Croire et penser avec mon père Pierre et mon professeur Paul Ricœur

Autor(en): **Thévenaz, Jean-Pierre**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 3-4: **Pierre Thévenaz (1913-1955) : "Penser sans absolu" : après le centenaire de sa naissance**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-583832

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 146 (2014), P. 245-253

CROIRE ET PENSER AVEC MON PÈRE PIERRE ET MON PROFESSEUR PAUL RICŒUR

JEAN-PIERRE THÉVENAZ

Résumé

Cet exposé raconte l'héritage reçu et transmis par deux contemporains et amis nés tous deux en 1913 et corrige des inexactitudes dans l'attestation de leurs échanges. Par ce récit de lectures et d'écoutes partagées, le théologien cherche à faire entendre la nécessaire formation critique dont il a bénéficié pour son propre métier. Il témoigne de la triple ressource philosophique dont sa parole use, à la suite de ses maîtres, pour interpeler et appeler sans abuser du langage: réduction critique des phénoménologues, écoute silencieuse des croyants et humanité passionnée des personnalistes. *Il n'en ressort pas que le passage de la fragilité à la stabilité se fasse avec davantage d'évidence chez un philosophe croyant: l'humain demeure fragile.*

Il n'est pas naturel de croire ni de penser! D'ailleurs les mots changent de sens selon les formes de pensée ou de foi, et l'acte que chacun de ces mots désigne dépend du sens qu'on lui donne... Alors à supposer que l'on croie ou pense, quelle réalité va-t-on penser ou croire ? Va-t-on toucher à la *vérité* des choses ? Ou aller *au-delà* des choses ? Croire ou penser, est-ce hériter et recevoir une épaisseur existante du réel, ou est-ce saisir une *nouveauté* inattendue hors du réel ?

Dans la pratique, comme penseurs ou aussi comme croyants, nous devons constamment *interpréter* ce que nous pensons ou croyons, cela même sans devoir développer de théorie à ce sujet, ce que font et doivent faire en revanche les analystes ou les critiques qui s'y spécialisent, les philosophes en particulier.

Comme théologien fils de philosophe et formé en philosophie, j'ai utilisé les cadres d'analyse et certains outils, notamment de Ricœur, dans ma propre pratique d'intervention, en herméneutique et en éthique. Mais mon travail n'étant pas de théorie, il n'a développé directement ni l'herméneutique ni la systématique doctrinale. Est-ce à dire que j'ai cru sans penser ou pensé sans réfléchir ? Au contraire !

Ai-je peut-être, bien avant d'en être conscient, hérité du dialogue familial sur la foi et sur la pensée un besoin de chercher des vérités ? Le moindre enjeu physique, en effet, permettait déjà de renvoyer l'enfant que j'étais au défi posé par Archimède: ne suffit-il pas de bien poser votre levier pour parvenir à

soulever le monde ? Mais reste à savoir où le poser – au-dehors évidemment… On me le disait même dans le grec d'Archimède, et ce «*Dos moi pou stô*» m'est resté en mémoire : Donne-moi un point stable !

La famille qui m'a donné la vie pendant que finissait la guerre contre le nazisme allemand unissait en elle un héritage culturel et philosophique commun, quoique mêlant des origines à la fois allemandes, françaises et suisses. Mon père, ayant fait ses études postdoctorales à Bâle, avait en effet choisi là pour femme une doctorante en littérature française, Cornelia Schmalenbach, fille d'un philosophe allemand[1] enseignant de cette université. Et il avait lui-même reçu à Neuchâtel, puis à Paris, la tradition philosophique française avant celle de l'Allemagne.

Le chemin par l'Allemagne et par Paris fut aussi le mien après mes vingt ans. Et dans le bagage de pensée commun que j'ai alors reçu de mon père, puis de Ricœur, il y a cette double approche à la fois française et allemande de trois héritages : celui de la critique phénoménologique, celui de l'attention à la Parole évangélique reçue de la Réforme protestante, et l'exigence existentielle du personnalisme et de l'existentialisme chrétien.

J'ai eu accès chez ma mère aux textes publiés ou manuscrits de mon père, que le cancer avait arrêté en plein travail peu après mes dix ans. Ces textes m'ont servi de lectures occasionnelles durant mes années de formation ou d'enseignement comme assistant en théologie. Ils sont déposés depuis 1996 à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne, où je les ai retrouvés et parcourus en vue de la Journée du Fonds Ricœur du 1er décembre 2014 et de la publication d'inédits qui en suit la publication.

1. Une formation par la phénoménologie

Ricœur comme Thévenaz, tous deux nés en 1913, se sont formés en philosophie entre 1930 et 1940 avec la méthode critique de la phénoménologie. Exercés à penser la pensée en fonction de son intentionnalité, à en faire la critique en mettant entre parenthèses ses contenus, pour ensuite revenir au réel à partir de l'intentionnalité ainsi analysée, c'est ce qu'ils nous ont appris. La critique de nos perceptions et de notre pensée, au-delà même de ce que Kant appelait les *a priori* de notre entendement, faisait désormais partie de la prudence élémentaire de celui qui apprend à parler.

Il nous est donc devenu impossible de prétendre être simplement «objectifs», surtout en matière de pensée et de foi, mais pas non plus de nous vouloir simplement subjectifs : l'intentionnalité n'est pas une subjectivité. Car ce qui est pensé ou cru, c'est une *manière d'être au monde*.

[1] Herman SCHMALENBACH (1885-1950), professeur à Göttingen, puis Bâle, auteur notamment de *Die soziologische Kategorie des Bundes*, de *Geist und Sein*, d'un ouvrage consacré à *Leibniz* et d'un autre sur *Kants Religion*.

C'est cela même que Ricœur a fortement souligné lorsqu'il a décrit son parcours et ses recherches dans *Réflexion faite* comme l'élargissement progressif d'une première *ontologie*[2]. Il ne recule d'ailleurs pas devant la reprise du terme *ontologie* pour décrire la pensée à laquelle il parvient finalement.

Pour sa part, mon père a finalement retenu le terme de *condition* pour décrire l'objet de ses analyses[3], après être longtemps resté plus proche d'une pratique de *réflexivité*. Sa première intention avait en effet été, dans les années 1940, d'écrire une «*ontologie du moi*»[4]. Mais le mot d'Augustin est resté plus fort, et je l'entends encore une fois en langue originale : *Quaestio mihi factus sum* – Je suis devenu question pour moi-même ! Comment en effet écrire l'ontologie d'une… question ?

2. Une attention à l'Évangile

Deuxième héritage commun, le *Dieu qui parle*. Pour Thévenaz comme pour Ricœur, l'appel à penser s'est développé dès avant leurs études en parallèle à une vocation évangélique à croire, au sens d'écouter la Parole de l'Évangile, en l'occurrence dans sa teneur réformée. Cette vocation s'entend et se reçoit comme fin des illusions et délivrance du mal, et la philosophie n'y est pour rien : c'est l'heure de l'écoute et de la lecture d'une «voix extérieure»[5], provenant de l'événement historiquement incarné du Messie reconnu en Jésus. Ensuite commencent la critique philosophique de cette expérience et la reprise intelligente des enjeux aperçus ou vécus.

Ricœur a entendu dans cette Parole la symbolique du *mal* et celle de la *libération*, demandant l'une et l'autre à être pensées pour être interprétées dans la formation de notre *volonté* et de notre *moi*.

Thévenaz a lu cette Parole comme manifestation d'une *folie* et d'une *conscience*, une expérience de la *condition* simplement humaine que la raison

[2] *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Esprit, 1995, p. 23-24, 55-60 et 78. C'est après le premier passage que Ricœur indique son attention à la pensée «sans absolu» de mon père, faisant référence à *L'homme et sa raison* en note, p. 26 (publication de 1956, datée ici par erreur de 1954).

[3] Ce changement, annoncé dans l'article «Réflexion et conscience de soi» (1953), *in* : *L'homme et sa raison I*, Neuchâtel, Baconnière, 1956, p. 120, s'exprime aussi dans l'ouvrage posthume *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, Baconnière, 1960, notamment chap. V, p. 102-104, par le choix de parler d'une «condition humaine» assumée plutôt que de développer une «philosophie protestante» de l'être ou de la vie.

[4] Un projet de 70 feuillets portant ce titre et datant de 1940 est déposé parmi les papiers de mon père à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne.

[5] L'Église comme fille de la «vive voix» de l'Évangile, qui lui est extérieure et reste extérieure aux personnes appelées, leur apporte par cette Parole de l'Évangile simultanément une libération (qui devient intérieure) et une socialisation. Celles-ci se vivaient, en France comme en Suisse, dans des associations d'étudiants protestants réunies par leurs aumôniers.

réfléchit : si je reçois en croyant le choc d'une folie s'avérant sagesse et donc de toute sagesse réduite à folie, pour le coup «je suis devenu question pour moi-même»[6].

Personnellement, comme théologien praticien puis éthicien, ces deux lectures m'ont encouragé, d'une part à relayer l'invitation à *penser* que Ricœur lisait dans le vocabulaire symbolique[7], d'autre part à souligner des folies et à *questionner* des sagesses[8]. Car ma tâche de théologien – quand bien même les philosophes m'apprennent comment la parole est entendue et reçue – consiste à la faire entendre, à la faire intervenir et interpeler[9].

Cet Évangile lui-même avait été annoncé à Ricœur et Thévenaz étudiants, durant les années 1930, par leurs aumôniers respectifs, formés à l'école de Karl Barth. Et l'un et l'autre ont continué à l'écouter et à s'en nourrir en participant avec nous, plus jeunes, à des cultes ou méditations où la Parole était annoncée.

Le philosophe continue à écouter. Devant un monde devenant inintelligible, Ricœur s'oblige à renouer les fils de pensées et de paroles antérieures – celles de la foi comme celles de la culture ou de l'art – pour en offrir, au-delà des mises en question, une interprétation philosophique et une «*reprise*» intelligible[10]. De même Thévenaz, devant l'échec d'une pensée en *crise*, se propose de retrouver

[6] *La condition de la raison..., op. cit.*, p. 66-67 et 83. Cet être en question met la raison «à hauteur d'homme», p. 119-126, expression dont Thévenaz usait déjà dans «La philosophie sans absolu» (1953), *in* : *L'homme et sa raison I, op. cit.*, p. 206, et au début et à la fin de ses «Réflexions philosophiques sur la condition actuelle de l'homme» (1950), *infra*, p. 345-357.

[7] Merci à la présente Revue d'avoir déjà accueilli de ma part, sur ce sujet, une réponse d'étudiant à un concours, publiée sous le titre «Théologie et philosophie», *RThPh* 1969/III, p. 178-199. *Cf.* par ailleurs mes propositions sur la formation en Église, à la suite de mes mandats à Genève : «Formation d'adultes», *Cahiers Protestants*, Lausanne, 1977, et «En Église pour quoi ?», *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, Genève, 1982. Plus généralement : «Incapables... mais régénérés !», *Autres temps*, Paris, 2004.

[8] *Cf.* mes contributions : «Vivons-nous une société multiculturelle ?», *Études théologiques et religieuses*, 1985 ; «L'orientation chrétienne d'une institution : qui la donne ? qui la reçoit ? comment ?», *Pages romandes de l'ASA*, Lausanne, 1986 ; «L'éthique dans la diaconie : aux coupables le pardon», *in* : *Associer les valeurs à la pratique*, Berne, Fédération des Églises Protestantes de Suisse (IES Études et Rapports 60), 2004 ; «Entre durabilité et décroissance», *Information-Évangélisation*, Paris, Église réformée de France, janvier 2012 ; «Pour bien travailler, soigner la vie», *La chair et le souffle*, 2010, et *in* : *Changer pour vivre mieux* (L. Basset, M. M. Egger, éds), Montréal, Novalis, 2010.

[9] *Cf.* mes interpellations : «L'avenir du travail : entre les mains de qui ?», *Cahiers protestants*, Lausanne, 1987 ; «Qui doit mettre en œuvre la solidarité sociale ?», *Documents de l'Institut d'éthique sociale*, Berne, Fédération des Églises Protestantes de Suisse, 1998.

[10] Son premier article sur l'herméneutique des symboles se concluait déjà sur cette question : «Est-il possible de concevoir une histoire sensée [...], un *devenir de l'être* où le tragique [...] serait à la fois reconnu et surmonté ?», *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 310.

un «*point de départ radical*» [11], une assurance première de la conscience de soi : le «*Dos moi pou stô*» d'Archimède.

Au théologien que je suis devenu, il importe toujours – même en écoutant et communiquant la Parole d'espérance – de garder conscience des crises et des critiques qui l'entourent et de développer une rationalité des reprises de cette Parole reçue [12].

3. L'exigence sociale du personnalisme

Troisième héritage : l'humain. Les philosophes ne se limitent pas à dresser le bilan des mises en question intérieures et extérieures. Certes, ils entendent les interpellations, ils explicitent les critiques de la pensée et les crises du croire, mais ils ne se contentent pas d'étaler ce jeu de critiques sans prendre position pour l'être humain. À cet égard, la troisième ligne de pensée qui a réuni Ricœur et Thévenaz est la lecture personnaliste des relations sociales.

L'un et l'autre ont suivi le mouvement *Esprit* dès sa naissance au milieu des années 1930 et ont écrit à la suite d'Emmanuel Mounier sur la complémentarité entre liberté et communauté et contre l'inadmissible «*désordre établi*» [13]. Car jamais le dernier mot ne peut appartenir aux forces sociales dominantes. L'exigence personnaliste embrasse du regard à la fois la personne vivante et les conditions qui lui sont faites en société.

Cette exigence a traversé le temps de guerre. En 1948, de Paris, Mounier invitait tant Ricœur que Thévenaz et d'autres à un colloque *Esprit* tenu en zone française de l'Allemagne occupée, près de Tübingen : il y réunissait des Français ou francophones et des Allemands pour partager une culture personnaliste commune [14]. Ensuite, en 1949, sous l'impulsion de Denis de Rougemont, la ville de Lausanne voyait se rassembler des personnalités de toute l'Europe préparant le Centre Européen de la Culture et une approche fédéraliste du continent :

[11] Son article de 1951 «Crise de la raison et critique de la raison» suit directement celui intitulé «La question du point de départ radical chez Descartes et Husserl», aussi de 1951, *in* : *L'homme et sa raison I*, p. 147 *sq*., puis p. 167 *sq*.

[12] *Cf.* mes présentations : «Que confesser dans notre histoire ?», *in* : «Au cœur de l'histoire, Klauspeter Blaser», *Le Fait missionnaire* n° 15, Lausanne, 2004 ; «L'enseignement économique et social protestant aujourd'hui : André Biéler et ses successeurs», exposé à l'«Association Internationale pour l'Enseignement Social Chrétien» lors de son congrès de Genève, 5.09.2009.

[13] L'expression est d'Emmanuel Mounier. Thévenaz a fait paraître quatre premiers articles de philosophie politique dans le journal *L'Essor* en 1937 à Genève, puis quatre autres entre 1938 et 1940. Et Ricœur a notamment résumé le vécu social dans «Le *socius* et le prochain», *in* : *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 113 *sq*.

[14] On trouve parmi les papiers de mon père à la Bibliothèque cantonale et universitaire de Lausanne les notes qu'il a prises sur les exposés donnés, celui de Ricœur notamment, ainsi que les documents d'invitation et un récit du voyage dans une lettre parlant notamment de Ricœur à sa femme (citée par T. Yamada, *infra*, note 12, p. 257).

mon père y prit part et en fit le récit dans la *Vie protestante* (16.12.1949, 6 et 13.01.1950). Encore dans ses interventions ultérieures sur l'actualité, mon père a considéré que la philosophie devait défendre la personne en société, la rendre consciente et prudente, consciente de soi et du monde.

Son rêve initial d'une *ontologie du moi* était devenu le projet d'une *philosophie protestante* (face au thomisme catholique) analysant la condition humaine et travaillant à la conscience de soi comme lieu où l'humain «s'apprivoise lui-même» hors de toute doctrine (*L'homme et sa raison*, vol. II, p. 45) et où sa raison s'impose davantage qu'une métaphysique : une «*métanoèse*», une «réforme de l'entendement» (*L'homme et sa raison*, vol. I, p. 205, et *La condition de la raison philosophique*, p. 167).

À la même époque, Ricœur construisait sa *Philosophie de la volonté*, en faisant face de plus en plus nettement au «non-volontaire», aux contingences sociales, psychanalytiques et politiques de la conscience subjective [15]. Il en était à cette «dialectique des deux herméneutiques» entre inconscience et conscience, entre destin subi et histoire orientée, quand j'ai suivi son enseignement et son action entre 1966 et 1969.

4. Du «mordant» face à la «morsure du réel»

Que nous puissions être fous plutôt que sages, c'est, chez mon père, l'expérience initiale, plus incisive que toutes les autres formes de «morsure du réel» auxquelles la pensée philosophique est confrontée [16]. Porter dans ces conditions, donc «sans absolu», une pensée qui garde son mordant devient une urgence.

Et comme alors «le rapport à soi se trouve modifié profondément ou plus exactement créé pour la première fois», écrit-il au milieu de *La condition de la raison philosophique*, «la possibilité de folie [...] déroule ses conséquences

[15] La conscience de soi devient «réflexion indirecte» (*Réflexion faite*, *op. cit.*, p. 34). Face à Freud, il met en évidence les aliénations de l'avoir, du pouvoir et du valoir (dans «Le conscient et l'inconscient», *in* : *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 111-113), mais pour aboutir aux «pensées nouvelles que le symbole suscite», «une histoire polarisée», «orientée» : «l'inconscient est origine, genèse, la conscience est fin des temps, apocalypse» (*ibid.* p. 118-121).

[16] Expression de G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, p. 89, déjà citée par Thévenaz en 1942 dans sa leçon inaugurale de privat-docent «Métaphysique et destinée humaine», *L'homme. Métaphysique et transcendance* (Être et Penser, n° 1), Neuchâtel, Baconnière, 1943, p. 51. Il reprend cette expression dans *La condition de la raison..., op. cit.*, p. 98, entre guillemets, sans référence explicite à Marcel, mais avec un renvoi à *Situations I* de Sartre. Cette «morsure du réel», qui invitait encore le philosophe de 1942 à «viser l'absolu à travers *et dans* la nécessaire fragilité humaine», p. 49, devient finalement, en 1953, pour la raison un «regard qui la déshabille» et la «désabsolutise» : son *autre*, la folie possible, *ibid.*, p. 93. L'expérience de la sagesse folle et de la folie sage est décrite dans *La condition de la raison..., op. cit.*, p. 31 *sq.* et 53, puis autrement p. 113.

de fait et *mord* sur la réalité» (p. 105, je souligne). Qui *mord* qui, finalement ? La raison, par son questionnement «mordant»[17], prend conscience du réel qui la mord : elle n'a pas de salut à disposition, et elle n'a plus non plus de fausses sécurités pour s'illusionner. Mais elle en devient «une raison hardie, désinvolte, prête à bouleverser comme elle a elle-même été bouleversée [...], plus dure et plus mordante peut-être» (*ibid.*, p. 160).

Mordante parce que confiante – le croyant dirait : «sauvée» – et prête à vivre dans un réel «sauvé»[18]. Cela est-il alors pensable ? Pensable ou non, cette offre qui est bonne nouvelle – Évangile –, si elle est *crue*, reçue et acceptée, doit trouver selon Ricœur son approximation dans une *pensée* qui aura la forme d'une «intelligence de l'espérance»[19].

Ricœur a travaillé ainsi notamment à interpréter, en 1967, les «figures de l'espérance» pour penser en philosophe l'apport de la *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann[20], qu'il avait lue en allemand avant que j'en publie la traduction française avec ma femme en 1970. Comment ouvrir le présent à un avenir hors du désordre, à une «passion pour le possible» et pour le bien véritable ? La pensée, comme la foi, peut en effet saluer de loin[21] cet avènement... Il n'y a certes pas place en philosophie pour le Dieu Sauveur, précise Ricœur, mais bien pour le Sacré, qui en est une approximation philosophique (*ibid.*, p. 314 et 394) : cette expression veut indiquer ce qui sauve, mais sans le nommer comme une personne, tout en le laissant parler.

Cette lecture d'une histoire ouverte prépare, chez Ricœur, tout son travail sur les récits, dont il retrace la construction dans *Réflexion faite* (p. 57 et 73 *sq.*) :

[17] Déjà dans «L'évidence et le statut métaphysique de la vérité» (1950), Thévenaz montrait comment, chez Descartes comme chez Kant ou Platon, la mise en question externe de la raison devient question métaphysique de la raison sur elle-même, «mordant sur la vérité même», *in* : *L'homme et sa raison I, op. cit.*, p. 140. Et la même année, il disait en conclusion de ses leçons sur Kant : «Le pont qui menait à l'absolu s'est effondré. L'homme se trouve ainsi rejeté dans l'en-deçà», «La critique comme métaphysique de la métaphysique» (posthume), *RThPh*, 1956, p. 247-248.

[18] Appelé un jour à prêcher, Thévenaz a résumé ce salut ainsi : «L'amour a vaincu la séparation, dès lors l'homme peut retrouver l'homme et bâtir une nouvelle cité», «Le chrétien dans la cité» (1954), *infra*, p. 401.

[19] *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 310 et déjà 284 (*cf.* aussi n. 10 ci-dessus).

[20] Dans son article sur Moltmann, «La liberté selon l'espérance» (1968), *in* : *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 393-415, Ricœur ouvre la partie philosophique en annonçant une réflexion de l'espérance qui sera «approximation» de ce qui s'offre comme «une novation de sens et une exigence d'intelligibilité», p. 402-403.

[21] L'avènement eschatologique «salué de loin» inspire à Moltmann une «passion pour le possible» : cette expression, que Ricœur reprend dans sa lecture de Moltmann, p. 398, vient de Kierkegaard et se retrouve plusieurs fois dans la *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 16, 33, 228, 388. *Cf.* ma présentation «Passion de Dieu, passions humaines et sympathie des choses. Éthique et messianisme chez Jürgen Moltmann», *Revue de théologie et de philosophie*, 1987, p. 303 *sq.* Et déjà : «Vérité d'espérance ou vérité de connaissance ? Les enjeux de la théologie de Jürgen Moltmann», *Études théologiques et religieuses*, 1974, p. 225 *sq.*

au-delà de l'interprétation existentiale venue de l'école de Bultmann[22], il va trouver dans les récits tout le «*monde vécu*» qui s'y déploie, pour en nourrir notre propre monde de lecteurs, notre être-au-monde.

Pour nous autres théologiens, cette approche est plus riche que l'existentiale : les paroles reçues portent en effet un monde en elles, tantôt monde perdu, tantôt monde sauvé, un monde *pensé perdu* mais, malgré tout peut-être, un monde *cru sauvé*. La parole évangélique transmet une bonne nouvelle, et on l'entend en faisant confiance, en *croyant*. C'est le propre de la théologie que de lui donner écho.

Dans la communication actuelle de cette parole, comme théologiens, nous avons beaucoup à apprendre de tels retours philosophiques sur les expressions et les récits, à la recherche du monde qu'ils disent pour l'avoir vécu : l'auditeur contemporain s'intéresse à ce vécu plutôt qu'aux noms qui lui ont été donnés.

Croire, c'est ré-ouvrir le monde : Ricœur et mon père l'ont su et l'ont dit, ... mais ne l'ont *pensé* qu'avec prudence !

5. Une conscience de fragilité

Finalement, en effet, la pensée ne saurait prétendre *croire* ce qu'elle ignore, ni d'ailleurs ce qu'elle sait, ni *savoir* ce qu'elle ne fait que penser ou croire : elle a trop appris de la critique pour ne pas rester modeste, «à hauteur d'homme», disait Thévenaz (*cf.* n. 6). Elle dira donc moins une origine ou un fondement du monde qu'une perspective, espoir ou aboutissement, moins une dépendance envers une précédence qu'une chance neuve de délivrance, reçue fragile dans un monde fragile.

Fragile, notre monde l'a tout particulièrement été, et la pensée avec lui, dans les années 1940, au temps de la guerre et des conflits politiques. Ce fut le temps de la pensée en «*situations*», selon le titre de Sartre, souvent cité par mon père. La condition de la raison lisant le monde se trouve solidaire, dans sa fragilité, des situations fragiles de ce monde lui-même[23].

Fragilité humaine exprimée dans le théâtre existentialiste, que mon père lisait, fréquentait et commentait. À en croire sa réaction publiée en novembre 1952 dans la *Gazette de Lausanne* («Sartre s'est laissé voler sa pièce par Brasseur»[24]), l'acteur Brasseur avait perdu le sens même de la pièce de Sartre qu'il créait, *Le Diable et le Bon Dieu*, en se faisant diable plutôt qu'ambigu, univoque plutôt que dramatique et fragile.

[22] *Cf.* ce qui «reste à penser» après le travail de Bultmann, *in* : *Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 390-392. Voir aussi, chez Moltmann, les chapitres proposant de dépasser la lecture existentiale des récits comme de la foi.

[23] Voir notamment l'exposé inédit donné en janvier 1950 : «Réflexions philosophiques sur la condition actuelle de l'homme», *infra*, p. 345-357.

[24] Commentaire repris dans le cours inédit de 1954, «Le théâtre de G. Marcel et de J.P. Sartre», *infra* p. 379-381.

Fragilité existentielle des situations personnelles aussi : celle de la prison de guerre qui a coupé le trajet de Ricœur, celle du cancer brutal qui a coupé la vie de mon père en plein élan de pensée. Fragilité reconnue et acceptée, que j'ai ainsi rencontrée jeune, et qui m'a rendu d'autant plus cher durant mes études post-grade le regard amical que Ricœur portait sur mon père, mais aussi sur mon propre projet. J'en ai été alors fortifié dans ma propre formation à penser et à croire, au point d'avoir le courage d'aller tenir ma première prédication pastorale au culte réformé de la paroisse où allait Ricœur (je remplaçais le pasteur Louis Simon).

Mais les fragilités demeurent et se renforcent : que croire et que penser, quand les bonnes nouvelles se font plus rares et moins bonnes ? Moins le *croire* peut se montrer ferme et sûr[25], plus il est à l'affût d'échos bien *pensés* à sa quête de la vie sauve ! Même si ce ne sont que des approximations philosophiques... Ainsi, Ricœur a construit une pensée de la liberté et de l'action qui parvient à récolter les fruits de paroles et de récits, d'interpellations, de réflexions critiques, d'analyses phénoménologiques, et qui reconstruit la force du *croire* dans la modestie du *penser*. Il est loin d'un croire de pure spiritualité qui fleurirait sans penser le monde.

Mais il a pu s'exprimer ainsi parce qu'il avait, comme mon père, reçu une *bonne nouvelle*, un Évangile à croire, Parole venue du dehors dont nous ne sommes que les auditeurs. Même si comme théologiens – fragiles et modestes nous aussi ! –, il nous incombe de la faire entendre.

[25] Voir la confrontation de Thévenaz avec «L'athéisme contemporain : Camus et Sartre» (1952), texte publié par l'Église réformée de France en 1952, reproduit *infra* p. 383-397. La même confrontation se retrouve chez Ricœur dans «Religion, athéisme, foi», *in : Le conflit des interprétations, op. cit.*, p. 431-457, et dans *Vivant jusqu'à la mort,* suivi de *Fragments*, Paris, Seuil, 2007, comme le montre T. Yamada dans sa contribution *infra*. Un de ces fragments renvoie, p. 107, à la «philosophie sans absolu».