

Laval théologique et philosophique



BOUCHINDHOMME, Christian, ROCHLITZ, Rainer, « *Temps et récit* » de Paul Ricoeur en débat

Jean-Guy Nadeau

Volume 49, numéro 1, février 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400742ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400742ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Nadeau, J.-G. (1993). Compte rendu de [BOUCHINDHOMME, Christian, ROCHLITZ, Rainer, « *Temps et récit* » de Paul Ricoeur en débat]. *Laval théologique et philosophique*, 49(1), 149–155. <https://doi.org/10.7202/400742ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1993

Cet article est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

En ce qui concerne les origines chrétiennes, le travail évangélisateur a d'abord été un travail de conversion individuelle, par entreprise missionnaire sans doute — les Actes des Apôtres le montrent bien — mais aussi par l'ascendance et la crédibilité des communautés de convertis elles-mêmes dans leur milieu. Ensuite, dans la confrontation au monde barbare, il s'est transformé en conversion des peuples, en commençant par les chefs, sous forme de poussée, de proche en proche, d'un christianisme devenu moteur de civilisation. Le travail missionnaire, au cours du premier millénaire, ne repose cependant pas sur un mandat spécifique, sauf pour quelques grandes figures apostoliques, tel Boniface qui a demandé lui-même ce mandat au pape, ni sur des institutions ecclésiastiques particulières. Il s'inscrit en quelque sorte naturellement, dans la dynamique de la vie monastique, dans celle de la responsabilité épiscopale et dans les exigences de la conscience chrétienne proprement dite.

Le deuxième millénaire inaugurera, petit à petit, d'autres pratiques. Des hommes, généralement issus des ordres mendiants dont la vocation pérégrinante est déjà affirmée, seront officiellement *envoyés* vers l'étranger avec *mission* de le convertir, au nom d'une Église qui prend conscience de son universalité dans des termes qui débordent les frontières de la chrétienté. Les Jésuites représenteront dans ce contexte le premier ordre spécifiquement missionnaire, dès le XVI^e siècle.

Mais l'entreprise missionnaire, en même temps, hérite des noeuds inextricables qui lient le temporel et le spirituel. Et un des pires effets de cet héritage est sans doute l'inféodation qui a dès lors marqué les missions dans leurs rapports au commerce et à la politique, et leur compromission, consciente ou inconsciente, dans trop de spoliations coloniales, de vandalisme soldatesque et de brigandage conquistador.

Certes, l'évangélisation est à l'opposé de la conquête. C'est Érasme, le premier des modernes, qui le dit, et bien des pasteurs l'ont compris, dans le sillage des Montesinos et des Las Casas. Dès lors, l'histoire des missions devient non seulement celle d'une prise de conscience de l'Église, mais aussi celle d'une crise interne, d'une crise d'identité finalement beaucoup plus importante que ce que nous en rapporte l'historiographie conventionnelle et qui se traduit aujourd'hui dans la problématique de l'*inculturation*. En cette fin de deuxième millénaire où le christianisme est confronté à un pluralisme qui ne vient pas seulement ni même d'abord de l'extension des échanges internationaux, mais, plus fondamentalement, de la diversification des subjectivités elles-mêmes et de leur autonomisation comme effet de la modernité, on ne peut que saluer bien bas l'entreprise de Jean Comby, et souhaiter qu'elle suscite beaucoup d'émules.

Raymond LEMIEUX
Université Laval

Christian BOUCHINDHOMME, Rainer ROCHLITZ, «**Temps et récit**» de Paul Ricoeur en débat. Coll. Procope. Paris, Cerf, 1990, 216 pages.

La collection dont on présente le premier titre entend promouvoir l'idée d'un débat critique autour «d'un auteur, d'un ouvrage, d'un thème d'actualité» porteurs d'enjeux significatifs pour le temps présent. Bien que critiques face au projet de Paul Ricoeur, mais illustrant ainsi l'orientation de leur collection, ses animateurs ont choisi de l'inaugurer autour de *Temps et Récit* en raison, précisent-ils, de l'ouverture de Ricoeur aux grandes tendances philosophiques contemporaines, de sa tentative d'une synthèse avec la pensée germanophone, la pensée analytique et les sciences humaines, de sa revendication de la rationalité et de l'argumentation qui lui valent une place particulière dans la philosophie française actuelle. Enfin, parce que la réflexion de *Temps et récit* n'a pas reçu l'écho qu'elle aurait mérité.

Ce volume offre sept contributions de philosophes et de théoriciens du récit auxquelles Ricoeur a accepté de répondre, souvent point par point, dans un long texte éclairant, en fin de volume. Ce riche débat est précédé d'un entretien de C. OLIVEIRA avec Ricoeur sur le fondement et le développement de son oeuvre, son rapport à la philosophie analytique, l'éthique et l'herméneutique, et finalement à la pensée religieuse et au christianisme. Sans m'attarder sur cet entretien, je présenterai des éléments majeurs de chacune de ces contributions critiques, dont je ne pourrai cependant pas honorer toute la richesse, avec les répliques de Ricoeur.

Le premier débat, initié par R. BRUBNER, porte sur l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction. Sa contribution, «De la différence entre historiographie et littérature», distingue radicalement la fiction, lieu de liberté poétique, et l'historiographie, liée à la contingence des faits. Ricoeur signale, de son côté, que ce n'est que vers la fin du tome III de *Temps et Récit (TR)*, «après qu'a été poussée aux extrêmes la différence entre les deux modes du raconter, [qu'il se] risque dans cette problématique [de l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction] pour préparer l'accès au thème de l'identité narrative» (p. 187-188). Tout en recevant favorablement la réflexion de Brubner sur l'épistémologie de la contingence, Ricoeur soutient que la situation du hasard dans le domaine «de ce qui peut se passer aussi d'une autre manière» peut amener à saisir le *muthos* comme proposant justement une variante de cet «advenir différemment». Enfin, en vertu de la relation mimétique du *muthos* avec l'action, il suggère d'aller au-delà d'Aristote, évoqué par Brubner, pour passer «de la contingence naturelle à la contingence poétique» (p. 190).

La contribution de C. BRÉMOND sur «Le rôle, l'intrigue et le récit» constitue un cas assez unique : un auteur réagit directement, et négativement, à l'utilisation qu'un autre a faite de son oeuvre, en l'occurrence, *Logique du récit*. Brémond critique donc certaines affirmations de *TR* sur son ouvrage, particulièrement celle voulant qu'il fasse «un pas sur le chemin de la logicisation et la déchronologisation du récit». Si Brémond reconnaît son apport à la logicisation et à la formalisation du récit, il refuse vigoureusement d'être assigné à sa déchronologisation. Au contraire, son modèle permet «de coder, non pas des situations et des rôles figés dans l'instant, mais le devenir même de ces situations et de ces rôles» (p. 58).

Distinguant l'intrigue comme «résultat» (Brémond) et l'intrigue comme «principe» (Ricoeur), Brémond s'en prend à cette dernière qui n'ajouterait rien à sa théorie des rôles : on ne saurait en effet distinguer combinaison des rôles et intrigue, celle-ci étant «tout entière nouée dans le faisceau des relations» entre les caractères du récit (p. 65).

Autre point de désaccord : alors que Ricoeur affirme que pour devenir logique du récit, la logique de l'action doit s'infléchir vers quelque schématisme narratif par lequel seul le faire devient racontable (pp. 61-62), Brémond conteste une position selon laquelle il y aurait plus dans la logique du récit que dans la logique de l'action, ce plus consistant en la mise en intrigue : «la logique de l'action est, selon Ricoeur, condition nécessaire mais non suffisante de la logique du récit ; selon moi, c'est la logique du récit qui est condition nécessaire mais non suffisante de la logique de l'action» (p. 67). Brémond reconnaît cependant avoir erré en intitulant *Logique du récit* «ce qui est en fait, sinon une logique de l'action, du moins une logique du devenir racontable des êtres humains ou anthropomorphisés» (p. 66).

En réponse, donc, Ricoeur reconnaît avoir «sous-estimé les ressources de chronologisation que comporte [...] cette théorie des rôles» (p. 190). Mais il tient à la notion de mise en intrigue, l'intrigue comme opération et l'intrigue comme résultat lui apparaissant «plus complémentaires qu'opposées». Enfin, «si le rôle requiert une activité narratrice pour s'énoncer, la narration, inversement, a besoin de l'univers des rôles pour déployer ses énoncés», termine-t-il en citant Brémond (p. 193).

Dans son essai «Le ver(s) dans le fruit trop mur de la lyrique et du récit», J.-P. BOBILLOT confronte la notion ricoeurienne de «synthèse de l'hétérogène» avec les diverses stratégies de rupture de la modernité littéraire et s'oppose à ce qu'il appelle la tentative de récupération de Ricoeur. Dans la littérature moderne, en effet, la narration n'est pas expression-représentation de l'intelligible, mais production, voire production d'inintelligibilité. Ainsi, la libération moderne de la littérature vise-t-elle à instaurer «une durable *dissonance*» (p. 107) là où Ricoeur voit une nécessité, éminemment classique, de concordance, ce qui «l'empêche de se demander si l'une des fonctions de l'art n'est pas, précisément, de *maintenir la discordance* en dépit de toutes les tentatives de la masquer, ou de la conjurer» (p. 107, n. 3). Ainsi, le but de l'art, notamment de l'art narratif «n'est pas d'approcher ou d'exprimer au mieux un "donné préalable", [...] mais] de nous en arracher, en produisant les conditions [...] propices à l'émergence ou au surgissement de significations *autres*» (p. 107, n. 4). (Signalons le glissement de Bobillot entre production d'inintelligibilité et surgissement de significations autres.)

Après avoir critiqué le présupposé de Ricoeur liant la littérature à la configuration de ce qui dans l'action humaine fait déjà figure, Bobillot en dénonce deux autres «d'ordre métaphysique»: 1) «crainte de l'inintelligible, refus de la dissonance, refus de l'idée de rupture» (p. 105); 2) foi en l'unité du langage et en l'unité du langage et du monde, confiance en ce que tout, *a priori*, serait destiné à l'intelligibilité du langage.

Dans sa réplique, Ricoeur accorde que le modèle aristotélicien du schéma temporel est certes limité. Mais il signale que ses propres «analyses du temps dans la fiction visent à briser le monopole du temps linéaire au profit de modes inédits de temporalisation» (p. 193), comme le fait la littérature moderne. Ricoeur s'interroge ensuite sur le rôle du critique littéraire face aux affirmations théoriques de l'artiste, sur lesquelles se fonde largement la position de Bobillot qui en apparaît naïve. Il interroge ensuite l'équation «dissonance-modernité» (p. 196) par rapport à celle «rationalité-modernité» (qui fonde justement d'autres contributions de ce débat), et sur la relation du lecteur «contemporain» et non «moderne» avec des oeuvres dont certaines sont en dissonance et d'autres en continuité avec un style de traditionnalité.

Signalant l'importance herméneutique du conflit entre continuité et discontinuité soulevé par Bobillot, Ricoeur termine en affirmant que la recherche de concordance n'est pas que souci récupérateur: on ne pourrait plaider pour la dissonance dans tous les domaines. La modernité elle-même n'est-elle pas portée par ce souci de concordance, par exemple dans le domaine juridique, dans l'éthique, dans les fondements de la démocratie, où une demande d'intelligibilité est inexpugnable?

Dans sa contribution, «Herméneutique, lecture savante et sociologie de la lecture», J. LEENHARDT questionne l'usage de la notion d'application dans l'herméneutique littéraire, où il dénonce l'hégémonie du texto-centrisme, et propose de revenir à l'*aisthêsis*. Jauss et Ricoeur ne seraient pas allés assez loin sur cette voie, l'un ayant reflué vers la lecture savante et le second ayant forclos l'expérience de la lecture en tenant au «postulat d'une histoire et d'une humanité *une*» (*sic*, p. 120). Or, «Ricoeur implicitement nous y invite, il faut porter le questionnement radicalement du côté de la lecture et donc des lecteurs eux-mêmes. Non pas de ces professionnels de l'analyse de texte que nous sommes [...], mais du côté de ceux qui profitent de ce que la lecture soit encore [...] "un vice impuni"» (p. 120). Ce qui requiert une sociologie de la lecture sans laquelle on peut «se demander comment leur projet herméneutique pourrait aboutir» (p. 120).

En réponse, Ricoeur affirme avoir depuis longtemps combattu le texto-centrisme, en mettant «l'accent sur l'acte configurant plutôt que sur les structures où cet acte s'objective», en proposant «de compléter l'investigation de ces structures objectivées par une exploration du monde du texte», en faisant de «la question de la conscience intime du temps» son véritable centre de perspective, en situant à l'origine du texte l'action en tant que racontable (p. 200). Il reconnaît par ailleurs que

l'esthétisme de l'*aisthêsis* est effectivement forclus dans *Temps et Récit*. Mais l'*aisthêsis* n'est-elle pas aussi, comme le signale d'ailleurs Leenhardt, « la compréhension ouverte à l'altérité », débouchant à un moment ou l'autre sur des catégories éthiques et politiques ? Quant à une sociologie de la lecture, il en reconnaît la pertinence, d'autant qu'elle pourrait effectivement s'avérer apte à contrer certains effets de forclusion de l'herméneutique.

La contribution de J. GRONDIN, « L'herméneutique positive de Paul Ricoeur. Du temps au récit », s'interroge d'abord sur le « silence relatif autour de l'herméneutique de Ricoeur », silence qu'il attribue aux caractères apologétique et dialogique de cette oeuvre, ainsi qu'à la difficulté d'une « herméneutique de la confiance » s'affrontant à une herméneutique du soupçon et tenant à la différence critique entre sens et vérité, par exemple en intégrant la distanciation méthodique de l'explication. Enfin, *Temps et récit* se confronte aux « théories scientistes » de l'histoire et de la fiction dans son intention de faire de la narrativité un existentiel de la condition humaine et de définir l'univers herméneutique à partir d'un horizon essentiel, le temps et le récit.

L'interlocuteur fondamental, cependant, c'est ici Heidegger, Grondin considérant *Temps et récit* comme réponse à *Être et temps*. Insatisfait de la solution de Heidegger quant à l'être-pour-la-mort, « point culminant de l'analytique heideggerienne de la temporalité » (p. 128), Ricoeur se tourne vers le récit dont la mise en intrigue ouvre le monde à un lecteur dont elle appelle réponse active en même temps qu'elle détermine son auto-compréhension. D'où la notion d'identité narrative qui « tient remarquablement compte de la finitude de l'existence humaine » (p. 132) et du rapport sens-vérité. Enfin, Grondin interpelle Ricoeur sur la vérité du récit, lui reprochant d'avoir trop rapidement écarté l'interprétation du récit comme mensonge et consolation et surtout de ne pas avoir élaboré un concept de vérité narratif ou herméneutique.

Ricoeur ouvre sa réplique en signalant que l'apologétique fait partie intégrante de l'herméneutique et en récusant certaines des propositions de Grondin quant à sa stratégie herméneutique. De même, Heidegger n'est pas le partenaire principal de *Temps et récit*. Les antagonistes y jouent à jeu égal : Augustin et Aristote, Husserl et Kant, Heidegger et les tenants de l'historiographie et de la cosmologie. Heidegger est certes « le dernier vis-à-vis, mais non l'ultime référence », précise-t-il (p. 203). Il accepte toutefois la lecture que fait Grondin de sa confrontation avec la résolution de Heidegger concernant le problème du temps authentique. Il lui sait gré aussi « d'avoir fait de la notion de monde du texte, en tant que transcendance immanente au texte, la pièce maîtresse du dispositif qui rend possible l'articulation de la refiguration sur la configuration [...] et] d'observer qu'au stade final l'entreprise totalisante de Hegel [l]'embarrasse plus que le rapport de la temporalité à la question du sens de l'être chez Heidegger » (p. 203).

Quant à la question de vérité narrative, Ricoeur préfère parler de « réplique poétique » de la narrativité aux apories de la temporalité : « l'effet de refiguration exercé par le récit ne me paraît exercer qu'une fonction *préparatoire* à l'égard d'un type de vérité qui serait à chercher dans la dimension de la *raison pratique* au plan éthique et politique [...] non] dans l'univers narratif comme tel, mais dans la compréhension de soi issue de l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction » (p. 204). Bien qu'on ne parle plus alors de vérité de correspondance ou de vérité de vérification, Ricoeur reconnaît cependant avoir trop vite écarté l'hypothèse du récit-mensonge, dans son souci de « laisser ouvert l'éventail des modalités de refiguration, sur lequel la consolation a elle aussi sa place » (p. 204).

Radicalement critique, l'essai de R. ROCHLITZ, « Proposition de sens et tradition : l'innovation sémantique selon Paul Ricoeur », considère néanmoins *Temps et récit* (qu'il situe lui aussi dans la foulée de *Être et temps*) comme l'un des grands projets philosophiques de ces dernières années et affirme l'originalité de sa confrontation avec les sciences humaines contemporaines.

Son premier regard critique porte sur les rapports entre intelligence narrative et rationalité, sur la limitation du dialogue à la confrontation entre l'interprète et le texte, et sur l'exclusion d'une validité spécifiquement esthétique. Ses critiques visent alors : 1) le privilège que Ricoeur accorde à la réinterprétation et à la projection du sens dans le langage et le récit, au détriment de leurs autres fonctions quotidiennes et pragmatiques ; 2) la traditionnalité de Ricoeur envers la modernité littéraire et philosophique, bien qu'il « s'affronte bien plus intensément et plus systématiquement [que Gadamer] aux sciences humaines les plus récentes » (p. 145) ; 3) les notions de synthèse de l'hétérogène, de concordance discordante et d'intrigue, « trois grandes simplifications [traditionnelles] dominantes dans cette oeuvre » (p. 148) ; 4) l'aspiration de *Temps et récit* à une philosophie synthétique qui n'élucide jamais le rapport à la raison d'une « intelligence narrative » au statut mi-ontologique mi-méthodologique.

Une deuxième série de critiques récuse l'existence d'une « base normative de tout récit dans l'aire culturelle de l'Occident », soit « la figuration par l'intrigue interprétée comme concordance discordante » (p. 154). L'argumentation comporte ici encore quatre temps : 1) il y a différence radicale entre récit historique et texte littéraire ; 2) cette base apparaît insaisissable ; 3) Ricoeur identifie abusivement consensus communicationnel et concordance narrative ; 4) et il ne démontre pas le mode de validité du récit quant à la vérité dont il met finalement la question entre parenthèses. Rochlitz conclut son essai sur la mise en cause du rapport de Ricoeur à la tradition et de son abandon d'une interrogation sur la validité des propositions de sens portées par le récit, la tradition et l'idéologie. Rochlitz y voit un triple refus de la modernité au nom de la tradition : « refus de l'universalisme de la raison et de la morale [...] des tendances "schématiques" d'un art moderne qui défie la compréhension » (p. 160).

La réaction de Ricoeur se fait très vive. D'une part, il trouve instructive la caractérisation de son entreprise que fait Rochlitz dans ses premières pages et il s'en sert pour renforcer sa réponse à Grondin. De même lui est-il gré de placer l'innovation sémantique au centre de son interrogation. Par contre, il met en doute la cohérence d'une étude qui fait du même souffle l'apologie de la subversion propre à la modernité et appelle à une rationalité de type argumentatif que la première devrait en principe subvertir. Mais quand Ricoeur justifie ses distances face à la modernité en disant ne pas y trouver de critère univoque, la subversion y côtoyant la rationalisation, elle-même se scindant en raison instrumentale et en critique de celle-ci, on peut regretter qu'il ne reconnaisse pas en Rochlitz un bon témoin de cette modernité.

Si Ricoeur reconnaît avoir privilégié un régime de langage, il précise qu'il n'a jamais nié que celui-ci fonctionne sous d'autres régimes (qu'il étudie ailleurs). De même reconnaît-il s'adonner à la recherche de structures transhistoriques, mais non a-historiques comme le prétend Rochlitz. Celui-ci n'ayant pas reconnu ce statut transhistorique auquel des expériences « réelles » ou « fictives » sont élevées, la discussion sur tradition et traditionnalité est mal engagée. De plus, Ricoeur nie considérer le style de traditionnalité de la fonction narrative comme « base normative » de tout récit. Il n'aurait jamais dit, non plus, que les traditions méritent plus de confiance que leur examen critique au nom de l'autonomie morale et il n'accepte pas le reproche de fuir la raison (kantienne) et ses exigences de validité. Il répond enfin à l'objection d'une philosophie de synthèse en s'affirmant conscient que son travail côtoie le syncrétisme, mais surtout en rappelant son souci de construire avec toujours plus de soin les médiations qu'implique sa méthode philosophique.

Ricoeur se reconnaît mieux dans la critique de Rochlitz quant à l'exigence d'universalité qui s'attache à l'éthique de la compréhension. Il admet d'abord que la narrativité ne contient pas la réponse à cette exigence. De fait, le lieu, sinon de cette réponse, du moins de l'interrogation, réside au point d'articulation entre narrativité et éthique. Ainsi, les présuppositions du discours et de la communication, dont Rochlitz signale avec justesse qu'elles ne sont pas travaillées dans *Temps et*

récit, «n'appartiennent pas à une théorie de la narrativité en tant que telle, mais à sa capacité d'articulation avec une théorie éthique qui fait l'objet de mes présentes recherches», conclut Ricoeur en signalant à Rochlitz «que le projet de subversion totale de la littérature s'accorde mal avec cette rationalité consensuelle que réclame son éthique (habermassienne) de la communication» (p. 209).

La contribution de C. BOUCHINDHOMME, «Limites et présupposés de l'herméneutique de Paul Ricoeur», vise à élucider le peu d'influence de la pensée de Ricoeur qui occupe pourtant une place unique dans la philosophie française. La première partie esquisse le parcours de l'herméneutique et présente trois figures marquantes de l'herméneutique philosophique. L'herméneutique de Schleiermacher présuppose une philosophie moderne du langage ainsi qu'une théorie consensuelle et réflexive de la vérité. Au contraire, «le choix philosophique de Heidegger est ouvertement un contre-pied de la modernité» (p. 172), et la dimension compréhensive du langage y est sacrifiée à l'ontologie fondamentale où «comprendre et interpréter procèdent moins de la communication [...] que d'une initiation à l'être» (p. 173). De son côté, l'herméneutique de Gadamer, «elle aussi une herméneutique ontologique», repose cependant «sur une philosophie du langage très éloignée de celle de Heidegger, car si le langage est fondamentalement rapport de l'homme à l'être, il est en même temps rapport de l'homme à l'homme dans le rapport humain à l'être, au point que, chez Gadamer, le rapport de l'homme à l'être devient un principe *social* [...]. C'est par le jeu de la vérité consensuelle (dialogique) que l'être se dévoile dans sa vérité» (p. 174).

La seconde partie de la contribution de Bouchindhomme porte sur ce qu'il appelle l'incécision de Ricoeur face à ces choix fondamentaux. Ricoeur est «passé de l'espoir d'une herméneutique compréhensive à une herméneutique ontologique», non pas positive comme celle de Gadamer, mais «négative en ce sens qu'elle n'est pas optée, mais subséquente à la condition humaine» (p. 177). «Comme *Être et temps*, *Temps et récit* est une méditation sur la condition humaine où l'homme est renvoyé à son seul être-au-monde, *Dasein* avant d'être *Mitsein*», affirme un peu abusivement Bouchindhomme (pp. 177-178), et le langage n'y est pas compris avant tout «comme l'élément dans lequel l'humanité intersubjectivement se constitue» (p. 178). À la différence de Heidegger, cependant, Ricoeur «revendique à la fois la métaphysique et la philosophie dans toutes ses exigences, et surtout rationnelles» (p. 178). Paradoxe, donc: «ou il suit Heidegger et il est contraint de postuler comme lui que l'être est source de sens et de vérité mais que l'un et l'autre ne sont accessibles au moyen du *logos* qu'à la condition d'en outrepasser la logicité, ou, dans la mesure où il est dans la modernité, il en admet les conditions et accepte comme Schleiermacher — et dans une large mesure comme Gadamer — que sens et vérité reviennent à l'homme, à travers la communauté des êtres parlants pour Schleiermacher, à travers la tradition culturelle pour Gadamer. Or Ricoeur ne suit aucune de ces voies» (p. 178), refusant aussi bien la prétention du sujet constituant à maîtriser le sens, que l'obscurantisme du langage et de la pensée.

D'où la conclusion: «Il faut donc, bien que l'homme ne soit pas le maître du sens, que l'instance transcendante qui en est la source ne lui soit pas étrangère — aliénée» (p. 179). Bien que Ricoeur n'identifie pas cette instance, celle-ci apparaît comme «le Dieu de la Bible, lui-même *Logos*» (p. 179). S'éclaire alors le paradoxe et la pensée de Ricoeur trouve sa cohérence, mais sur une présupposition que Bouchindhomme qualifie d'esquive philosophiquement insatisfaisante, d'autant que «Ricoeur n'énonce pas les présupposés qui lui permettent de revendiquer cette cohérence» (p. 179). D'où, finalement, l'insignifiance de la pensée de Ricoeur dans son dialogue avec les sciences humaines et sociales.

Cette riche contribution permet à Ricoeur de tirer au clair quelques présuppositions fondamentales. Il signale d'abord que l'herméneutique n'est pas son objet direct, mais un long détour sur le chemin d'une anthropologie philosophique «où la question de l'être se réduit à celle du mode d'être de cet être capable de se désigner comme sujet parlant, comme agent et patient de l'action, comme sujet

moral et politique, porteur de responsabilité et de citoyenneté» (p. 211 ; on aura reconnu le parcours de *Soi-même comme un autre*).

Quant au non-dit de ses présupposés philosophiques, Ricoeur précise : 1) que la foi dans le Dieu de la Bible n'appartient pas à ces présupposés ; 2) qu'il n'a jamais tu ces présupposés sur le langage toujours au sujet de quelque chose, «à quoi se borne l'hypothèse "ontologique" de ma théorie du langage» (p. 211), et sur la recherche de concordance comme «une structure de la compréhension de soi» (p. 212) ; 3) il n'a pas tu non plus «la manière dont s'entrecroise [*sic*] la foi dans le Dieu de la Bible et l'anthropologie philosophique» (p. 212), bien qu'il entende argumenter et convaincre au plan des présupposés déclarés de son anthropologie et non pas au plan de la foi. Enfin, conclut-il non sans ironie : «Je suis triste d'entendre que le *logos* de la Croix expose ceux qui le professent au *non-dialogue*. Les penseurs de la modernité ne peuvent-ils entendre que leur propre discours, au reste non-consensuel?» (p. 212).

On le voit, le débat que cet ouvrage propose au lecteur est vif, polémique même (d'où le nom de la collection ?), touchant ici des éléments particuliers de *Temps et récit*, là ses fondements et ses présupposés, très souvent son rapport à la modernité. C'est le mérite de ce volume de nous confronter de façon provocante et éclairante à des éléments qui font effectivement difficulté dans l'oeuvre de Ricoeur, à des questions majeures — telle celle de la vérité — que cette oeuvre tente d'aborder de façon nouvelle. Les contributions de ses interlocuteurs ont aussi l'effet de resituer Ricoeur quant aux champs philosophique, herméneutique et esthétique, et de nous amener à une relecture plus critique des quelques mille pages de *Temps et récit*. On doit savoir gré à Rochlitz et Bouchindhomme d'avoir suscité et publié un tel débat.

Jean-Guy Nadeau
Université de Montréal

Jean-Marie LEVASSEUR, André TURMEL, **L'évaluation pastorale au Québec. Les pratiques évaluatives en usage dans les paroisses catholiques du Québec**. Trois-Rivières, Pastor, 1992, 264 pages.

«Aucune recherche n'a été menée sur ce qui se fait comme évaluation pastorale en milieu paroissial au Canada» (p. 9). Voilà donc un champ de recherche nouveau et à peine exploré. Cela seulement justifierait amplement l'ouverture d'une enquête dans le domaine. C'est donc avec curiosité que nous avons reçu et lu cet ouvrage, d'une série de trois, qui présente le résultat d'une recherche menée par deux professeurs du Département de théologie de l'UQTR entre 1989 et 1992.

Ce premier tome présente essentiellement le résultat de leur enquête : le questionnaire de l'enquête (I), le déroulement de l'enquête (II) et une partie plus substantielle — les trois quarts de l'ouvrage — expose les résultats obtenus et leur analyse factuelle (III). Il faut donc s'attendre à lire un rapport d'enquête et, à cet égard, l'ouvrage est fidèle au genre. Certains lecteurs, moins familiers avec une telle approche, s'en trouveront peut-être rebutés.

L'enquête s'intéresse avant tout à dresser un portrait des pratiques d'évaluation des projets pastoraux mis en oeuvre dans les paroisses du Québec : leur fréquence (régulière ou occasionnelle), leurs formes (formelle ou informelle), leurs lieux, leur rythme, leurs sujets (qui sont les évaluateurs) et leurs objets (organisationnel ou théologique). Tout au long de leur démarche, les enquêteurs s'intéressent de savoir si les pratiques évaluatives sont modifiées par des facteurs personnels (l'âge des pasteurs, leur type de formation, le moment de leur formation, leur participation à une forme de formation permanente) ou organisationnels (la taille des paroisses, le niveau de scolarité des paroiss-