Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 31 | 2013

A Retomada na Filosofia de Eric Weil

Paul Ricœur et Eric Weil

Histoire, Vérité et Conflit des Interprétations

Paul Ricœur e Eric Weil : História, Verdade e Conflito das Interpretações

Gonçalo Marcelo

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1881>

DOI : 10.4000/cultura.1881

ISSN : 2183-2021

Éditeur

Centro de História da Cultura

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2013

Pagination : 247-266

ISSN : 0870-4546

Référence électronique

Gonçalo Marcelo, « Paul Ricœur et Eric Weil », *Cultura* [Online], Vol. 31 | 2013, posto online no dia 15 dezembro 2014, consultado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1881> ; DOI : 10.4000/cultura.1881

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

Paul Ricœur et Eric Weil

Histoire, Vérité et Conflit des Interprétations

Paul Ricœur e Eric Weil : História, Verdade e Conflito das Interpretações

Gonçalo Marcelo

- 1 Cet article vise l'explicitation de l'influence de la philosophie d'Eric Weil dans l'œuvre de Paul Ricœur.¹ Que cette influence est réelle, personne ne peut le soupçonner, d'autant plus qu'elle est avouée. Encore faut-il établir jusqu'où nous pouvons la repérer dans la vaste et complexe philosophie ricoeurienne, philosophie à plusieurs foyers et influences multiples. Cet exercice herméneutique essaiera donc d'établir, dans ses traits principaux, l'influence de Weil dans le projet et le cadre théorique général de Ricœur (où l'influence est avouée) et certains points très précis où Weil est probablement à l'œuvre, même si cette présence n'a pas été rendue explicite par Ricœur lui-même. Ce faisant, nous espérons comprendre les similarités et les différences entre les deux philosophies, établir jusqu'où Ricœur suit Weil, et aussi pourquoi, en dernière analyse, ces deux philosophies sont singulièrement différentes. Je dirai pour introduire que les deux philosophes se situent dans la mouvance d'un kantisme posthégélien et qu'il s'agit là de deux philosophies de la liberté, de l'action et de la poursuite de la sagesse, toutes les deux du côté du sens et du discours, mais aussi aux prises avec le double héritage hégélien de l'absolu et du système ; pourtant, ils se frayent des chemins singulièrement différents vis-à-vis de ces questions et des options fondamentales en philosophie.
- 2 Ricœur partage avec Weil la croyance que, entre la philosophie et la violence, il faut choisir. Néanmoins, ils divergent d'une façon plus ou moins aiguë sur les buts et les exigences posées à la philosophie et aussi sur le *style* et la *forme* que cette philosophie peut et doit assumer. Cette différence s'exprime d'une façon évidente dans les ouvrages qu'ils nous ont laissés. D'une part, la philosophie weilienne est singulièrement plus *cohérente* que celle de Ricœur. D'autre part, la philosophie ricoeurienne, par son style interactif et ses mutations permanentes, touche finalement à plusieurs domaines sur lesquels Eric Weil n'a pas travaillé et assume donc, si je puis dire, une richesse faite des rencontres chaque fois singuliers. La divergence consiste en ceci que, finalement, pour Weil la philosophie doit rester cohérente, systématique et, en dernière analyse, circulaire, tandis

que Ricœur est somme toute du côté d'une philosophie herméneutique de la finitude, presque délibérément fragmentaire et radicalement contingente. Ainsi, même si les deux philosophies peuvent se comprendre à l'aide de l'image du parcours, il faut dire que le parcours de la philosophie weilienne, même s'il peut se faire en plusieurs directions – de façon progressive ou régressive, et en partant de n'importe quelle catégorie ou attitude –, reste finalement un parcours nécessaire, tandis que le parcours de la philosophie ricoeurienne reste quand même plus ouvert et, d'une certaine manière, plus imprévisible ; même après l'achèvement de l'œuvre de Ricœur (dans le sens qu'il n'écrit plus) nous pouvons toujours dire que ce parcours *aurait pu se faire autrement*. En ce qui concerne Eric Weil, il semble que la plausibilité d'une telle possibilité soit différente, d'autant plus que les dernières catégories de la *Logique de la philosophie*³ semblent se situer du point de vue de la totalité.

- 3 L'une des conséquences des considérations esquissées jusqu'ici c'est la façon de comprendre le rapport de la philosophie à son autre, ou même l'évolution à l'œuvre dans la philosophie, aussi bien du point de vue historique que systématique. Parce que c'est cette thématique qui nous occupe ici, il faudra aborder succinctement la notion weilienne de reprise, pour la mettre en rapport avec la notion de conflit chez Ricœur, notamment dans la variante herméneutique qu'il assume, le conflit des interprétations. C'est vrai que Ricœur reprend, si l'on peut dire, la notion weilienne de reprise à certains moments de sa philosophie ; néanmoins, comme nous le verrons, Ricœur mise davantage sur le déchirement interne du langage et l'impossibilité de l'unifier. Ainsi, les médiations fragiles et toujours provisoires, les solutions et les conciliations apportées par Ricœur aux conflits qu'il analyse, forcent l'adoption d'une notion très souple et polymorphe de conflit. Comme nous le verrons le conflit a, selon l'occasion, une portée qui peut être aussi bien rétrospective que prospective, éliminatoire que combinatoire, réductrice qu'amplifiante. Par conséquent, il est un outil épistémologique plus vaste que la notion weilienne de reprise.
- 4 Cela dit, l'influence de Weil chez Ricœur est significative et ce serait une injustice se méprendre sur l'importance d'Eric Weil pour Ricœur, pour les études hégéliennes, pour l'histoire intellectuelle de la France du vingtième siècle et même pour l'histoire de la philosophie en tant que telle. Il me sera impossible, dans un article de taille limitée, de rendre justice à l'auteur de la *Logique de la philosophie*. Néanmoins, j'essaierai de repérer, sous l'angle très restreint de l'influence portée chez Ricœur, quelques traits majeurs de sa philosophie. J'ai choisi de placer dans mon titre les notions d'histoire, vérité et conflit des interprétations parce que l'influence de Weil chez Ricœur est plus patente qu'ailleurs dans le recueil d'articles de Ricœur des années cinquante qui a pour titre *Histoire et vérité*³ et parce que le conflit des interprétations est, à mon sens, la clé de voûte de toute la philosophie ricoeurienne et que donc il importe de la mettre en rapport avec la reprise weilienne. Je m'appuierai surtout sur les textes d'*Histoire et Vérité* mais aussi sur la lecture que Ricœur propose de la *Logique de la philosophie* dans un texte de 1982.
- 5 Comme le remarque Pamela Anderson,⁴ Weil est une figure médiatrice pour Ricœur en ce que, voulant récupérer l'anthropologie philosophique kantienne, et même un sens des limites de la philosophie critique, dans le cadre d'une philosophie systématique et fortement imprégnée du dynamisme hégélien, il ouvre la voie du « kantisme posthégélien ». En effet, lorsque Ricœur essaie de condenser en une seule formule sa propre position philosophique, c'est Eric Weil que nous retrouvons. Ricœur s'assume en

tant que « néo-kantien posthégélien », aussi paradoxale que cette position puisse paraître.

« Le kantisme que je veux maintenant développer est, paradoxalement, plus à faire qu'à répéter ; ce serait quelque chose comme un kantisme post-hégélien, pour emprunter à Eric Weil une expression que, paraît-il, il s'applique à lui-même (...) chronologiquement, Hegel vient après Kant ; mais nous, lecteurs tardifs, nous allons de l'un à l'autre ; en nous quelque chose de Hegel a vaincu quelque chose de Kant ; mais quelque chose de Kant a vaincu Hegel, parce que nous sommes aussi radicalement post-hégéliens que nous sommes post-kantiens. A mon avis, c'est cet échange qui structure encore le discours philosophique d'aujourd'hui. C'est pourquoi la tâche est de les penser toujours mieux, en les pensant ensemble, l'un contre l'autre et l'un par l'autre. Même si nous commençons à penser autre chose, ce « mieux penser Kant et Hegel » appartient, d'une manière ou de l'autre, à ce "penser autrement que Kant et Hegel". »⁵

- 6 Néanmoins, la différence de style des deux philosophies est décisive. L'injustice historique qui fait que la philosophie weilienne n'a pas pu profiter de la réception qu'elle aurait mérité tient probablement à son penchant omnienglobant, et au fait qu'elle adopte une démarche systématique, contre le discours du *Fini* (et donc des philosophies herméneutiques de la finitude) et, à fortiori, contre toutes les intuitions fondatrices de la postmodernité, avec la mort annoncée des « grandes narratives », du fondement, du système. Kirscher accentue bien l'insuffisance du *Fini* dans l'économie de la *Logique de la philosophie* : « La *Logique de la Philosophie* ne se réduit pas à la pensée de la finitude, la philosophie du *fini* n'a pas idée d'une *Logique de la Philosophie*, d'un discours total et systématique, qui réunisse et comprenne les catégories irréductibles sans les réduire. »⁶ Or, la philosophie de Ricœur, dans la mesure où elle est une variante de la phénoménologie herméneutique, assume franchement le statut d'une philosophie de la finitude.
- 7 D'ailleurs, si le statut de la catégorie de l'*Absolu* reste un peu ambigu chez Weil, le rapport de Ricœur à cette catégorie est sans ambiguïté : chaque fois qu'il est appelé à se prononcer sur l'absolu, Ricœur le rejette sans ambages (même s'il faut préciser que l'absolu dont il s'agit ici c'est l'absolu hégélien et non pas la catégorie weilienne de l'*Absolu*). Que les deux approches de l'absolu ne sont pas à confondre, Kirscher l'explique aussi d'une façon nette : « Le discours de Weil n'est pas une re-dite du discours hégélien. Certes, comme la *Logique* ou l'*Encyclopédie* hégéliennes, la *Logique de la Philosophie* thématise sa propre règle d'interprétation ; mais la réflexivité de cette règle n'est pas de même nature dans l'un et dans l'autre cas. Elle ne consiste pas, chez Weil, en une auto-affirmation dialectique et spéculative, mais exige, au contraire, une référence à sa propre extériorité, non seulement au commencement et à la fin, mais encore à toute étape de son parcours. (...) La règle d'interprétation du discours hégélien dit la vie infinie du discours qui ne renvoie jamais qu'à lui-même, toute extériorité étant relevée en lui. La règle d'interprétation du discours weilien rappelle que la liberté peut toujours se détacher du discours, voire s'opposer à lui. A la clôture de la vie infinie du discours absolu s'oppose l'ouverture du discours weilien, systématique certes, mais d'une systématité pour l'être fini, non de l'absolu en-et-pour-soi. »⁷ Je suis assez d'accord avec Kirscher et Bernardo ; les deux interprètes voient tous les deux chez Weil un mélange de systématité et d'ouverture, c'est-à-dire, la possibilité de reconnaître que la philosophie même qui se veut systématique est cependant la production d'un être fini (donc, elle n'est plus qu'une interprétation) et que, en tant qu'elle est le produit d'un *choix*, le choix de la philosophie et non de la violence, le choix de faire l'effort de parcourir le chemin entre la vérité et la

vérité et d'essayer de rassembler tous les discours catégoriaux dans un discours cohérent, elle est aussi l'acte d'une finitude. D'ailleurs, assumer qu'il y ait de l'ouverture même dans les philosophies qui se sont voulues systématiques est peut-être la seule manière de garantir qu'elles restent *actuelles* et *vivantes* même après le dépassement de leurs contextes historiques d'apparition ; ceci est vrai en ce qui concerne aussi bien Weil que Hegel, et l'incroyable renaissance des études hégéliennes de nos jours, avec Honneth,⁸ Pippin,⁹ Brandom,¹⁰ Williams,¹¹ Renault,¹² etc., assume en fait la possibilité de récupérer un bon nombre d'intuitions de Hegel et de les greffer dans d'autres contextes, du pragmatisme à la théorie critique, sans pour autant vouloir récupérer le système. Néanmoins, comme Bernardo l'a aussi remarqué, le prix à payer pour cette volonté de systématisme chez Weil, c'est l'assomption d'un paradoxe, voire même d'une tension, entre la volonté d'affirmer l'unité immanente de la rationalité et sa diffraction dans la variété structurelle des discours catégoriaux.¹³

- 8 La philosophie ricoeurienne est elle-même traversée par plusieurs paradoxes et tensions. Il semble même qu'il voulait cultiver lui-même la vertu du paradoxe, dès les livres qu'il a consacrés à Karl Jaspers,¹⁴ ceci certes d'une façon moins explicite que Nietzsche, donc sans recourir au court-circuit direct de la forme aphoristique mais, fidèle à sa fameuse *voie longue*, il semble qu'à travers le *conflit des interprétations* et au prix d'une certaine *incohérence* ou *demi-cohérence constitutive*, d'ailleurs exprimée de façon conceptuelle dans la véhémence ontologique de l'élargissement du pensable à l'œuvre dans le processus métaphorique,¹⁵ le paradoxe et l'inachèvement¹⁶ du processus philosophique aient été assumés en tant que tels. Il me serait impossible de résumer ici la complexité du rapport de Ricœur à Hegel, car il a changé plusieurs fois depuis le début de sa carrière¹⁷ ; il semble que Ricœur se laisse inspirer à plusieurs reprises par les intuitions hégéliennes – et la *reconnaissance* est ici un exemple privilégié – mais que sa position définitive sur la pensée hégélienne consiste à affirmer que nous devons faire le « deuil de Hegel » car nous ne pensons plus « comme Hegel » mais « après Hegel ».¹⁸ Et l'enjeu de son objection porte, assez typiquement, sur le statut du savoir absolu. Depuis les années cinquante, Ricœur affirme, suivant en ceci son ami Pierre Thévenaz, qu'il veut mettre en place une « philosophie sans absolu ».¹⁹ En effet, le savoir absolu hégélien représente exactement le contraire du projet qu'il veut entreprendre : entre l'herméneutique et le savoir absolu il faut choisir, nous rappelle-t-il à plusieurs reprises. Sa philosophie est donc toujours une philosophie de la finitude, de la compréhension finie, de la pluralité des interprétations toujours en train de se faire et de se défaire, dans une « dialectique à synthèse ajournée »²⁰ qui serait plus un « hégélianisme brisé »²¹ qu'un optimisme de la raison. Ricœur parle même d'une « logique herméneutique »,²² bouleversant les valeurs binaires de vrai et faux normalement attribués à la logique. Alors, même si la philosophie de Weil peut être interprétée comme une hypothèse herméneutique, il ne faut pas oublier qu'il la comprenait lui-même en tant qu'une logique philosophique alors que Ricœur ne veut plus qu'une herméneutique, et cette différence est importante.
- 9 Il importe donc de comprendre comment Ricœur a-t-il lu la *Logique de la philosophie* et comment comprenait-il ce statut de l'*Absolu* chez Weil. Dans l'article « De l'absolu à la sagesse par l'action », originellement prononcé, en tant que conférence de clôture, au colloque « Eric Weil » (Chantilly, 1982), publié en 1984 et repris dans *Lectures 1*,²³ Ricœur propose précisément de questionner quelle est la signification de la catégorie de l'*Absolu* chez Weil, de voir de quelle manière et jusqu'à quel point la catégorie de l'*Action* permet de reprendre le projet de tenir un discours cohérent même au-delà de la catégorie de l'

Absolu et aussi d'analyser la possibilité d'un tel discours cohérent dans les dernières catégories de la *Logique de la Philosophie* : le *Sens* et la *Sagesse*.

- 10 Ricœur constate, depuis le début, le « tour anthropologique » pris par la philosophie weilienne : « on n'est déjà plus hégélien quand on entre dans la catégorie de l'*Absolu* ». ²⁴ Néanmoins, il voit toujours à l'œuvre une *fonction de totalisation* qui fait que le rapport à Hegel est là, même s'il est, en quelque sorte, seulement fonctionnel :

« L'*Absolu*, c'est le bond de l'attitude hors du conflit pour le placer sous le titre de la particularité comprise. Alors ? Hégélien ? Non-hégélien ? La réponse, me semble-t-il, est difficile à décider, sinon indécidable. Je dirai : *contenu* non hégélien, *fonction* hégélienne. Contenu non-hégélien : la séquence « Art-Religion-Philosophie » ne joue ici aucun rôle ; mais le transfert du conflit personnel dans un médium non personnel et son issue dans un résultat qui n'est pas personnel n'en sont pas moins humains. Fonction hégélienne, en ce que le discours dans lequel l'*Absolu* se comprend a un caractère total qui paraît exclure qu'il y ait un après, un au-delà de l'*Absolu*. C'est par cette fonction de *totalisation* que le discours weilien répète, sans le redoubler, le discours hégélien. » ²⁵

- 11 Ricœur voit ici la difficulté majeure des dernières catégories weiliennes : la volonté d'explicitier les conflits dans leur totalité. En effet, il montre ses réserves par rapport à la possibilité d'un discours cohérent *au-delà* de l'*Absolu* :

« La difficulté majeure pour moi est l'apparente identification du discours cohérent avec le discours totalisant atteint avec la catégorie de l'*Absolu*. Je comprends assez bien pourquoi et comment on quitte l'*Absolu*, mais je comprends mal comment on maintient le projet de discours cohérent au-delà du discours de l'*Absolu*, qui est appelé ici "discours unique et absolument cohérent." » ²⁶

- 12 Il s'agit donc du rejet ricoeurien d'un discours « unique » et même d'un discours absolument « cohérent ». En effet, nous sommes ici au cœur de l'une des divergences majeures entre Ricœur et Weil, qui touche à leurs conceptions mêmes du rapport entre philosophie et histoire de la philosophie, systématisme et ouverture, répétition, circularité et singularité des rencontres et des conflits avec les autres philosophies, les autres catégories, enfin, l'acte même de reprise et de relecture. Avant d'explicitier le sens de cette divergence, il me faudra esquisser en quelques traits la théorie ricoeurienne de la lecture et l'interprétation, aussi bien que l'influence décisive de Weil dans la philosophie ricoeurienne des années 50.

- 13 Essayons donc de comprendre les notions d'histoire et de vérité à l'œuvre dans le Ricœur des années 50 et leur rapport avec la philosophie weilienne, avant d'entrer au cœur d'un autre rapport, plus décisif pour notre propos : celui entre, d'une part, la notion de *reprise* qui nous occupe aujourd'hui et, d'autre part, la notion qui à mes yeux porte la clé de toute la philosophie ricoeurienne : celle de *conflit*.

- 14 Ricœur a très tôt esquissée une théorie herméneutique de la lecture, même si aux années 50 elle n'avait pas encore la forme qu'elle allait recevoir à la fin des années 80 avec la théorie des trois types de *mimésis*. ²⁷ Dans l'article « Objectivité et subjectivité en histoire » (repris dans *Histoire et Vérité*) ²⁸ Ricœur essaie précisément de comprendre quel sens peut avoir, pour le lecteur philosophe, la lecture de l'histoire des historiens de métier. Il esquisse déjà ce qu'il dira aux années 80 : toute œuvre, y compris l'œuvre de l'historien, s'achève (en termes de la constitution même de son sens) dans l'acte de lecture. Or, cet acte de lecture présuppose, et Ricœur le mentionne spécifiquement, une reprise au sens weilien ; le problème sera donc celui de savoir quel résultat aura la reprise de l'histoire

des historiens faite par le philosophe. Et Ricœur de distinguer deux voies possibles de mener cet exercice :

« Cet achèvement de l'histoire des historiens dans l'acte philosophique peut être poursuivi dans deux directions : en direction d'une "logique de la philosophie" par recherche d'un sens cohérent à travers l'histoire ; en direction d'un "dialogue" chaque fois singulier et chaque fois exclusif, avec des philosophes et des philosophies individualisées. »²⁹

15 On l'aura compris, Ricœur assimile Hegel et Weil, voire le dernier Husserl, à la première méthode : celle d'une démarche réflexive où l'appropriation de soi et du sens passe par une méditation sur l'histoire, où la clarté que nous cherchons sur nous-mêmes passe par une histoire de la conscience. La deuxième méthode, qui mise davantage sur la singularité irréductible des philosophes et des philosophies sera, en dernière analyse, la voie privilégiée par Ricœur. Néanmoins, il reste que le sens et le développement d'une sémantique philosophique resteront au cœur de la démarche ricoeurienne (bien sûr avec des influences très disparates et qui vont beaucoup au-delà de Hegel et Weil ; Ricœur s'approprie toute la linguistique saussurienne et toute la sémiotique, aussi bien que le « sémantisme » du deuxième Wittgenstein et de toute la philosophie du langage ordinaire qui en découle ; en ce faisant, il développe lui aussi un « discours philosophique de l'action »³⁰ dont le caractère n'est pas à rapprocher d'une reprise de la catégorie de l'*Action* au sens weilien, mais bien plutôt d'une description du réseau conceptuel de l'action tel qu'il est mobilisé par la tradition philosophique et utilisé dans le langage ordinaire) ; il reste aussi que ce sens aura toujours pour Ricœur une *histoire*, et que cette histoire du sens, qui sera aussi une histoire de la philosophie, sera opérée, jusqu'à un certain point, en ayant recours à la notion weilienne de reprise.

16 Néanmoins, il faut penser le rapport entre la philosophie en tant qu'elle se développe dans l'histoire et les personnes singulières par lesquelles elle s'exprime à chaque fois. Nous disons l'histoire au singulier mais les hommes au pluriel ; en dernier lieu, c'est la subjectivité ou plutôt l'intersubjectivité qui fondent, pour Ricœur, l'objectivité de l'histoire. Même le concept de vérité est pour lui foncièrement intersubjectif. Dans l'article de la même époque « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai »³¹ Ricœur propose de définir la vérité comme l'horizon d'une tâche concrète et personnelle, bornée qu'elle est par la situation personnelle de tout un chacun, par la perspective finie de mon ouverture à l'être. Cependant, il n'en découle pas une définition monadique et relativiste de la vérité où toute vérité serait l'adéquation d'une réponse personnelle à une problématique personnelle. Pour Ricœur,

« nous accédons plutôt à une définition *intersubjective* de la vérité selon laquelle chacun "s'explique", développe sa perception du monde dans le "combat" avec autrui ; c'est le "liebender Kampf" de K. Jaspers. La vérité exprime l'être en commun des philosophes. La *philosophia perennis* signifierait alors qu'il existe une communauté de recherche, un "symphilosophieren" – un philosophe en commun – où tous les philosophes sont en débat avec tous par le truchement d'une conscience témoin, celle qui *cherche* à neuf, *hic et nunc*. Dans ce débat les philosophies du passé ne cessent de changer de sens : cette communication qui les sauve de l'oubli et de la mort, fait affleurer des intentions et des possibilités de réponse que leurs contemporains n'avaient pas vues. Cela est si vrai que les philosophies qui se sont elles-mêmes prétendues éternelles n'ont pu échapper à cette loi : elles ont au moins l'histoire de leurs lecteurs (...) ces lectures rénovatrices ne cessent de déplacer la pointe de la doctrine initiale. »³²

- 17 Résumons les traits principaux de ce cadre théorique : pour Ricœur la vérité est intersubjective. Le langage exprime l'être (et il ne faut pas oublier qu'il y a aussi des couches pré-linguistiques de la réalité) et l'accès à l'être se déploie toujours à partir d'une situation personnelle dont la vérité reste l'horizon. La motivation personnelle qui anime cette quête de la vérité est l'*espérance* que je puisse être dans le vrai, et jamais la certitude, voire le Savoir Absolu. En ceci, la « synthèse ajournée » de cet « hégélianisme brisé » tourne presque à une philosophie délibérément fragmentaire, voire antisystématique (et en ceci, Ricœur est beaucoup plus à l'aise dans l'esprit de son temps que Weil). En même temps, l'accès à l'être et à la vérité ne peut dispenser l'appropriation du passé, de la tradition. Cette réappropriation du passé ajoute elle aussi des éléments nouveaux, puisque chaque lecture est singulière et donne lieu à une interprétation nouvelle ; Ricœur dira plus tard qu'il y a, dans l'acte de lecture, une intersection entre le « monde de l'œuvre » et le « monde du lecteur ». ³³ Aucune œuvre et aucun lecteur ne peuvent rester les mêmes après leur rencontre mutuelle, sauf s'il y a manque de disponibilité, mécompréhension (volontaire ou involontaire) du lecteur lui-même. Reste à voir si cet acte de lecture, si cette *interprétation* (voire même, ajoutant un degré de complexité à cette analyse le *conflit des interprétations*) peut être compris à la lumière de la notion de reprise donnée par Eric Weil.
- 18 Voyons donc la définition weilienne de reprise :
- « Au début d'une nouvelle époque – au moment où un nouvel intérêt, voulant détruire un monde vieilli, organise un monde nouveau –, c'est donc l'ancienne catégorie qui saisit la nouvelle attitude et parle de la nouvelle catégorie et, en en parlant, la cache aussi et la fausse. L'homme *reprend* (pour nous qui, venant plus tard, connaissons la catégorie qu'il est seulement en train de développer) un discours que, dans son action, il a déjà dépassé, et l'on peut dire que tout le travail d'une *logique appliquée de la philosophie* consiste dans la compréhension de ces *reprises* d'anciennes catégories qui forment le langage et les discours (non cohérents, bien que se voulant cohérents) des hommes. » ³⁴
- 19 Nous sommes donc en face d'une perspective discontinuiste. L'épistémologie de l'histoire à l'œuvre ici est donc à la fois proche des épistémès de Foucault (Canivez) ³⁵ et des paradigmes de Kuhn (Bernardo). ³⁶ La façon dont les personnes prises dans des catégories et des attitudes différentes interagissent les unes avec les autres peut être envisagée de la même façon dont Kuhn décrivait la discussion entre des personnes prises dans des paradigmes différents : « they dont talk to each other, they talk *through* each other ». ³⁷ Cette définition reste bien sûr très formelle et elle ne sera déployée que tout au long de la *Logique de la Philosophie* avec des modulations chaque fois différentes. Mais il y a donc une définition de la reprise comme *méprise*, comme mécompréhension volontaire ou involontaire. Kirscher accentue bien ce glissement de la *reprise* à la *méprise* : « Si la catégorie nouvelle est présente dans sa reprise, c'est dans une sorte de méprise quant à l'essentiel. L'inouï, l'inédit d'un sens dont l'ancienne catégorie n'a pas l'idée disparaît. La reprise conquiert plutôt l'ancienne que la nouvelle catégorie. L'ancienne catégorie y vient au discours parce qu'elle est déjà dépassée et à partir de ce qui la dépasse. Non seulement la catégorie ne se développe pas d'elle même, mais de plus elle est saisie après coup, dans le langage de l'attitude qui l'a dépassée et se trouve parler d'elle comme du fond auquel tout ce dont on peut parler doit faire retour. » ³⁸
- 20 Or, pouvons-nous demander, cette compréhension de la « reprise » comme « méprise » n'est-elle pas, d'une certaine façon, réductrice ? N'y a-t-il pas d'autres fonctions des reprises ? Il y en aura, certainement, qui peuvent être découlées de la philosophie

weilienne, par ses interprètes. Mais disons donc que la reprise ricoeurienne de la reprise weilienne insiste sur la pluralité des fonctions de la reprise et de la possibilité d'aller au-delà de la reprise comme méprise ; en effet, Ricœur postule la possibilité que cet acte de reprise puisse aussi être forcément novateur. Nous pourrions le comprendre en prenant l'analogie de la traduction. Selon l'adage *traduttore, traditore*, le traducteur trahit toujours l'auteur. Cependant, par son acte d'accueil dans une communauté linguistique différente, avec toutes les modulations de sens qu'il doit trouver pour que la traduction *fasse sens*, l'hospitalité linguistique du traducteur est aussi création d'un sens nouveau. La méprise est donc aussi invention. Nous pourrions donc aussi envisager de décrire cette procédure en employant les termes du dernier Ricœur, celui du *Parcours de la reconnaissance*³⁹ : chaque reprise est à la fois méconnaissance et reconnaissance. Méconnaissance en ce qu'elle nous détourne en quelque sorte du sens de la catégorie originale, disons. Reconnaissance en ce qu'elle doit toujours aussi en quelque sorte comprendre quelque chose de l'ancien dans le nouveau, faute de quoi toute connexion serait perdue.

- 21 On l'aura compris, j'interprète la reprise en termes foncièrement herméneutiques et je suis sûr qu'Eric Weil m'aurait désavoué complètement s'il aurait eu l'opportunité de me lire. Mais ce que j'essaie de cerner c'est précisément le point où Ricœur diverge de Weil ; il faudra donc revenir en arrière, à l'analyse ricoeurienne des dernières catégories de la *Logique de la Philosophie*, et à la possibilité du discours cohérent après la catégorie de l'*Absolu*. Je me permets de citer un long passage de l'article « De l'absolu à la sagesse par l'action » car il contient les éléments principaux de l'objection ricoeurienne à Weil :

« Mais alors, quelle cohérence est sauvée *in extremis* ? A mon avis, ce ne peut être qu'une cohérence d'après coup, une cohérence regrédiente, une cohérence de re-lecture. Car, à suivre l'ordre progrédient, chaque nouvelle attitude est contingente : c'est une possibilité qui peut être refusée. Et l'entrée même dans le discours est un choix. Tout ce qui a été dit sur le rapport entre *discours et violence* le confirme assez (...) Me limitant ici au point de vue formel, celui de la structure du discours weilien, j'essaie de dire que la cohérence ne peut pas être préservée si on suit seulement la progression des catégories. Le passage d'une catégorie à l'autre est libre et « incompréhensible » (p. 345). « Tout passage est scandale pour le dépassé » (p. 346).⁴⁰ En ce sens, la violence est aussi dans le discours. La progression même du discours est violence. La seule cohérence possible est donc une cohérence récurrente. Il en est ici comme dans la production d'un tableau de maître : la prochaine touche de couleur qu'il applique sur la toile est imprévisible. Mais, une fois la touche posée et le tableau achevé, il devient nécessaire que cette touche ait été *ici et ainsi*. Le projet de cohérence du discours catégoriel de Weil, sans cesse menacé par sa propre réalisation, ne se sauve *in extremis* que si la seconde lecture communique au lecteur la conviction d'une cohérence seulement récurrente. Cohérence récurrente ouverte elle-même à plusieurs interprétations, comprises entre les deux extrêmes d'une composition symphonique qui laisserait attitudes et catégories coexister pacifiquement sans s'abolir mutuellement – ou l'ordre linéaire qui ne laisse place à aucune alternative. Le pari de Weil me paraît plus près du second pôle, celui d'un : il ne peut en être autrement. C'est le pari de Weil. »⁴¹

- 22 On l'aura compris, Ricœur impute à Weil sa trop grande proximité d'un ordre linéaire : à être vraie, cette interprétation nous montrerait que la philosophie weilienne est finalement moins ouverte que ce que nous voudrions. Nous pourrions donc dire que, à force de vouloir préserver son unité, l'unité du discours cohérent et omnienglobant, la philosophie weilienne est finalement, comme l'a remarqué Bernardo,⁴² beaucoup plus proche du modèle traditionnel de la philosophie que ce qu'elle voulait assumer, et qu'elle entendait pourtant critiquer. Ricœur postule donc que la seule cohérence possible est une

cohérence « récurrente », une cohérence de « relecture » où, ajouterions-nous, le sens est autant *construit* que *découvert* ; c'est-à-dire que dans cette aventure du sens il y a probablement plus de constructivisme que ce que nous aimerions lui attribuer. Je serai ricoeurien jusqu'au bout en affirmant que cette cohérence et ce sens sont ceux d'un *récit*, celle du philosophe, un *récit philosophique* donc, lequel n'est pas arbitraire ni inventé, mais où il est attribué au sens, en tant que contenu, une *forme de cohérence* variable et, d'une certaine manière, personnelle.

- 23 C'est-à-dire que Ricœur place sa propre philosophie entre cet ordre linéaire, qu'il juge impossible, et la coexistence pacifique des plusieurs catégories, qui ne serait plus qu'un éclectisme. En effet, sa définition de l'acte de relecture et de sa productivité philosophique, couplée à sa récupération de la tradition, en quoi il est proche de Gadamer, le tire du côté d'une philosophie de la *réinterprétation perpétuelle faite à chaque fois par des êtres finis*. Je me permets de citer un dernier passage de l'article qui nous montre la lecture ricoeurienne de la *Logique de la philosophie* :

« Les lecteurs de Gadamer, plus encore que ceux de Heidegger et de Jaspers, ne se laisseraient pas enfermer dans la proclamation d'incohérence et tireraient parti de ce qu'Eric Weil appelle *reprise* dans un sens moins extrinsèque et moins régressif que le sien (...) Mais, de même que le croyant doit dialoguer avec un Weil qui part de la perte de la foi, de même que le hégélien doit dialoguer avec un Weil qui voit dans Hegel une philosophie qui a manqué le passage de l'en-soi au pour-soi, de même l'herméneute doit dialoguer avec un Weil qui ne croit pas aux ressources discursives des philosophies de la finitude. Le sens qu'il donne aux reprises interdit de le tirer du côté d'une philosophie de l'interprétation. »⁴³

- 24 Ce pas que Weil ne franchit pas, celui vers une philosophie du *Fini* et de l'interprétation, définira donc la notion ricoeurienne de *conflit des interprétations* et sa différence vis-à-vis de la reprise weilienne. On l'aura compris, Ricœur mise moins sur la cohérence de la réalité, du langage et de la philosophie que Weil. Pour Ricœur les discours de la philosophie seront seulement partiellement cohérents, l'histoire et l'action humaine ne seront que partiellement bonnes et avec un sens partiel. C'est qu'il faut tenir compte de plusieurs *déchirements* : du langage, de la philosophie, du sujet lui-même. En effet, pour Ricœur, l'unité du langage fait problème. Pour lui, le langage est en lui-même brisé et il n'y a pas de discours unique de la philosophie sur l'homme et sur le langage. Comme il l'affirme dans *De l'interprétation*⁴⁴ :

« Cette difficulté – celle-là même qui a mis en mouvement ma recherche – la voici : il n'y a pas d'herméneutique générale, pas de canon universel pour l'exégèse, mais des théories séparées et opposées concernant les règles de l'interprétation. Le champ herméneutique, dont nous avons tracé le contour extérieur, est en lui-même brisé. »⁴⁵

- 25 Ce métaconflit, celui qui porte sur les règles mêmes de l'interprétation de quoi que ce soit, configure donc les limites de notre propre accès langagier au réel. Dans la mesure où nous n'avons pas, pour parler comme Kant, un intellect « archétype » mais seulement « ectype », fini, qui ne produit pas ce qu'il reçoit, et dans la mesure aussi où chaque phénomène peut être compris de plusieurs manières différentes – c'est-à-dire, dans la mesure où « l'évidence » est souvent moins évidente que ce qu'elle paraît – nous sommes pris dans le conflit entre les plusieurs « jeux de langage » et approches du même phénomène. Ceci ne veut pas dire non plus qu'il n'y ait pas manière de trancher parmi ces différentes interprétations, de les hiérarchiser et d'essayer de discerner, à chaque fois, la vérité possible qui résulte de cette « guerre intestine » des interprétations. Mais la constatation de base de Ricœur est que l'herméneutique est donc moins « fusion

d'horizons », comme elle l'était pour Gadamer, que « conflit des interprétations ». Le résultat en est que si cette herméneutique générale devrait exister, elle ne serait pas donnée à priori, étant plutôt le résultat de la dialectique de ces interprétations rivales qui, ensemble, pousseraient la philosophie au-delà d'elle-même (ce en quoi ce processus se révèle, en lui-même, historique). Pour Ricœur, le conflit des interprétations est à la fois le signe et l'issue possible de l'inexistence d'une philosophie du langage *totale* et omnienglobante :

« Je vois cette herméneutique générale comme une contribution à cette grande philosophie du langage dont nous éprouvons aujourd'hui le manque. Nous sommes aujourd'hui ces hommes qui disposent d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie et d'une psychanalyse, et qui, pour la première fois peut-être, sont capables d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain. Le progrès de ces disciplines disparates a tout à la fois rendu manifeste et aggravé la dislocation de ce discours. L'unité du parler humain fait aujourd'hui problème. »⁴⁶

- 26 Ricœur ne s'abstient pas de proposer une ontologie, même si cette ontologie reste un résultat et non un a priori, le résultat d'un long processus dialectique – ce qu'il appelle la *voie longue* de l'interprétation – et même si elle mise plutôt sur le *soi*, davantage que sur la réalité en tant que telle. Pour Ricœur, en dernière analyse, les herméneutiques sont plus que des « jeux de langage » équivalents : elles sont, lorsque appliquées à l'interprétation de l'être humain, enracinées dans une même existence. Se penchant sur l'herméneutique des symboles à double-sens, le Ricœur des années soixante va donc affirmer que « les vrais symboles sont gros de toutes les herméneutiques »,⁴⁷ c'est-à-dire, que par sa plurivocité constitutive même, ils sont ouverts à la pluralité d'interprétations, chacune cohérente en elle-même, mais chacune limitée.
- 27 Il y a donc un processus d'*élargissement de perspective* à l'œuvre dans la démarche même du conflit d'interprétations. Ceci pourrait être rapproché de la démarche weilienne où la philosophie progresse de catégorie en catégorie et d'attitude en attitude, jusqu'aux catégories finales et au discours unique, total et cohérent. Sauf que la philosophie de Ricœur se veut toujours inachevée.⁴⁸ Chaque conciliation qu'il apporte lui-même au conflit des interprétations, chaque médiation est toujours « fragile et provisoire ». ⁴⁹ Finalement, sa notion de conflit des interprétations, et ses applications de la méthode herméneutique ne cessent de se complexifier, au fur et à mesure qu'elles adressent les problèmes de la critique littéraire et de la compréhension du monde social lui-même. L'herméneutique de Ricœur sera une herméneutique de la sédimentation et de l'innovation,⁵⁰ de l'appropriation et de la distanciation, du texte et de l'action,⁵¹ du temps et du récit,⁵² de l'idéologie et de l'utopie.⁵³ Par conséquent, nous pouvons dire que Ricœur entend *reprendre* ses autres : la tradition, les analyses philosophiques contemporaines de la sienne mais contraires à celle-ci, les expressions humaines complémentaires mais différentes de la méthode philosophique, telles la tragédie ou la religion, par lesquelles la philosophie doit, selon lui, laisser s'instruire... Le résultat en est que le conflit joue dans tous les sens, parfois mettant sens dessus dessous aux analyses bornées, parfois montrant la complémentarité entre des approches opposées, d'autres fois éliminant l'un des approches en conflit. Il peut donc être régressif ou progressif, découvrant ou inventant les nouvelles manières de frayer des chemins nouveaux pour analyser les problèmes chaque fois particuliers qui occupent la philosophie ricoeurienne. Dans ces reprises ricoeurienne de ses autres, il peut toujours y avoir de la méprise. Mais c'est une méprise, à chaque fois, *novatrice*.

- 28 Cela dit, même si j'ai plutôt insisté sur les différences entre Weil et Ricœur, il faut, à la fin de cet article, reprendre leur proximité. Et cette proximité se trouve, me semble-t-il, dans la question fondamentale même de la philosophie weilienne : celle du choix entre la violence et le discours/la philosophie. Sur cet aspect-là, Ricœur doit beaucoup à Eric Weil. A cette différence près que Ricœur insiste plus que Weil sur l'irréductible présence de la violence, même dans le discours, ce qui est une autre manière d'exprimer tout ce que nous venons d'affirmer sur la spécificité de la philosophie ricoeurienne par rapport à Weil. Dans un autre article sur Weil,⁵⁴ Ricœur affirme :

« La violence dans le discours consiste dans la prétention qu'une seule de ses modalités épuise l'empire de la parole. Être non-violent dans le discours, c'est respecter la pluralité et la diversité des langages. C'est laisser à leur place les modes de discours : ici le langage calculateur et tous les langages d'entendement, là le sens raisonnable et son projet de totalisation, ailleurs l'interpellation mythique et le langage prophétique qui ouvrent l'homme à l'origine même du sens dont il ne dispose pas mais qui dispose de lui. Respecter la multiplicité, la diversité, la hiérarchie des langages, c'est, pour nous, hommes, la seule façon de travailler au sens raisonnable. »⁵⁵

- 29 Nous pourrions donc résumer la différence en une seule phrase : s'il est vrai qu'il existe une tension, chez Weil, entre l'unité et la diversité (comme l'a remarqué Bernardo), elle existe aussi chez Ricœur mais celui-ci se tourne résolument du côté de la diversité, du fragmentaire, et du nouveau. Il faut donc éviter cette violence, mais il n'est pas possible de le faire totalement, précisément parce que cette totalisation est toujours interrompue par la finitude de mon monde, et par la finitude de mes actes et de mes œuvres chaque fois uniques et qui comportent des clôtures nécessairement arbitraires :

« Violence aussi d'un parcours singulier : le philosophe est celui qui articule la suite de son discours dans l'horizon d'une tradition, qui est toujours tradition particulière, livrant des mots déjà sédimentés : nul philosophe ne peut pratiquer la reprise totale de ses présupposés. Pas de philosophie sans présupposition. Violence encore de la fermeture, toujours prématurée : la philosophie n'existe que dans des livres qui sont chaque fois un ouvrage fini de l'esprit ; le livre est toujours bouclé trop tôt ; il intercepte le procès de totalisation dans une clôture arbitraire. C'est pourquoi toutes les philosophies sont particulières, bien qu'il y ait tout en chaque grande philosophie. Et comme je suis moi-même l'une de ces particularités violentes, c'est de mon point de vue particulier que j'aperçois toutes ces particularités totales qui sont aussi des totalités particulières. Seule est possible la voie rude du « combat amoureux ». »⁵⁶

- 30 Ricœur sait donc qu'il a un parcours singulier. Que ce parcours singulier est le sien et que sa philosophie sera elle-même singulière, le reflet de son existence, de ses lectures partielles et situées, et que ses actes d'interprétation seront fixés dans des livres occupés par des questions limitées. Il ne semble pas s'en plaindre, car, pour lui, « l'homme c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini ». ⁵⁷
- 31 Cependant, même si cet acte de violence symbolique, cette brisure du sens par le biais d'un acte fini d'interprétation, figée dans une œuvre faussement close, et close seulement parce qu'elle est un objet de ce monde, est inévitable, il en va autrement de l'autre violence, la « vraie » violence, la violence physique, destructrice, et de ses effets dans l'histoire.
- 32 Et en ceci, dans le choix du sens (avec les limitations énoncées ci-dessus) en détriment de la violence, dans le choix de la philosophie et le pari sur le sens, Ricœur suit tout à fait Eric Weil. Il l'énonce clairement une première fois dans les années 50, dans *Histoire et*

vérité, dans « *L'homme non violent et sa présence à l'histoire* »⁵⁸ mais cette croyance, ce pacifisme philosophique, l'accompagnera jusqu'à la fin et ceci configure, me semble-t-il, une influence décisive et permanente de Weil chez Ricœur.

- 33 En effet, dans le dernier livre publié de son vivant, *Parcours de la reconnaissance*, Paul Ricœur analyse les plusieurs usages de la reconnaissance en philosophie et il en construit en parcours en trois étapes : la reconnaissance des objets, la reconnaissance de soi et la reconnaissance des autres. Au moment où il analyse la reconnaissance intersubjective réciproque il pose une objection au modèle hégélien et honnethien de la lutte pour la reconnaissance : quand, demande Ricœur, un sujet s'estimera-t-il véritablement reconnu ?⁵⁹ N'y a-t-il pas un danger de mauvais infini, d'insatisfaction perpétuelle d'un sujet demandant toujours davantage de reconnaissance ? Et il essaye de redéfinir le sujet, en proposant un modèle de reconnaissance mutuelle axée sur ce qu'il appelle les « expériences de paix » dans les « clairières de la reconnaissance », lesquelles sont aussi des moments de trêves, de pauses dans la lutte.⁶⁰ Dans ce que moi, j'ai appelé une utopie de la reconnaissance,⁶¹ Ricœur suggère d'envisager la reconnaissance comme un don à offrir en toute amitié, sans demande de retour. Pour lui, il faut d'abord reconnaître l'autre, avant de demander reconnaissance. Pour construire ce projet il me semble que Ricœur s'appuie implicitement sur « l'homme non-violent et sa présence à l'histoire » où l'influence de Weil est évidente. Dans cette reprise de l'action donc, Ricœur est redevable de la distinction nette, établie par Weil, entre la philosophie et la violence. De cette manière, pour fonder sa dernière théorie de l'action, Ricœur suggère-t-il l'action non-violente comme modèle de pratique sociale engendrant le lien social. Ainsi, d'une manière particulièrement heureuse, jusqu'à la fin de son œuvre, Ricœur n'aura-t-il pas cessé de lire et de reprendre Eric Weil.

NOTES

1. Les similitudes que l'on peut trouver entre les deux philosophies par rapport à l'histoire, à la réappropriation de Kant et Hegel, et au langage, ont déjà été remarquées et analysés par, entre autres, Gilbert Kirschner, Pamela S. Anderson, Francisco Valdério et Luís Manuel Bernardo. Voir Gilbert Kirschner, *La Philosophie d'Eric Weil*, Paris, P.U.F., 1989, p. 10 ; Pamela Sue Anderson, *Ricœur and Kant. Philosophy of the Will*, Atlanta, Scholars Press, 1993, pp. 8-9 ; Francisco Valdério, « Linguagem Violência e Sentido, a propósito de um debate entre Eric Weil e Paul Ricœur » (conférence prononcée au I Colóquio Internacional Eric Weil : *Lógica, Moral e Política* (Fortaleza, mai 2011) ; Luís Manuel Bernardo, « Paul Ricœur lecteur d'Eric Weil » (conférence inédite, prononcée au colloque *Relire Ricœur à notre tour : herméneutique et philosophie pratique*, Lisbonne, juillet 2010) et aussi Luís Manuel Bernardo, *Linguagem e Discurso. Uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, Lisboa, INCM, 2003, p. 23.
2. Eric Weil, *La logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985, (notamment les catégories du *Sens* et de la *Sagesse*).
3. Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967.
4. Pamela Sue Anderson, *Ricœur and Kant*, p. 9.

5. Ricœur, « La liberté selon l'espérance » in *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, pp. 402-403.
6. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, p. 325.
7. *Ibid.*, pp. 393-394.
8. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000 et *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2011.
9. Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational agency as ethical life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
10. L'approche pragmatiste de Brandom, appliquée à la philosophie hégélienne, constitue l'un des courants les plus influents de la renaissance hégélienne, notamment aux Etats-Unis. Voir notamment ses conférences de Munich de 2011 et son séminaire de 2010 sur la phénoménologie de l'esprit, tous les deux disponibles en ligne : <http://www.pitt.edu/~brandom/courses.html>.
11. Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997.
12. Emmanuel Renault, *Philosophie chimique. Hegel et la physique dynamiste de son temps*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002.
13. Luís Manuel Bernardo, *Linguagem e Discurso*, p. 378.
14. Mikel Dufrenne et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Esprit, 1947; Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Temps Présent, 1947.
15. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
16. Voir l'article de 1965 « La recherche philosophique peut-elle s'achever », disponible en ligne <http://www.fondsriceur.fr/doc/LARECHERCHEPHILOSOPHIQUEPEUT..VERSION%20PR%20LE%20SITE.PDF>. Il est aussi important de remarquer que le dernier mot de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'un des derniers grands ouvrages de Ricœur, paru en 2000, soit précisément « Inachèvement ». Voir Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 657.
17. Pour une approche systématique des mutations de la philosophie hégélienne chez Ricœur, voir Ching-Kai Shen, *L'esprit hégélien chez Paul Ricœur. Une interprétation anthropologique de la pensée hégélienne* (thèse de doctorat, Université Catholique de Louvain, 2010).
18. Voir le chapitre « Renoncer à Hegel » dans le troisième volume de *Temps et Récit* : Ricœur, *Temps et Récit vol. III*, Paris, Seuil, 1985, pp. 282-299.
19. Voir l'article de 1956, repris dans *Lectures 3*, « Pierre Thévenaz, un philosophe sans absolu ». Ricœur, *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, pp. 245-259.
20. *Histoire et Vérité*, p. 19.
21. Voir Johann Michel, *Ricœur et ses contemporains*, Paris, P.U.F., 2013, chapitre II.
22. Ricœur, *Écrits et Conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, pp. 123-196.
23. Ricœur, « De l'absolu à la sagesse par l'action » in *Lectures 1. Autour du Politique*, Paris, Seuil, 1991, pp. 115-130.
24. *Ibid.*, p. 116.
25. *Ibid.*, p. 118.
26. *Ibid.*, p. 119.
27. Ricœur, *Temps et Récit*, vol. 1, Paris, Seuil, 1983, chap. 3, « La triple mimésis », pp.105-162.
28. Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire » in *Histoire et Vérité*, pp. 27-50.
29. *Ibid.*, p. 41.
30. Ricœur, « Le discours philosophie de l'action » in *La Sémantique de l'action* (org. Dorian Tiffeneau), Paris, CNRS, 1977. Voir aussi la version corrigée de ce cours de Ricœur, traduite en portugais, Ricœur, *O Discurso da Ação*, Lisboa, Edições 70, 2013.
31. Ricœur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai » in *Histoire et vérité*, pp. 51-68.
32. *Ibid.*, p. 63.
33. Ricœur, *Temps et récit*, vol. III, chap. 4 de la deuxième partie, « Monde du texte et monde du lecteur », pp. 284-328.

34. Weil, *Logique de la Philosophie*, p. 82.
35. Voir l'article de Patrice Canivez repris dans ce volume.
36. Voir l'article de Luís Manuel Bernardo repris dans ce volume.
37. Voir Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions, second, enlarged edition*, Chicago, Chicago University Press, 1970, p. 109.
38. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil*, p. 184.
39. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Seuil, 2004.
40. Ici Ricœur cite la *Logique de la philosophie* et ses références nous renvoient donc au livre de Weil.
41. Ricœur, « De la logique à la sagesse par l'action », pp. 129-130.
42. Luís Manuel Bernardo, *Linguagem e Discurso*, p. 379.
43. Ricœur, « De l'absolu à la sagesse par l'action », p. 122.
44. Ricœur, *De l'interprétation. Un essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
45. *Ibid.*, p. 37.
46. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 19.
47. *Ibid.*, p. 27.
48. Voir note 14 ci-dessus.
49. Ricœur, *Amour et Justice*, Paris, Seuil, 2008, p. 15.
50. Ricœur, *Métaphore vive*, op. cit.
51. Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.
52. Ricœur, *Temps et Récit*, vols. 1, 2 et 3, Paris, Seuil, 1983-85.
53. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997.
54. Paul Ricœur, « Violence et langage », article de 1967, repris dans *Lectures 1*, pp. 131-140.
55. *Ibid.*, p. 140.
56. *Ibid.*, p. 137.
57. Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité* (première partie, « L'homme faillible »),
58. *Histoire et vérité*, pp. 265-277.
59. *Parcours de la reconnaissance*, p. 337.
60. « La lutte pour la reconnaissance et les états de paix », in *Parcours de la reconnaissance*, pp. 346-378.
61. Gonçalo Marcelo, «Paul Ricœur's Utopia of Mutual Recognition» in *Études Ricoeuriennes / Ricœur Studies* 2, 1 (2011): 110-133.

RÉSUMÉS

Cet article porte sur l'influence de la philosophie d'Eric Weil dans l'œuvre de Paul Ricœur. Il vise à établir, dans ses traits principaux, l'influence de Weil dans le projet et le cadre théorique général de Ricœur (où l'influence est avouée) et certains points très précis où Weil est probablement à l'œuvre, même si cette présence n'a pas été rendue explicite par Ricœur lui-même. Les deux philosophes se situent dans la mouvance d'un kantisme post-hégélien et ils mettent en avant deux philosophies de la liberté, de l'action et de la poursuite de la sagesse, toutes les deux du côté du sens et du discours, mais aussi aux prises avec le double héritage hégélien de l'absolu et du système. Pourtant, les deux auteurs se frayent des chemins

singulièrement différents vis-à-vis de ces questions et des options fondamentales en philosophie. Tandis que Weil se situe dans le cadre d'une logique du discours, Ricœur propose une philosophie herméneutique finalement plus ouverte et accueillante vis-à-vis de la pluralité fragmentaire du conflit des interprétations.

Este artigo incide sobre a influência de Eric Weil na obra de Paul Ricœur. Tem como objetivo mostrar, nos seus traços principais, a influência de Weil no projeto e no contexto teórico geral de Ricœur (que admite a influência de Weil) bem como alguns pontos precisos onde esta se faz sentir, ainda que Ricœur não o reconheça especificamente. Ambos estes autores se situam no quadro de um “Kantismo pós-hegeliano” e ambos propõem filosofias da liberdade, da ação e de busca da sabedoria. Filosofias que apostam no sentido e no discurso, mas que também se debatem com a dupla herança hegeliana do absoluto e do sistema. No entanto, Weil e Ricœur acabam por trilhar caminhos diferentes no que diz respeito quer a estas questões, quer às opções filosóficas fundamentais que cada um deles toma. Enquanto Weil se situa no quadro de uma lógica do discurso, Ricœur propõe uma filosofia hermenêutica mais aberta à pluralidade fragmentária do conflito de interpretações.

INDEX

Mots-clés : Paul Ricoeur, Eric Weil, herméneutique, kantisme post-hégélien

Palavras-chave : hermenêutica, kantismo pós-hegeliano

AUTEUR

GONÇALO MARCELO

CHC – Universidade NOVA de Lisboa / CECH – Universidade de Coimbra

Est doctorant en philosophie à la Faculté de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa, où il achève en ce moment une thèse sur Paul Ricœur. Il est également chercheur collaborateur du Centro de História da Cultura et professeur assistant à la Faculté de Economia e Gestão da Universidade Católica do Porto. Il a étudié et effectué des recherches à Louvain-la-Neuve (Université Catholique de Louvain), Paris (Fonds Ricœur) et New York (Columbia University). Il est l'un des directeurs de la Society for Ricœur Studies (Pittsburgh) et de l'ASIER. Sa recherche porte surtout sur l'herméneutique, la philosophie sociale et politique, et la théorie critique. Il a écrit plusieurs articles sur Ricœur et Honneth, publié dans des revues comme *Philosophy and Social Criticism* et *Archivio di Filosofia*. Il est aussi traducteur, collaborateur des *Edições 70*. Il a notamment traduit en portugais *La symbolique du mal* et deux autres livres.
goncalomarclo@gmail.com

É doutorando na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa, estando neste momento em fase de conclusão de uma tese subordinada a Paul Ricœur. É colaborador do Centro de História da Cultura da mesma Universidade e professor assistente convidado da Faculdade de Economia e Gestão da Universidade Católica do Porto. Fez investigação em Louvain-la-Neuve (Université Catholique de Louvain), Paris (Fonds Ricœur) e Nova Iorque (Columbia University). É membro da direcção da Society for Ricœur Studies (Pittsburgh) e da ASIER (São Paulo). Os principais tópicos da sua investigação giram em torno da hermenêutica, da filosofia social e política e da teoria crítica. Escreveu diversos artigos sobre Ricœur e Honneth e publicou em revistas como a *Archivio di Filosofia* e a *Philosophy Today*. É

igualmente tradutor, colaborador das Edições 70, tendo traduzido em português a *Simbólica do Mal* e dois outros livros.