens plus fort, selon lequel seuls les autres me font "passer de la mort à la vie" en dépit de mon absence totale. Pour relever ce paradoxal renouvellement de ma vie dans les autres qui vivent après ma mort, Ricœur s'empare résolument de la problématique de la "résurrection".

Voilà comment s'introduit un vocabulaire si visiblement christologique au sein de la conviction philosophique de Ricœur. En fait, s'appuyant sur l'exégète célèbre Xavier Léon-Dufour³⁸, le philosophe mentionne Jésus qui illustre selon lui de manière privilégiée la "survie" qui ne consiste que dans " les autres "... Il dit: "Le Fils de l'Homme est venu non pour être servi mais pour servir. Le lien *mort-survie dans l'autre* est noué dans le *service pour ... associé au don de la vie.*"³⁹ L'enchevêtrement du philosophique et du théologique paraît ici atteindre à sa plus grande ambiguïté. Ricœur avance-t-il le pas définitif de dépasser le philosophique vers le théologique? Je ne le pense pas, car en dernière analyse, le Jésus de Ricœur me semble être lui-même un témoin, bien qu'incomparable et privilégié, de la Vie toujours inachevée mais "demeurant" en se transférant à l'autre.⁴⁰ C'est donc le témoin de "l'Essentiel" que Ricœur rencontre au fond de sa philosophie. Alors, doit-on dire au contraire qu'une fois présentée, la figure de Christ chez Ricœur est aussitôt absorbée dans une sorte de "foi philosophique"? Ce n'est pas vrai non plus. Il faut rappeler que l'Essentiel en question reste "immaîtrisable" pour la philosophie qui ne le touche qu'à ses confins intérieurs. En bref, la Vie demeurant qui motive implicitement la formule ricœurienne "demeurer vivant jusqu'à..." nous renvoie toujours aux "frontières" où, face à la question aporétisante de vie et de mort, le philosophique s'humilie jusqu'au point d'exprimer l'essentiel de sa conviction sous le vocable religieux, lequel ne prétend pas pour autant donner une fondation dernière.

Comment une telle pensée "sans absolu"⁴¹ pourra-t-elle déplacer ou même déconstruire la démarcation entre le philosophique et le théologique, non pas pour s'engager dans un quelconque "retour du religieux", mais pour créer un espace de réflexion inédit, par exemple celle qui concerne notre historicité fondamentale, conçue tout autrement que la *Seinsgeschichte* heideggerienne? C'est là l'enjeu d'une possible "philosophie de la religion" qu'on pourrait tirer de la pensée qui fut celle de Paul Ricœur dans ses dernières années.

- ¹ Il faudrait admettre que certains changements d'attitude peuvent bien se discerner au cours du développement de la pensée ricoeurienne. A l'époque où le philosophe travaillait suivant le programme général de la "philosophie de la volonté" - y compris son prolongation dans l'herméneutique des symboles des années 1960 -, la démarcation en question était moins stricte, comme en témoigne la conception de "Poétique de la volonté", qui constituait alors l'horizon ultime de sa démarche. Il mentionnait parfois la dimension "eschatologique" de l'espérance inhérente à la liberté humaine. C'était dans les années 1970, où la philosophie herméneutique s'est mis à revêtir une forme théoriquement plus élaborée, que la préoccupation pour la distinction entre le philosophique et le théologique est devenue plus manifeste. Cette tendance culmine dans *Soi-même comme un autre*. Il me semble pourtant que dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, un certain retour à sa première "poétique de la volonté" pourrait être relevé, comme l'indique la thématique de l'éschatologie du pardon.
- ² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), 36.
- ³ Paul Ricœur, *La critique et la conviction, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995).
- ⁴ Ricœur, *La critique et la conviction*, 211. (C'est moi qui souligne en italique.)
- ⁵ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Ed. De l'Eclat, 1991); *La phénoménologie éclatée* (Paris: Ed de l'Eclat, 1998).
- ⁶ Dans le sillage de Manfred Riedel (*Für eine zweite Philosophie*), Ricœur exprime son option pour la "philosophie seconde" dans la préface de *Soi-même comme un autre*, 31.
- ⁷ Dans ce contexte, Ricœur invoque une série de termes fiduciaires, tels que croyance, confiance, créance, fiance, etc. Le terme de fidélité, qui prendra un rôle important dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, relève à mes yeux de la même catégorie.
- ⁸ Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 35.
- ⁹ Paul Celan, "Aschenglorie," in *Atemwende*. Repris dans Paul Celan, *Gesammelte Werke*, II (Frankfurt am Main, 1983).
- ¹⁰ Pour une analyse plus détaillée de ce point, voir mon article: "Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour de l'idée d'attestation (*Bezeugung*)" in *Etudes Théologiques et Religieuses*, t.80: *Hommage à Paul Ricœur* (Paris: Institut Protestant de Théologie, 2005), 483-498.
- ¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927-1993), 12. (Traduction française par Emmanuel Martineau, *Être et Temps* (Paris: Authentica, 1985), 32.)
- ¹² Heidegger, *Sein und Zeit*, 231 (traduction Martineau, 173).
- ¹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, 230 (traduction Martineau, 169).
- ¹⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 233 (traduction Martineau, 174).
- ¹⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, 265 (traduction Martineau, 193).

- ¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, 306 (traduction Martineau, 219).
- ¹⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (Paris: Seuil, 2000), 466.
- ¹⁸ Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 466. (C’est moi qui souligne.)
- ¹⁹ Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 467.
- ²⁰ Cf. Emmanuel Lévinas, *Le temps et l’autre* (Paris: PUF, coll. Quadrige, 1982); *Dieu, la mort et le temps* (Paris: Grasset, 1993). Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s’attendre aux limites de la vérité* (Paris: Galilée, 1996).
- ²¹ Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 467.
- ²² Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 468.
- ²³ Sur ce sujet, on pourrait se rappeler du titre d’un livre de Jacques Derrida, dans lequel sont recueillis ses écrits pour les morts qui lui étaient proches: *Chaque fois unique, la fin du monde* (Paris: Galilée, 2003). Sur l’intense échange entre Ricœur et Derrida dans leurs dernières années, voir mon article: “Du mal au pardon – derniers débats entre Ricœur et Derrida.” Jorge Semprun, intitulé *L’Ecriture ou la Vie*, in *Rue Descartes. Hors série: L’homme capable. Autour de Paul Ricœur* (Paris: Collège International de Philosophie, 2006), 131-139.
- ²⁴ Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 468.
- ²⁵ Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, 88.
- ²⁶ Paul Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort. Suivi de Fragments* (Paris, Seuil, 2007).
- ²⁷ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 36.
- ²⁸ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 40.
- ²⁹ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 32.
- ³⁰ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 43.
- ³¹ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 44.
- ³² Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 43.
- ³³ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 47.
- ³⁴ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 43.
- ³⁵ Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort*, 45.
- ³⁶ Au titre de l’une des meilleures illustrations sur ce sujet, j’aimerais citer ce que Ricœur cite du livre de Jorge Semprun, intitulé *L’Ecriture ou la Vie*. C’est le témoignage de ce que l’auteur a vécu au camp de concentration de Buchenwald, quand il “accompagnait” la dernière lueur de la vie de Maurice Halbwachs, son ancien maître à la Sorbonne, juif mais athée, sociologue renommé mais maintenant complètement épuisé et à l’agonie. C’était justement le moment, explique Ricœur, où “il fallait encore

aider par une parole non médicale, non confessionnelle, poétique et en ce sens proche de l'essentiel, l'agonisant non moribund" (Semprun, *L'Écriture ou la Vie*, 49). Voici ce que Semprun a fait pour accompagner la vie d'Halbwachs jusqu'à la fin:

Alors dans une panique soudaine, ignorant si je puis invoquer quelque Dieu pour accompagner Maurice Halbwachs, conscient de la nécessité d'une prière, pourtant, la gorge serrée, je dis à haute voix, essayant de maîtriser celle-ci, de la timbrer comme il faut, quelques vers de Baudelaire. C'est la seule chose qui me vienne à l'esprit.

Ô mort, vieux capitaine, il est temps, levons l'ancre...

Le regard de Halbwachs devient moins flou, semble s'étonner. Je continue de réciter. Quand j'en arrive à

... nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons,

un mince frémissement s'esquisse sur les lèvres de Maurice Halbwachs. Il sourit, mourant, son regard sur moi, fraternel". (Jorge Semprun, *L'Écriture ou la vie* (Paris: Gallimard, coll.Folio, 1994), 32-33. Cité par Ricœur dans *Vivant jusqu'à la mort*, 49-50.)

³⁷ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 75-76. (C'est moi qui souligne en italique.)

³⁸ Ricœur se réfère principalement à l'ouvrage de Xavier Léon-Dufour, intitulé *Face à la mort. Jésus et Paul* (Paris: Seuil, 1979).

³⁹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 91.

⁴⁰ Ici mérite l'attention particulière le passage suivant: "Il est remarquable que Jésus lui-même n'a pas théorisé ce rapport et n'a jamais dit qui il était. Il ne l'a peut-être pas su; il l'avait vécu dans le geste eucharistique qui joint l'imminence de la mort et son au-delà communautaire" (Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 91). Un certain "non-savoir" chez Jésus est fondamental pour le don de la Vie pour les autres, donation transmise à travers sa mort.

⁴¹ Je me sers de cette expression en pensant à la manière dont Ricœur qualifie le penseur protestant Pierre Thévenaz de "philosophe sans absolu". Voir son article intitulé "Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz," in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 245-259.