

# Ricœur face la mort: L'attitude agnostique et ses ramifications dans l'œuvre posthume de Vivant jusqu'à la mort\*

Tomoaki Yamada\*\*

## Résumé

Dans le second document d'archive, « La mort », de Vivant jusqu'à la mort deux lignes de réflexion sur l'imaginaire de la survie sont particulièrement développées. L'une est approfondie le concept de détachement parfait, qui peut permettre de mener à son terme le « travail de deuil » sans céder à l'imaginaire des morts qu'exprime habituellement la survie. Ricœur rate cette voie jusqu'à la mise en exergue d'un transfert à autrui de l'amour de la vie. La transmission de la vie passe alors par la « trace écrite », laissée comme témoignage aux autres-les survivants- d'un ayant été. La seconde ligne est celle du détachement imparfait. Ricœur insiste alors sur la « mémoire de Dieu », à travers l'expression « Dieu se souvient de moi », énoncée au présent éternel du souci de Dieu. Une reformulation au futur - « Dieu se souviendra de moi » - introduirait le risque d'une forme d'hypocrisie par projection imaginaire, ou bien d'une inauthentique « consolation ». La « mémoire de Dieu » reste la schématisation du présent éternel du souci du divin. Elle justifie l'existence humaine par la grâce. Ces deux lignes pour penser l'imaginaire de la survie - les détachements parfait et imparfait seraient un exemple de la mise en pratique d'une attitude agnostique dans la philosophie de Ricœur. Pour les mettre en lumière, la présente recherche souhaite mettre en regard l'influence de Whitehead et de Process Theology de Charles Hartshorne dans les dernières pensées ricœurniennes.

**Mots clés :** Paul Ricœur, Whitehead, Charles Hartshorne, Process Theology, La mort.

## Ricoeur diante da morte: a atitude agnóstica e suas ramificações na obra pós-tuma "Vivo Até a Morte"

### Resumo

Na segunda seção de *Vivo Até a Morte*, "Morte", há duas linhas de pensamento desenvolvidas sobre o imaginário de sobrevivência. Explora-se o conceito de desapego

---

\* Ce texte est issue de la version remaniée de la communication orale, « Deux lignes de pensée concernant l'imaginaire de la survie dans l'œuvre posthume de *Vivant jusqu'à la mort* de Ricœur », ayant lieu au Symposium Congresso Lusófono Ciência das Religiões 2017 à Lisobon, avec René Dentz, David Tiaha, Cristina Vendra, Adelaide Fins, Gonçalo Marcelo et Adam Graves.

\*\* EHESS, Fonds Ricœur, Rennes 2. França. Doctorant à l'EHESS-Paris, Enseignant contractuel LRU à l'Université Rennes 2(LANSAD, Section de Japonais)

perfeito, que pode levar a bom termo o “trabalho do luto” sem ceder ao imaginário dos mortos cuja sobrevivência costuma expressar. Ricoeur deixa esse caminho para que a ênfase seja colocada na transferência do amor pela vida para os outros. A transmissão da vida passa, portanto, pelo “registro escrito”, deixado como testemunho a outros – os sobreviventes – de uma existência. A segunda linha é a do desapego imperfeito. Ricoeur insiste na “memória de Deus” pela expressão “Deus, lembra-se de mim”, expressada no eterno presente da preocupação com Deus. Uma reformulação no futuro – “Deus se lembrará de mim” – introduziria o risco de uma forma de hipocrisia por projeção imaginária ou por um consolo inautêntico. A “memória de Deus” continua sendo a esquematização do eterno presente da preocupação com o divino, justificando a existência humana pela graça. Essas duas linhas de pensar a sobrevivência – os distanciamentos perfeitos e imperfeitos – seriam, portanto, um exemplo da colocação em prática de uma atitude agnóstica na filosofia de Ricoeur. Para esclarecê-los, esta pesquisa procura comparar a influência da Teologia do Processo, de Whitehead e Charles Hartshorne, nos pensamentos ricoeurianos posteriores.

**Palavras-chave:** Paul Ricoeur, Whitehead, Charles Hartshorne, Teologia do Processo, Morte.

## **Ricoeur in the Face of Death: The Agnostic Attitude and Its Ramifications in the Posthumous Work *Living Up To Death***

### **Abstract**

In the second archive document, “Death”, from *Living Up To Death*, two lines of thought on the imaginary of survival are particularly developed. One explores the concept of perfect detachment, which can bring the “work of mourning” to fruition without giving in to the imaginary of the dead that survival usually expresses. Ricoeur misses this path until the emphasis is placed on a transfer of the love of life to others. The transmission of life then passes through the “written record”, left as testimony to others – the survivors – of one having been. The second line is that of imperfect detachment. Ricoeur then insisted on “God’s memory”, through the expression “God, remember me”, expressed in the eternal present of the concern for God. A reformulation in the future – “God will remember me” – would introduce the risk of a form of hypocrisy by imaginary projection, or of an inauthentic “consolation”. The “memory of God” remains the schematization of the eternal present of concern for the divine. It justifies human existence by grace. These two lines of imagining survival – the perfect and imperfect detachments would be an example of the putting into practice of an agnostic attitude in Ricoeur’s philosophy. In order to light them, this research seeks to compare the influence of Whitehead and Charles Hartshorne’s Process Theology in later ricoeurian thoughts.

**Keywords:** Paul Ricoeur, Whitehead, Charles Hartshorne, Process Theology, Death.

Ce qui surgit lorsqu’Hamlet fait face à la mort, c’est une question. La formulation peut changer, mais la disposition de questionnement est presque

une constante dans le vis-à-vis de l'homme et de la mort. Ce questionnement, comment ne pourrait-il pas être à l'articulation d'une expérience intime et personnelle de la vie, et d'une spéculation sur des notions beaucoup plus générales, comme l'au-delà de la mort, la mort elle-même – ou la survie. Cette articulation nous invite à réfléchir à l'usage de la vie, aux manières de vivre, ou encore à la question de la foi religieuse. Il en est ainsi allé de Ricœur : son œuvre *Vivant jusqu'à la mort*<sup>1</sup>, que sa disparition a laissé inédite et qui fut publiée après sa mort, témoigne, par ses nombreuses suggestions de pensée, d'un questionnement vif jusque dans les derniers moments de la vie.

Cet ouvrage posthume est composé de deux parties. La première comporte deux documents d'archives, l'un intitulé « Jusqu'à la mort. Du deuil et la gaité. », l'autre tout simplement « La mort ». Dans le premier, Ricœur réfléchit sur le témoignage que donne Jorge Semprun de son expérience du « survivre »<sup>2</sup>. L'expérience personnelle du philosophe, qui a accompagné sa femme jusqu'à la mort, s'y reflète. « Exorciser » l'imaginaire de la mort, c'est alors viser une manière d'exister vivant et de « survivre » après la mort du proche. Dans le second document d'archive, « La mort », deux lignes de réflexion sur l'imaginaire de la survie sont particulièrement développées, au sein de la visée « exorciste » évoquée dans la première partie. C'est dans ces deux lignes pour penser l'imaginaire de la survie – les détachements *parfait* et *imparfait* – que se déploie l'effort ricœurien visant une difficile réconciliation entre le philosophique et le religieux en pensant leurs limites respectives, voire leur frontière commune. Nous proposons ici de mettre en lumière cet effort de réconciliation et de nous poser la question de son interprétation.

Afin d'entrer dans cette question, nous devons d'abord rappeler que Ricœur a généralement tenu, dans son œuvre écrite, à tracer une ligne de démarcation nette entre son œuvre philosophique et sa conviction confessionnelle<sup>3</sup>. L'œuvre ricœurienne comprend de nombreux écrits qui méditent sur la distinction entre l'herméneutique biblique et philosophique. Cependant, Ricœur a également souvent souligné combien il est difficile

---

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments* (préface d'Olivier Abel, postface de Catherine Goldenstein), Paris, Seuil, 2007 (livre désormais cité *VM*).

<sup>2</sup> *VM*, pp. 48-73.

<sup>3</sup> Pierre Bühler, Daniel Frey (eds.), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, Genève, Labor et Fides, 2011, pp. 7-12 ; Pierre Gisel, « Du monde et des corps, et d'un travail des textes et des institutions. Paul Ricœur et la question du théologique », dans *Du religieux, du théologique, et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, pp. 158-178.

et complexe de fixer cette frontière<sup>4</sup>. En particulier, l'articulation du philosophique et du théologique est accentuée aux alentours des années 1990, et ainsi poursuivie jusqu'à la fin de sa vie<sup>5</sup>. Le développement de la question de l'articulation ne signifie pas seulement celui de considérations sur la distinction et l'indépendance de ces deux démarches : il suppose aussi de penser leurs intersections, qui définissent des limites ambiguës. Un des thèmes de réflexion à propos desquels Ricœur éprouve le plus nettement ce double aspect de l'articulation est celui de l'acte de *philosopher*.

Chez Ricœur, cet acte est lié à une attitude *agnostique*, comme il l'explicité clairement dans la préface de *Soi-même comme un autre* en 1990<sup>6</sup>. On peut y considérer comme typique la manière de publier les deux dernières études des *Gifford lectures* – « Le soi mandaté » et « Le soi dans le miroir des Écritures » – de manière séparée et non intégrées à *Soi-même comme un autre*<sup>7</sup>. L'arrière-plan de cette démarche, le préjugé négatif ou la rumeur dressée contre lui d'être un crypto-théologien ou un philosophe chrétien, qui se poursuit dans les années 1980, en serait l'une des raisons décisives. En prenant l'exemple de la discussion avec Bouchindomme, Ricœur déclare que « la foi dans le Dieu de la Bible n'appartient pas aux présupposés de mes investigations philosophiques » et qu'il est proche de la « “philosophie protestante” comme philosophie sans absolu » de Thévenaz<sup>8</sup>. La préface de *Soi-même comme un autre* reflète assurément ce contexte<sup>9</sup>.

En lien avec la proximité de Ricœur pour la pensée de Pierre Thévenaz, on retrouve au cours des années 1990 une série d'affirmations similaires à celle précédemment citée ; elle témoignent d'une attitude *agnostique* qui sera

<sup>4</sup> Olivier Abel, « Remarques sur l'articulation philosophie-théologie chez Paul Ricœur », *Transversalités*, 101, janvier-mars, 2007, pp. 19-26.

<sup>5</sup> Olivier Mongin, « Note éditoriale », dans Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, Points Essais, 2006[1994](livre désormais cité *L3*), p. 7-11 ; Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, Points Essais, 1998[1994], pp. 200-204, et François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)*, éd. revue et augmentée, Paris, La Découverte, 2008(2001), pp. 554-581.

<sup>6</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points Essais, 1996[1990](livre désormais cité *SA*).

<sup>7</sup> *SA*, pp. 11-38.

<sup>8</sup> Christian Bouchindomme et Reiner Rocholitz (eds.), *Temps et Récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 211.

<sup>9</sup> À propos d'un autre contexte, voir Gilbert Vincent, « “Encore vivants”, Exorciser l'imaginaire de la morts, selon Paul Ricœur » dans Daniel Frey et Karsten Lehmkühler, (eds.), *Soins et spiritualités, Regards de praticiens et de théologiens*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, pp. 227-268, ici p. 263.

résumée brièvement dans *Fragment 0(1)*, l'un des derniers écrits ricœurïens, publié dans *Vivant jusqu'à la mort*<sup>10</sup>. Une partie des derniers fragments recueillis dans cet ouvrage furent écrits puis mis de côté de 2004 jusqu'à la mort du philosophe en 2005. Le fragment en question est apparemment une note de peu d'importance, si l'on le compare aux grandes œuvres de Ricœur ; une lecture attentive permet cependant d'y trouver une reprise nécessaire et cohérente de la pensée de Ricœur, face à la question de la mort du soi. Ce court texte pourrait donc être lu comme l'un des derniers témoignages d'une pensée, mis de côté pour nous, lecteurs. Ne pourrait-il pas même être considéré comme une invitation à relire les autres réflexions concernant l'attitude agnostique, des textes des années 1990 à *Vivant jusqu'à la mort* ?

Lire ainsi ce fragment, et « emmener » dans notre lecture d'autres textes avec lui, c'est forcément procéder par conjectures : ces écrits posthumes, aux confins de la philosophie, du témoignage et des notes personnelles, n'ont en effet pas été édités par Ricœur lui-même, ce qui laisse le lecteur aux prises avec de nombreux questionnements quant au devenir des thèmes principaux de la pensée ricœurïenne dans ces écrits inachevés. Dans ce contexte d'incertitude éditoriale, nous nous contenterons d'abord d'établir l'existence de certains échos, de certains liens entre des fragments au rassemblent pourtant en partie arbitraire : tel sera le point de départ de notre réflexion.

Ces recoupements doivent ici permettre de mettre à jour la *philosophie sans absolu* comme présupposé de la dernière pensée ricœurïenne. Sur cette base, il nous sera possible d'éclairer le second document d'archive par sa mise en regard avec l'expérience du « survivre » chez Semprun, ainsi que de faire apparaître l'influence de Whitehead et de la *Process Theology* dans lignes de pensée du dernier Ricœur concernant l'imaginaire de la survie.

## **L'attitude agnostique chez Ricœur; les remarques sur articulation du philosophique et du théologique**

### **1. Le suspense agnostique**

Dans la préface de *Soi-même comme un autre*, Ricœur y met d'une part clairement en œuvre le « souci » de tenir un « discours philosophique autonome » ; d'autre part, il met entre parenthèses les « convictions » qui

---

<sup>10</sup> Voir Tomoaki Yamada, « Une Réception de la “ Philosophie sans absolu ” de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 146, 2014, pp. 255-266.

le rattachent à la foi biblique<sup>11</sup>. L'autonomie du discours philosophique, liée à une sorte d'« ascétisme de l'argument », conduit l'œuvre philosophique ricœurienne à une philosophie dont « la nomination effective de Dieu est absente et où la question de Dieu, en tant que question philosophique, reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique »<sup>12</sup>. Cet « ascétisme » de l'autonomie du discours philosophique est une sorte de mise en pratique du refus de mêler les genres. Le suspens « agnostique » n'est pas une attitude statique, mais porte en lui une oscillation interne issue du rapport avec la foi biblique. L'articulation du philosophique et du théologique n'est ainsi pas déterminée par des causes extérieures seulement, comme le préjugé ou le débat, mais relèverait aussi d'une juxtaposition conflictuelle intrinsèque<sup>13</sup>. Le double aspect, extérieur et intérieur, de cette articulation présente également le schéma du pôle « question-réponse » ou « appel-réponse » au niveau du discours. Le « souci » ricœurien de tenir un discours autonome manifeste que sont difficiles et complexes les limites entre les deux registres, l'attitude agnostique étant essentielle à l'intime du *philosopher*.

Tenant compte du « souci » ricœurien comme mise en pratique de son affirmation motivée de ne pas mêler les genres, un effort fidèle à tenir sa parole en tant que philosophe y émerge<sup>14</sup>, et Ricœur le souligne par le mot « promesse »<sup>15</sup>. Elle atteste que le style philosophique ricœurien ne sépare jamais les dimensions parlante et agissante de la condition humaine<sup>16</sup>. Ce style signifie un acte de responsabilité pour maintenir le soi-même en toutes circonstances à travers l'ouvrage écrit. Le caractère de l'engagement est implicitement compris dans la préface de *Soi-même comme un autre*.

Ensuite, la corrélation réciproque des deux schémas, « question »—« réponse » et « appel »—« réponse », est forcément liée à une oscillation interne à l'idée par Pierre Thévenaz d'une « philosophie sans absolu » dans *Réflexion faite*. Elle est rapportée, dit Ricœur, à la « question du rapport conflictuel-consensuel entre ma philosophie sans absolu et ma foi biblique plus nourrie d'exégèse que de théologie »<sup>17</sup>. Ce rapport « conflictuel-consensuel » présente

---

<sup>11</sup> *SA*, p. 36.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>13</sup> *L3*, p. 7.

<sup>14</sup> Paul Ricœur, « Le tragique et la promesse », dans *Paul Ricœur philosophe de tous les dialogues*, Paris, Montparnasse, Macromedia, CFRT, 2007, pp. 7-8.

<sup>15</sup> *CC*, p. 140.

<sup>16</sup> Paul Ricoeur, « Le tragique et la promesse », op. cit., p. 7.

<sup>17</sup> *RF*, p. 82.

un double aspect : l'un est celui de « ma philosophie sans absolu », comme méthodologie ricœurienne. L'adjectif possessif « ma » est l'affirmation de l'engagement. L'autre est celui de l'attachement à la conviction issue d'une « foi biblique plus nourrie d'exégèse que de théologie ». D'une part, le rapport conflictuel entre la foi et l'argumentation philosophique conduit à l'autonomie du discours philosophique. D'autre part, le rapport consensuel réside dans le fait que l'investigation philosophique elle-même est indirectement confirmée par la source non-philosophique qu'est une foi enracinée dans la naissance et la culture. Ce dernier point nous conduit à aborder la pensée spéculative : le geste d'investigation philosophique dans les limites de la raison se trouve repris dans une réflexion de la conviction sur elle-même, dans une sorte de mouvement interprétatif circulaire.

Ce qui est impliqué dans les remarques sur l'articulation du philosophique et du théologique, c'est d'abord la dualité de l'attitude agnostique entre l'autonomie du discours philosophique, afin d'éviter la confusion de genres, et la corrélation réciproque de deux discours, qui conduit le rapport conflictuel-consensuel dans le fonds intime ricœurien.

En focalisant sur la remarque de Pierre Thévenaz chez Ricœur, l'attitude *agnostique* s'appuie sur l'idée d'une *philosophie sans absolu*.

## 2. La *philosophie sans absolu* de Pierre Thévenaz chez Ricœur

Chez Thévenaz, sur le chemin de la quête de la « philosophie protestante »<sup>18</sup>, la « philosophie sans absolu » n'est pas philosophie athée ou anti-chrétienne<sup>19</sup>. Elle consiste plutôt dans la rencontre entre la raison philosophique et l'« expérience-choc » de l'annonce chrétienne<sup>20</sup>. Dans cette expérience-choc, la sagesse humaine est qualifiée de folie devant Dieu. S'en ouvre une réflexion philosophique mettant l'homme à découvert. Cette réflexion conduit la conversion philosophique de la raison absolue, liée à Dieu, vers la raison

<sup>18</sup> Cf. Pierre Thévenaz, « L'affrontement de la philosophie et du christianisme », *Verbum Caro* IV, 1950, pp. 129-137, ici pp. 136-137, et *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, Baconnière, 1960 (désormais abrégé CR).

<sup>19</sup> Voir Domenico Jervolino, « Entre Thévenaz et Ricœur : la “philosophie sans absolu” », dans *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*. Textes réunis par Ph. Capelle, G. Hébert, M. D. Popelard, Paris, Cerf, 2004, pp. 180-190, ici p. 183, et « Pierre Thévenaz (1913-1955). La philosophie sans absolu d'un “croyant philosophe” », dans Ph. Capelle-Dumont (eds.), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine, Anthologie* t. IV\* (J. Greisch et G. Hébert [eds]), Paris, Cerf, 2011, pp. 247-256, ici p. 247.

<sup>20</sup> CR, p. 13.

humaine devant Dieu. La raison désabsolutisée et détotalisée, sortant de son autisme, est « autonome » par rapport à Dieu, car la méditation de l'expérience chrétienne n'est qu'humaine<sup>21</sup>. Elle tient à l'expérience chrétienne qui rend possible l'autonomie de la philosophie<sup>22</sup>. La *philosophie sans absolu* est donc la philosophie hors autisme d'une raison *humaine* devant Dieu<sup>23</sup>.

À travers ce thème thévenazien, l'attitude agnostique ricœurienne a été formulée dans « Un philosophe protestant: Pierre Thévenaz »<sup>24</sup>. Ricœur emprunte à Thévenaz l'idée d'une « philosophie responsable devant Dieu »<sup>25</sup>. C'est dans la responsabilité de l'intelligence que le philosophe doit répondre, selon une polarité d'appel et de réponse, dans l'acte philosophique lui-même.

Mais dans cette même préface à Thévenaz, Ricœur observe et s'interroge : « Le croyant confesse sa responsabilité de philosophe devant Dieu ; mais le philosophe sait-il qu'il est devant Dieu ? »<sup>26</sup>. Ensuite, il avance que « la question que nous pose la philosophie de Pierre Thévenaz est de savoir si une philosophie protestante est seulement une philosophie réductrice, iconoclaste »<sup>27</sup>. La notion de limite et celle de conversion à l'en deçà sont ainsi formulées par Ricœur. Il connaissait bien la faiblesse argumentative de Thévenaz liée à la radicalité du « devant Dieu » qu'il pose. Cette faiblesse est celle de savoir comment le « devant Dieu » fait encore partie de la réflexion philosophique. Et comment le philosophe sait qu'il est « devant Dieu »<sup>28</sup>. Avec Ricœur, on peut se demander si « la conversion du divin à l'humanité peut proposer le même doute si le “devant Dieu” n'appartient pas à la réflexion *comme telle* »<sup>29</sup>. La trace *agnostique* ricœurienne est formulée par ses questions sur le « devant Dieu » de Thévenaz.

Cette préoccupation, qui a longtemps poursuivi Ricœur, réapparaît tardivement avec un retour thévenazien, dès le *Fragment 0(1)*<sup>30</sup>, l'un des derniers écrits ricœurienes dans *Vivant jusqu'à la mort* ;

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>23</sup> Dans la philosophie sans absolu de Thévenaz, l'homme se sent obligé de « se mesurer avec l'absolu, de prendre conscience de sa situation et de sa finitude en face d'une limite qui le rejette dans l'en-deçà seul “réel” », *HR I*, p. 206.

<sup>24</sup> *L3*, pp. 246-247.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 257.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>30</sup> *VM*, pp. 107-108.

« Je ne suis pas un philosophe chrétien comme la rumeur en court, en un sens volontiers péjoratif, voire discriminatoire. Je suis, d'un côté, un philosophe tout court, même un philosophe sans absolu soucieux de, voué à, versé dans l'anthropologie philosophique,[...] Et, de l'autre, un chrétien d'expression philosophique, comme Rembrandt est un peintre tout court et un chrétien d'expression picturale et Bach un musicien tout court et un chrétien d'expression musicale. Dire « philosophe chrétien », c'est énoncer un syntagme, un bloc conceptuel ; en revanche, distinguer le philosophe professionnel du chrétien philosophant, c'est assumer une situation schizoïde qui a sa dynamique, ses souffrances et ses petits bonheurs. »<sup>31</sup>

L'expression d'« un philosophe sans absolu » est l'auto-désignation d'une identité conflictuelle, tenant ensemble celui qui se présente en tant que philosophe et en tant que chrétien, qui semble être l'un des motifs lui permettant d'écrire. Il y proteste qu'il n'est pas un « philosophe chrétien » et contredit cette qualification à laquelle il dénie toute pertinence. Sa réfutation contre ce préjugé concerne un conflit intime, plutôt qu'une controverse particulière. D'une part, cette investigation est soutenue par une attitude agnostique en vue de l'autonomie du discours philosophique. D'autre part, elle est soutenue par la motivation de rendre raison à la foi en tant que ressource non philosophique. L'idée d'un « chrétien d'expression philosophique » donne la limite à la source non philosophique, la distinction entre le philosophe de métier et le chrétien philosophant explicitant l'affirmation d'une « situation schizoïde ». Cette situation *humaine* paradoxale dans la polarité philosophe et chrétien désigne ainsi un mouvement interne, le conflit d'abord, puis la contradiction, et enfin le consentement. La caractéristique « dynamique » est le rapport dialogique et conflictuel entre les deux pôles visant à l'effort existentiel, et le moment existentiel qui mobilise sa force motrice élabore spéculativement son adhésion primordiale à la vie, aux paroles, à la mort de Jésus. L'adhésion suscite le souci de rendre raison, de donner le meilleur argument dans les situations de confrontation. Mais cette mobilisation de la compétence philosophique n'entame pas la liberté de pensée, ni l'autonomie.

L'autonomie du discours philosophique met l'accent sur l'autarcie et l'auto-suffisance de la recherche philosophique et de la structuration du discours philosophique. Les « souffrances » désignent la difficulté de la réconciliation: l'effort pour maintenir sans cesse l'autonomie du discours philosophique, sans

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

le confondre avec la foi biblique, provoque parfois la contradiction. Les « petits bonheurs » signifient peut-être un état d'équilibre, de consentement à ce qui est. La foi biblique indépendante est préservée de l'acte libre du philosophe, et pourtant ces deux sphères sont mises en tension. L'expression ricœurienne de « philosophe sans absolu » n'indique pas seulement l'affirmation de l'attitude agnostique, mais est aussi située à l'autre pôle d'une identité conflictuelle de « chrétien d'expression philosophique ». Cette tension conflictuelle intime est le processus d'ouvrir sans cesse une voie vers l'autarcie et l'autosuffisance de l'investigation philosophique, indirectement confirmé par la motivation de rendre raison à la foi biblique. L'expression « sans absolu » est un état de l'acte inachevé du *philosopher* devant la frontière.

La réception ricœurienne de l'œuvre de Pierre Thévenaz s'incarne, s'éprouve dans la résistance existentielle de celui qui cherche à être pleinement vivant jusqu'au dernier moment<sup>32</sup>. L'attitude *agnostique* chez Ricœur est, pour ainsi dire, mise à découvert, dans la corrélation qu'elle s'invente avec une manière de vivre devant la nécessité de la mort de soi-même<sup>33</sup>. Dans ce fragment, au détour du face-à-face avec la mort, une liaison aussi importante que celle qui pourrait exister entre l'attitude *agnostique* et l'« anthropologie philosophique » est indiquée implicitement. La *philosophie sans absolu* est la conversion de la raison humaine devant l'Infini. Bien que Ricœur différencie l'attitude qui se positionne devant Dieu de celle qui se positionne devant la mort, il leur suggère un sol commun : la pensée humaine tournée *devant* la limite. Le *devant*, c'est l'espace mais aussi le moment de la réflexion déployée à travers l'expérience de la limite, réflexion qui peut porter sur le concept même de limite. Ce qui est engagé dans ces deux attitudes renvoie à des questions n'appelant pas de réponse pleine, telles celles prenant pour objet Dieu ou la survie après la mort. Ces questions *sub-liminales* renvoient elle-mêmes, dans les textes de Ricœur, à des interrogations dont le domaine est quant à lui borné par la finitude humaine. Ainsi l'expérience de la frontière nous oriente-t-elle vers la pensée du « bien » vivre, ou de l'accomplissement de la vie devant

<sup>32</sup> T. Yamada, « Une Réception de la “Philosophie sans absolu” de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur », art. cit., p. 265.

<sup>33</sup> La réception de la « philosophie sans absolu » chez Ricœur est, nous semble-t-il, un développement isolé ou une rencontre contingente avec « l'homme tout entier » qu'évoque Thévenaz ; « Le problème n'est pas celui de l'homme aux prises avec sa foi et sa raison, de l'homme en face de sa raison et de sa foi, et capable d'arbitrer leur conflit. C'est celui de l'homme tout entier, avec sa raison et avec sa foi, croyant et raisonnant, devant Dieu », Pierre Thévenaz, « La situation du croyant philosophe », dans *HR I*, pp. 241-253, ici p. 243.

la mort. C'est sans doute que la mort est alors en partie envisagée sous son aspect de concrétude, qui questionne en écho notre concret.

## Une lecture de Jorge Semprun dans la première partie de *Vivant jusqu'à la mort*.

### 1. La nécessité de la mort dans *Le Volontaire et l'Involontaire*

La cohérence entre l'attitude *agnostique* et l'anthropologie philosophique ayant, nous l'espérons, été marquée, c'est vers le thème de la *finitude* humaine dans *Le Volontaire et l'Involontaire*, publié en 1950<sup>34</sup>, que nous pouvons nous tourner. En effet, le projet initial de poétique de la volonté prend implicitement sens dans le cadre d'une *anthropologie philosophique* qui questionne les « confins de l'homme »<sup>35</sup> en orientant notre regard sur le sujet et sur la *Transcendance*. Les derniers mots, « vouloir n'est pas créer »<sup>36</sup>, n'étaient pas seulement prémonitoires de l'abandon ultérieur de ce projet, mais étaient en quelque sorte une ascèse de la réflexion<sup>37</sup>. En face de la nécessité de la mort et de la tristesse du fini, la volonté oscille dans la dialectique du refus et du consentement. Cette oscillation décrit un chemin, qui s'achève, après le stade du consentement imparfait et hyperbolique, dans un consentement selon l'espérance. Ce consentement arrive à une *liberté seulement humaine* par rapport aux « idées-limites »<sup>38</sup>. Touchant la présupposition de ce rapport, Ricœur a reçu Thévenaz.

Les confins de l'homme sont thématiques conjointement à la finitude *humaine* et à l'idée de la mort. C'est le tissage de ces deux derniers thèmes qui fait assurément l'unité de la première partie de *Vivant jusqu'à la mort*, « Jusqu'à la mort. Du deuil et la gaité. ».

Ricœur précise que la mort de l'autre introduit imparfaitement à notre propre mortalité<sup>39</sup>. Quoique partiellement, elle y amène pourtant, par la triple expérience des funérailles, du cadavre et du mourant. Surtout, lors de

<sup>34</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Seuil, « Points Essais », 2009[1950] (désormais abrégé *PV 1*).

<sup>35</sup> « Une philosophie du sujet et une philosophie de la Transcendance, laquelle en dernier ressort est la philosophie des confins de l'homme. », *PV 1*, p. 584. Voir Paul Ricœur, *Écrits et Conférences : Tome 3, L'anthropologie philosophique*, Paris, Seuil, 2013, p. 18.

<sup>36</sup> *PV 1*, p. 605.

<sup>37</sup> *RF*, p. 26, et Domenico Jervolino, « La poétique retrouvée de Paul Ricœur », dans J. A. Barash, M. Delbraccio (eds), *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Centre régional de Documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998, pp. 31-43, ici p. 36.

<sup>38</sup> *PV 1*, p. 605.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 574.

l'expérience du mourant, l'*agonie* n'est pas, aux yeux de Ricœur, la fin, mais la lutte pour la fin, vers la fin. Celui qui n'est pas le mourant joue ici un rôle crucial : il doit participer à cette expérience, en aidant le *moribond* à lutter ; il doit assister le mort, non pas assister à la mort.

Cette assistance n'est pas une dénégation de l'arrachement de la mort : la mort de l'être aimé est ainsi qualifiée par Ricœur comme fin, – comme l'irréparable<sup>40</sup>. C'est la mort de la deuxième personne qui est aux yeux du philosophe la véritable illustration de la mort comme loi de espèce. Le mort est absent et disparu ; il est défini comme celui qui ne répond plus. L'expérience de la mort de l'autre comme événement final indique la mort de quelque chose de moi, mais non pas celle de l'autre en moi ; elle ne préfigure pas non plus proprement ma propre mort. Si l'amour est chez le survivant en souffrance, c'est en effet précisément parce qu'il est resté, quand l'autre est parti. Même la mort de celui des autres qui m'est le plus précieux est au-delà de tout écho en moi. La mort de l'autre ne nous donne donc pas, en elle-même, accès à l'expérience anticipée de la mort ; elle ne nous en rappelle que la nécessité empirique. L'expérience anticipée est quant à elle la quasi-expérience de l'événement de mourir.

En somme, il s'agit plutôt chez Ricœur d'une pensée, propre à transformer la conviction personnelle qui est la certitude de devoir-mourir. En effet, pour Ricœur, la mort reste l'étrangère – elle ne peut tout à fait se vivre ni être tout à fait reflétée dans ou par la vie<sup>41</sup>.

Ces thèmes du refus de la mort anticipée et de la participation à la lutte avec le moribond sont repris et approfondis dans le texte « Jusqu'à la mort. Du deuil et la gaieté. », sur lequel nous allons maintenant nous pencher.

## **2. *Encore vivant ; le moribond et l'agonisant dans « Jusqu'à la mort. Du deuil et la gaieté. »***

La méditation sur la mort trouve son aboutissement dans une hésitation entre deux pôles. Le premier est caractérisé « par la nécessité et la difficulté de faire le deuil d'un vouloir-exister après la mort »<sup>42</sup>. Le second est « par gaieté jointe à la grâce espérée d'exister vivant jusqu'à la mort »<sup>43</sup>. Le souci d'« exister vivant jusqu'à la mort » se rapporte au vécu personnel du philosophe,

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 575.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>42</sup> *VM*, p. 35.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 35.

marqué par la maladie dégénérative de sa femme. La méditation sur la mort suppose la nécessité et la difficulté de « faire le deuil ». Une oscillation interne vis-à-vis de l'acceptation la mort est effectivement notable chez Ricœur. Ce *travail de deuil* porte sur la tâche minimale de la réflexion philosophique : la clarification conceptuelle, qui, lorsqu'elle réfléchit le statut des morts, prend une la « valeur thérapeutique »<sup>44</sup>. L'effort ricœurien est consacré à « exorciser » l'interrogation sur le sort des morts et son investissement affectif. L'enquête philosophique s'exerce alors sur l'anticipation intériorisée de la mort en soi comme « agonie anticipée »<sup>45</sup>.

Ricœur introduit d'abord la distinction entre l' « agonisant » et « moribond » pour se délivrer de l'anticipation intériorisée. C'est à partir du témoignage de Lucie Hacpille, médecin de soins palliatifs, qui opère cette distinction. D'après ce médecin, les malades en train de mourir ne se perçoivent pas comme « moribonds », c'est-à-dire bientôt morts, mais comme « encore vivants »<sup>46</sup>, même s'ils ne sont qu'à quelques minutes de leur décès. Pour l' « agonisant », être « encore vivant » correspond à l'émergence de la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie, qui lui permet de à s'affirmer encore. Elle est, pour ainsi dire, l' « Essentiel » dans la trame du temps de l'agonie. Cet « Essentiel » qui est, en un sens, le religieux, ou *le religieux en commun*, qui transgresse les limitations consubstantielle au religieux confessant et confessé au seuil de la mort. En d'autres termes, ce moment de mobilisation est un moment de grâce intérieure. Dans l'entretien *La Critique et La Conviction*<sup>47</sup>, ce moment est d'ailleurs exprimé comme le « fondamental ». Il renvoie à l'émergence du « courage d'être vivant jusqu'à la mort » lorsque la vie prend, face à la mort, un grand V. Cependant, penser ce moment et sa force, c'est courir le risque de basculer vers la littérature des expériences mystiques : il faut donc à la fois faire preuve de méfiance, et accueillir la grâce intérieure d'un certain mourir.

Ricœur analyse ensuite le « regard » de la « compassion » chez ceux qui luttent avec l'agonisant et ceux qui l'accompagnent jusqu'à la mort<sup>48</sup>. Ce « regard » se différencie de celui qui voit l'agonisant comme moribond, ayant bientôt cessé de vivre. Ce n'est pas celui du spectateur devant déjà

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>47</sup> *CC*, p. 220.

<sup>48</sup> *VM*, p. 46.

la mort : ce « regard » voit lui aussi l'agonisant comme « encore vivant ». Lui aussi en appelle aux ressources les plus profondes de la vie, et comme porté par l'émergence de l'« Essentiel » dans son vécu de vivant-encore. La « compassion » ne signifie ici pas seulement le « souffrir avec », mais aussi le « lutter avec » et l'« accompagnement »<sup>49</sup>. Elle rend possible le partage d'un mouvement de transcendance intime. Ricœur développé très finement l'« accompagnement » de l'« agonisant » comme « amitié dans le mourir accompagné »<sup>50</sup> à travers la lecture de *l'Écriture ou la vie* de Jorge Semprun<sup>51</sup>.

### 3. « Amitié dans le mourir accompagné » ; donner et recevoir

Jorge Semprun a plusieurs fois témoigné, dans son œuvre d'écrivain, de son expérience des camps de concentration, où il a notamment accompagné la mort de Maurice Halbwachs au bloc des agonisants de Buchenwald en 1944. Il décrit ainsi l'agonie d'Halbwachs ; « Il souriait, mourant, son regard sur moi, *fraternel* »<sup>52</sup> ; « J'avais pris la main de Maurice Halbwachs qui n'avait pas eu la force d'ouvrir les yeux. J'avais senti seulement une réponse des ses doigts, une pression légère : message presque *imperceptible* »<sup>53</sup>. Ricœur lit dans ce texte un moment de l'« amitié dans le mourir accompagné », montrant les signes les plus ténus et ineffaçables du « donner-recevoir »<sup>54</sup>.

Le « donner-recevoir » est un concept créé par Peter Kemp<sup>55</sup> et retravaillé dans *Soi-même comme un autre* en 1990<sup>56</sup>. Kemp insiste sur le fait que « le mourant peut se donner lui-même aux autres et participe ainsi –« jusqu'au dernier instant »– à la pratique commune de donner et de recevoir qui constitue le bonheur »<sup>57</sup>. Ricœur développe ce concept en tant qu'échange réciproque entre l'« estimation du soi » visant à la vie bonne et la « sollicitude » pour autrui. Le lien entre le soi-même et l'autre est élevé jusqu'à l'idée

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>51</sup> Jorge Semprun, *L'Écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994(désormais abrégé *EV*). Sur l'étude sur Semprun chez Ricœur, voir Tomoaki Yamada, « 'Exorciser' l'imaginaire de la mort: une lecture de *Vivant jusqu'à la mort* de Paul Ricœur ». in. Rodriguez Suarez, L.P, (ed.), *Patologías de la existencia. Enfoques filosófico-antropológicos*. Zaragoza: Prensas de la Universitas de Zaragoza, 2018, pp. 371-380.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>54</sup> *VM*, p. 48.

<sup>55</sup> Peter Kemp, *Éthique et Médecine*, Paris, Tierce-Médecine, 1987 (désormais abrégé *EM*), p. 77.

<sup>56</sup> *SA*, p. 313.

<sup>57</sup> *EM*, p. 77.

d'« irremplaçabilité »<sup>58</sup>. Cette idée rend fondamentalement équivalente l'estime de l'« autre comme moi-même » et l'estime de « soi-même comme un autre ». Le « donner-recevoir » est lié à l'« amitié mutuelle »<sup>59</sup> qui fonde le souhait partagé de vivre-ensemble dans *Soi-même comme un autre*.

Dans cette œuvre posthume, Ricœur revient sur les derniers moments partagés l'agonisant et celui qui l'accompagne. Leurs « regards » se croisent mutuellement, dans un échange de dignité humaine. Au « regard » de la « compassion » qui voit l'agonisant comme vivant-encore, répond le « regard » de l'agonisant, « fraternel ». Ce croisement opère la « fusion entre la compréhension et l'amitié »<sup>60</sup>.

La compréhension, c'est ici la sympathie envers le vivre finissant et son recours à l'« Essentiel ». L'amitié aide l'agonisant mais aussi la compréhension elle-même. Le message presque « imperceptible » délivré par Halbwachs à Semprun est celui du non-narratif<sup>61</sup> ; c'est également un témoignage de l'affleurement de l'« Essentiel ». Le texte de Semprun indique clairement cette dimension : « Une flamme de dignité, d'humanité vaincue mais inentamée. La lueur immortelle d'un « regard » qui constate l'approche de la mort, qui sait à quoi s'en tenir, qui a fait le tour, qui en mesure face à face les risques et les enjeux, librement, souverainement »<sup>62</sup>.

Chez Ricœur, le dernier moment est saisi sous l'aspect de la vie, non sous l'aspect de la mortalité. L'émergence de la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie, dans le projet vital de s'affirmer encore, appelle en nous le courage d'être vivant jusqu'à la mort. Au seuil de la mort - en d'autres termes, au bord de la finitude humaine -, la volonté de vivre résiste à la mort anticipée et intérieure. L'amitié mutuelle dans le mourir permet de partager le souhait de vivre-ensemble. Elle est, pour ainsi dire, la reconnaissance mutuelle qui atteste l'ineffaçable existence vive du proche. Par elle, la vie ayant été autrefois est gravée et transférée comme une trace, pour celui ayant accompagné au mourir.

#### 4. Survivre et la valeur thérapeutique

Ricœur réfléchit enfin sur le témoignage que donne Jorge Semprun de son expérience du « survivre ». Chez l'auteur d'origine espagnole, cette

---

<sup>58</sup> SA, p. 226.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>60</sup> VM, p. 52.

<sup>61</sup> Voir Jérôme Porée, « Les limites de Récits », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, Vol 4, No 2 (2013), pp. 38-49, ici, p. 45.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 32.

expérience correspond à choisir la vie, contre l'écriture même, pour pouvoir un jour écrire et vivre. Semprun dût en effet passer par une période d'aphasie, dans le cadre d'une stratégie d'amnésie volontaire<sup>63</sup>. Pourtant, il s'efforça ensuite d'affronter la mémoire de la mort à travers l'écriture, par l'interminable travail d'ascèse qu'elle constitue. L'écriture permet de se déprendre de soi en prenant sur soi ; elle est en même temps, une manière de devenir soi-même. Ricœur voit en elle l'espace d'un accord pour la réconciliation au service de la mémoire de la mort. Écrire, c'est aussi une manière de reconnaître les autres : par la « compassion », l'écriture accueille la perte des proches et fait mémoire de leurs traces de vie. Le travail de mémoire est d'accepter la mort des proches : c'est donc un « travail de deuil », qui est un parcours du « survivre ». Pour lui, « survivre », c'est le « long trajet du deuil afin d'accepter la séparation du défunt qui s'éloigne et se détache pour les vivants laissés »<sup>64</sup>. Cette conviction est la motivation profonde qui permet à Ricœur d'écrire la première partie de posthume de son ouvrage, qui porte sur la « valeur thérapeutique ». L'expérience personnelle du philosophe, qui a accompagné sa femme jusqu'à la mort, s'y reflète. « Exorciser » l'imaginaire de la mort, c'est alors viser une manière d'*exister vivant* et de *survivre* après la mort du proche. Autrement dit, le propre du parcours du *survivre* est de laisser des traces de vie aux autres survivants. Ce point de vue de laisser des traces de vie aux autres survivant est encore élargit dans la deuxième partie « La mort ».

Nous souhaitons souligner les échos considérables qui existent entre la remarque semprunienne relative à l'« expérience de la vie »<sup>65</sup>, et ce parcours ricœurien du « survivre ». Chez Semprun, un mot espagnol, qui n'a pas d'équivalent en français, permet de saisir d'un seul trait la vie comme expérience d'elle-même, la *vivencia*<sup>66</sup>. Pour traduire ce mot, nous devons avoir recours à des périphrases. La traduction française par « vécu » est approximative et contestable : elle oriente la notion vers le passif et le passé, alors même que pour Semprun l'« expérience de la vie », celle que la vie fait d'elle-même, l'expérience de soi-même en train de vivre la vie, renvoie à de l'actif et à du présent. La *vivencia* de Semprun « se nourrit du passé pour se projeter dans l'avenir »<sup>67</sup>. Or, l'affirmation ricœurienne du « demeurer vivant

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>65</sup> *EV*, p. 149.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 149.

« jusqu'à la mort » implique précisément une coïncidence entre l'expérience de la vie, qui « se nourrit du passé pour se projeter dans l'avenir », et le parcours du « survivre », qui laisse des traces de vie aux autres survivants. Le « demeurer vivant jusqu'à ... » est solidaire d'un « demeurer *survivant* jusqu'à ... », à travers l'appel de l'amitié dans le mourir du proche accompagné. L'expérience du survivre décrit alors un détour, à la manière d'une périphrase.

## Deux lignes de pensée concernant l'imaginaire de survie

### 1. Le travail de deuil

Dans le second document d'archive, « La mort », deux lignes de réflexion sur l'imaginaire de la survie sont particulièrement développées, dans le cadre de la visée « exorciste » évoquée plus haut. L'une est approfondie par le concept de *détachement parfait*, qui peut permettre de mener à son terme le « travail de deuil » sans céder à l'imaginaire des morts qu'exprime habituellement la survie<sup>68</sup>. La définition du deuil est « un déliement, une à une, de tout les attaches qui nous font ressentir la perte d'un objet d'amour comme une perte de nous-même »<sup>69</sup>. Le processus de l'accueil de la perte d'un objet amour correspond au moment du déliement des attaches. À travers le détachement, le travail de deuil vise à la gaité après la lamentation et la plainte. Il rend libre ; disponible à de nouveaux investissements affectifs. C'est cette perspective affective que déploie ce texte posthume.

Ricœur propose le démantèlement de l'imaginaire de la survie par la gaité. Il accomplit le « détachement » comme *travail de deuil*, pour s'exercer aux dépens de l'attachement à soi<sup>70</sup>. C'est la dimension éthique du « détachement » emprunté par Maître Eckhart. C'est achevé par le « transfert sur l'*autre* des amours de la vie »<sup>71</sup>. Le renoncement à la survie achève le détachement en deçà de la mort qui n'est pas la perte du soi, ni arrêter de la volonté de vivre, mais la condition nécessaire de la libération pour la gaité. Ce transfert est liée à la transmission de la vie de soi pour les survivants à travers l'amour, c'est la gain de la vie. Le transfert sur l'*autre* des amours de la vie est donc une résolution nécessaire pour l'affirmation de la vie.

---

<sup>68</sup> VM p. 75.

<sup>69</sup> L3, p. 231.

<sup>70</sup> Voir, CC, p. 235 et p.236.

<sup>71</sup> VM, p. 75.

Dans le dernier *fragment* consacré à Derrida, le *travail de deuil* permet de garder la volonté de vivre par le transfert. À l'heure du déclin de la vie, le *religieux* qui donne la puissance de désir de vivre émerge. *Le religieux* ne signifie pas de céder au mythique. « Un nouveau mot me revient à nouveau : « l'espérance qu'elle[la trace] me survive ». Tout le religieux est là, comme lien entre mon vouloir-vivre et les miens[les proches] »<sup>72</sup>. La transmission de la vie passe par la « trace écrite », laissée comme témoignage d'un ayant été, aux autres, aux survivants. En accomplissant jusqu'à son terme ce *travail de deuil*, Ricœur en arrive au transfert aux autres de l'amour de la vie<sup>73</sup>. Le « religieux » se fonde sur ce transfert. C'est une résolution nécessaire pour l'affirmation de la vie. Ricœur rate cette voie jusqu'à la mise en exergue d'un transfert à autrui de l'amour de la vie. La transmission de la vie passe alors par la « trace écrite », laissée comme témoignage aux autres-les survivants- d'un ayant été<sup>74</sup>.

## 2. La confiance dans le souci de Dieu

La seconde ligne est celle du *détachement imparfait*. Ricœur insiste alors sur la « mémoire de Dieu », à travers l'expression « Dieu se souvient de moi », énoncée au présent éternel de la « confiance dans le souci de Dieu »<sup>75</sup>.

C'est la question du rapport *vertical* entre le temps et l'éternité<sup>76</sup>. L'idée de la « mémoire de Dieu » est inspirée de la philosophie d'Alfred-North Whitehead et par la *Process Theology* de Charles Hartshorne. Chez Ricœur, une reformulation au futur – « Dieu se souviendra de moi » – introduirait le risque d'une forme d'hypocrisie par projection imaginaire, ou bien d'une inauthentique « consolation ». La « mémoire de Dieu » reste la schématisation du présent éternel du souci du divin. Elle justifie le sens de l'existence humaine par la grâce. Chez Ricœur, le sens d'une existence éphémère humaine peut être schématisé comme « marque » de Dieu : chaque existence « « makes a difference » en Dieu »<sup>77</sup>. Cette marque peut être pensée comme « récapitulation »<sup>78</sup> de l'existence, dans une temporalité cumulative, dense, raccourcie dans l'instant totalisant. Rien n'est perdu ce qui a été. Cela signifie que tout fait et toute existence humaine font le sens ; que rien n'arrive

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 77-79.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 77-78.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p.78.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 81.

en vain<sup>79</sup>. Le fait au passés, l'*avoir-été* est préservée comme schématisation dans la « mémoire de Dieu ». Notre existence unique est laissée et tracée en Dieu. Cependant, il importe que la « mémoire de Dieu » n'assure jamais notre vie après la mort, ni ne nous amène à céder à la projection imaginaire humaine des morts. Elle n'est qu'une proposition de la manière *appropriée* de saisir, de décrire et de parler des faits qui sont au-delà de la vie humaine<sup>80</sup>. Dans *La Critique et la Conviction*, en effet, Ricœur explique que « je me “figure” que l'existence humaine qui n'est plus, mais qui a été, est en quelque manière recueillie dans la mémoire d'un Dieu qui en est affecté »<sup>81</sup>. Par le moyen de la schématisation, il rend possible de figurer l'*avoir-été*. Par ailleurs, Ricœur en appelle à l'idée de la grâce dans la « confiance » pour sortir du détachement *imparfait*. Cette idée s'exprime sur une modalité invoquante : « Dieu, tu feras ce que tu voudras de moi. Peut-être rien. J'accepte de n'être rien »<sup>82</sup>. Rien ne garantit la vie après la mort. Le souhait de vouloir-vivre ne s'exprime qu'avec les paroles d'espérance devant l'Infini.

Les deux lignes pour penser l'imaginaire de la survie – le détachement *parfait* et *imparfait* – sont synthétisées dans *La Critique et la Conviction* : « Je ne réclame rien, je ne réclame aucun 'après'. Je reporte sur les autres, mes survivants, la tâche de prendre la relève de mon désir d'être, de mon effort pour exister, dans le temps des vivants »<sup>83</sup>. Ainsi, s'exprime pour la dernière fois chez Ricœur, dans le dernier *fragment* écrit de sa vie, intitulé *Temps de l'œuvre, temps de la vie*<sup>84</sup>, le transfert du souci du soi vers les autres qui lui survivent. Dans la tristesse de l'avoir à mourir, il s'approche du difficile consentement à sa propre mort. Il distingue le « temps immortel de l'œuvre » du « temps mortel de l'existant vivant ». Par la mort de l'auteur, l'œuvre est séparée de lui, et reçue par « d'autres vivants qui ont leur temps propre ». L'œuvre écrite vise une durée qui ignore la mort.<sup>85</sup> Elle porte témoignage de l'espérance que la trace de la vie survive à la mort de l'auteur.

Les deux lignes pour penser l'imaginaire de la survie relèveraient donc, toutes deux ensemble, d'un processus oscillatoire visant chez Ricœur

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

<sup>80</sup> Voir Kêsuke Satô, « Kiokusuru Kami toiu Shisô [Penser Dieu qui mémorise] », *Rivô*, N.688, 2012, p. 71.

<sup>81</sup> *CC*, p. 238.

<sup>82</sup> *VM*, p. 77.

<sup>83</sup> *CC*, p. 239.

<sup>84</sup> *VM*, p.95-97.

<sup>85</sup> Voir la préface d'Olivier Abel, op. cit., p. 7.

à concrétiser une *attitude agnostique* en philosophie. Dès lors, l'être « devant la mort » devient, aussi solennel et triste que soit le moment dans lequel il se déploie, une véritable *occasion*, un détour existentiel, pour la réflexion, de réfléchir le *devant* Dieu et également de délivrer notre présupposition de la pensée vers l'autonome. Là serait le courant ambigu, paradoxal et dynamique de l'acte de pensée lorsqu'il advient à la frontière.

## Ricœur et *Process Theology*

Il est enfin particulièrement intéressant de recomposer la seconde ligne tracée par Ricœur, la « mémoire de Dieu », et de souligner qu'elle est influencée par Whitehead et la *Process Theology*. En effet, Ricœur n'indique pas ces références précises dans *Vivant jusqu'à la mort*. Dans *La Critique et la Conviction*, entretien publié presque la même année que cette archive, il évoque des ouvrages relatifs à cette influence, mais n'indique pas de page ou de citation particulières. L'idée de la « mémoire de Dieu » est, me semble-t-il, liée aux concepts d'*immmotatlité objective* (objective immortality) et de *mémoire divine* (divine memory) de Whitehead, le premier ayant eu des répercussions dans l'œuvre de Hartshorne.

En effet, Ricœur lisait les ouvrages de Whitehead, *Le Devenir de la Religion*<sup>86</sup> et *Procès et Réalité*<sup>87</sup>, il connaissait également l'étude whiteheadienne d'Alix Parmentier *Le Problème de Dieu chez Whitehead*<sup>88</sup>, ainsi que *Man's vision of God and the Logic of Theism*<sup>89</sup>, par Hartshorne. La cosmologie whiteheadienne analyse les rapports organiques dans le devenir du monde, de la nature et de l'homme. Chacun de nos actes laisse une trace dans l'« empreinte de Dieu »<sup>90</sup>. La nature conceptuelle de Dieu demeure inchangée, en raison de son accomplissement ultime. Cependant, sa nature dérivée est consécutive de l'avancée créatrice du monde<sup>91</sup>. La nature

<sup>86</sup> Alfred-North Whitehead, *Le Devenir de la Religion*, trad. de l'anglais et préfacé par Ph.Devaux, Paris, Aubier, 1939.

<sup>87</sup> Alfred-North Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, Trad. de l'anglais par D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso, A. Villani, Paris, Gallimard, 1995(livre désormais cité PR).

<sup>88</sup> Alix Parmentier, *La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Thèse principale pour le doctorat ès-Lettres, présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris-Nanterre, Paris, Beauchesne, 1968.

<sup>89</sup> Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Chicago and New York, Willet, Clark & Co., 1941(livre désormais cité MVG) .

<sup>90</sup> RM, p. 187.

<sup>91</sup> PR, p. 530.

conséquente de Dieu est composée d'une multiplicité d'éléments se réalisant individuellement<sup>92</sup>.

Chaque acte humain contribue donc également au devenir de Dieu. Il soutient ainsi toute actualisation du monde. Il est, écrit Whitehead, « recueilli dans la nature de Dieu » : « L'élément correspondant dans la nature de Dieu, n'est pas une actualisation temporelle, mais la transmission de cette actualisation temporelle en fait vivant, toujours présent »<sup>93</sup>. Ce thème de l'*immoralité objective* dans le monde et la nature est, me semble-t-il, reçu et modifié par Hartshorne. L'« actualisation temporelle en fait vivant » et « toujours présent », c'est le changement qui « fait justement une différence (makes a difference) pour la valeur de la réalité, et qui fait également une différence à Dieu »<sup>94</sup>. Elle est développée et élaborée dans la dimension du passé comme *mémoire divine*<sup>95</sup>. Nous pouvons donc suivre la piste de l'élaboration de la « mémoire de Dieu » par Ricœur dans ses lectures de Whitehead et Hartshorne.

Pour conclure, il serait possible de mentionner quelques mots de l'apport que constitue l'interprétation ricœurienne de Whitehead et de la *Process Theology* pour la compréhension de ce courant philosophique. Il est significatif que Ricœur signale une proximité entre la *Process Theology* et Hans Jonas dès *La Critique et la Conviction*<sup>96</sup>. Selon un travail universitaire, conduit par le chercheur whiteheadien japonais Yutaka Tanaka<sup>97</sup>, approfondisse cette piste. Tanaka a montré que Jonas fut un lecteur de Whitehead, ce qui apparaît notamment lorsque Jonas, dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz* (1984)<sup>98</sup>, fait la relation entre les errements occasionnés par l'idée de l'omnipotence de Dieu et la tradition Judéo-Chrétienne. Bien que sa réflexion sur la théodicée ne soit aucunement inspirée par la *Process Theology*, elle concorde avec quelques principaux caractéristique dans la théodicée de la *Process Theology*. Elle est notamment proche du livre de Hartshorne *Omnipotence and Other Theological*

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 538.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 538.

<sup>94</sup> *MVG*, p. 110.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>96</sup> *CC*, p. 238-239.

<sup>97</sup> Yutaka Tanaka, *Ashuittsu igo no Shingaku, Hansu Yonasu tonu Taiwa*[Théologie après Auschwitz, Dialogue avec Hans Jonas], *Process Thought*, n.16, 2014, pp. 9-24.

<sup>98</sup> Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive*, Trad. de Pallemand par Philippe Ivernel, Suivi d'un essai de Catherine Chalier, Paris, Rivages poche Petite Bibliothèque, 1994.

*Mistakes*<sup>99</sup> publié en 1984. Cependant elle reste très peu connue parmi des théologiens du processus.

Il nous est aujourd'hui impossible de savoir si Ricœur lisait *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Le *Fonds Ricœur* ne conserve en effet, parmi les ouvrages de Hartshorne, que *Philosophers speak of God*<sup>100</sup>. En tout état de cause, l'apport ricœurien quant à l'interprétation de Whitehead et de la *Process Theology*, nous semble être une piste tout à fait intéressante de recherches futures.

## Références bibliographiques

- ABEL, Olivier, « Remarques sur l'articulation philosophie-théologie chez Paul Ricœur », *Transversalités*, 101, janvier-mars, 2007.
- BOUCHINDOMME, Christian ; ROCHOLITZ, Reiner (eds.), **Temps et Récit de Paul Ricœur en débat**, Paris, Cerf, 1990.
- BÜHLER, Pierre; FREY, Daniel (eds.), **Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique**, Genève, Labor et Fides, 2011.
- DOSSE, François, **Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913-2005)**, éd. revue et augmentée, Paris, La Découverte, 2008(2001), pp. 554-581.
- GISEL, Pierre, « Du monde et des corps, et d'un travail des textes et des institutions. Paul Ricœur et la question du théologique », dans **Du religieux, du théologique, et du social. Traversées et déplacements**, Paris, Cerf, 2012.
- HARTSHORNE, Charles, **Man's Vision of God and the Logic of Theism**, Chicago and New York, Willet, Clark & Co., 1941.
- HARTSHORNE, Charles, **Omnipotence and other Theological Mistakes**, Albany, State University of New York Press, 1984.
- HARTSHORNE, Charles; REESE, William L. (Ed.), **Philosophers Speak of God**, Chicago, University of Chicago Press, 1963.
- JERVOLINO, Domenico, « Entre Thévenaz et Ricœur : la "philosophie sans absolu" », dans **Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch**. Textes réunis par Ph. Capelle, G. Hébert, M. D. Popelard, Paris, Cerf, 2004.
- JERVOLINO, Domenico, « La poétique retrouvée de Paul Ricœur », dans J. A. Barash, M. Delbraccio (eds), **La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur**, Centre régional de Documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998.
- JERVOLINO, Domenico, « Pierre Thévenaz (1913-1955). La philosophie sans absolu d'un "croyant philosophe" », dans Ph. Capelle-Dumont (eds.), **Philosophie et théologie à**

<sup>99</sup> Charles Hartshorne, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984.

<sup>100</sup> Charles Hartshorne and William L. Reese(Ed.), *Philosophers Speak of God*, Chicago, University of Chicago Press, 1963.

**l'Époque contemporaine, Anthologie** t. IV\* (J. Greisch et G. Hébert [eds]), Paris, Cerf, 2011, pp. 247-256.

JONAS, Hans, **Le Concept de Dieu après Auschwitz, Une voix juive**, Trad. de l'allemand par Philippe Ivernel, Suivi d'un essai de Catherine Chalier, Paris, Rivages poche Petite Bibliothèque, 1994.

MONGIN, Olivier, « Note éditoriale », dans Paul Ricœur, **Lectures 3. Aux frontières de la philosophie**, Paris, Seuil, Points Essais, 2006.

MONGIN, Olivier, **Paul Ricœur**, Paris, Seuil, Points Essais, 1998.

KEMP, Peter, **Éthique et Médecine**, Paris, Tierce-Médecine, 1987.

PARMENTIER, Alix, **La Philosophie de Whitehead et le problème de Dieu**, Thèse principale pour le doctorat ès-Lettres, présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris-Nanterre, Paris, Beauchesne, 1968.

PORÉE, Jérôme, « Les limites de Récits », **Études Ricœuriennes/Ricœur Studies**, Vol 4, No 2 (2013), pp. 38-49.

RICOEUR, Paul, **Écrits et Conférences** : Tome 3, L'anthropologie philosophique, Paris, Seuil, 2013.

RICOEUR, Paul, **Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire**, Paris, Seuil, « Points Essais », 2009.

RICOEUR, Paul, « Le tragique et la promesse », dans **Paul Ricœur philosophe de tous les dialogues**, Paris, Montparnasse, Macromedia, CFRT, 2007.

RICOEUR, Paul, **Soi-même comme un autre**, Paris, Points Essais, 1996.

SATÔ, Késuke, « Kiokusuru Kami toiu Shisô [Penser Dieu qui mémorise] », **Risô**, N.688, 2012.

SEMPRUN, Jorge, **L'Écriture ou la vie**, Paris, Gallimard, 1994.

TANAKA, Yutaka, **Aushuvittsu igo no Shingaku, Hansu Yonasu tonô Taiwa** [Théologie après Auschwitz, Dialogue avec Hans Jonas], *Process Thought*, n.16, 2014, pp. 9-24.

THÉVENAZ, Pierre, « L'affrontement de la philosophie et du christianisme », **Verbum Caro** IV, 1950, pp. 129-137.

THÉVENAZ, Pierre. **La condition de la raison philosophique**, Neuchâtel, Baconnière, 1960.

VINCENT, Gilbert, « “Encore vivants”, Exorciser l'imaginaire de la mort, selon Paul Ricœur » dans FREY, Daniel; LEHMKÜHLER, Karsten (eds.), **Soins et spiritualités, Regards de praticiens et de théologiens**, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009.

YAMADA, Tomoaki, « ‘Exorciser’ l'imaginaire de la mort: une lecture de **Vivant jusqu'à la mort** de Paul Ricœur ». in. Rodriguez Suarez, L.P, (ed.), *Patologías de la existencia*. Enfoques filosófico-antropológicos. Zaragoza: Prensas de la Universitat de Zaragoza, 2018.

YAMADA, Tomoaki, « Une Réception de la “ Philosophie sans absolu” de Pierre Thévenaz dans les dernières années de Paul Ricœur », **Revue de Théologie et de Philosophie**, 146, 2014, pp. 255-266.

WHITEHEAD, Alfred-North, **Le Devenir de la Religion**, trad. de l'anglais et préfacé par Ph.Devaux, Paris, Aubier, 1939.

WHITEHEAD, Alfred-North, **Procès et réalité. Essai de cosmologie**, Trad. de l'anglais par D. Charles, M. Elie, M. Fuchs, J.-L. Gautero, D. Janicaud, R. Sasso, A. Villani, Paris, Gallimard, 1995.

Submetido em: 21-5-2021

Aceito em: 7-6-2021