

Book Review

Daniel Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris : Hermann, 2021)

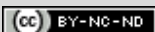
Yasuhiko Sugimura

Université de Kyoto

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 2 (2022), pp. 99-102

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.617

<http://ricœur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Book Review

Daniel Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris : Hermann, 2021)

Yasuhiko Sugimura

Université de Kyoto

Ce dernier ouvrage de Daniel Frey est le fruit monumental des travaux importants qu'il a consacrés depuis longtemps à la pensée de Paul Ricœur, et qui reposent sur une lecture exhaustive de ses œuvres (y compris les textes mineurs et manuscrits conservés au Fonds Ricœur dont il préside actuellement le Conseil scientifique); lecture qui est en même temps une sorte d'*Auseinandersetzung* avec ce grand philosophe du XX^e siècle. C'est un travail attendu dans le cercle des études ricœuriennes, dans la mesure où, auteur de *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* (2008) et éditeur d'*Écrits et conférences 2* (2010) et 5 (2021), Daniel Frey est incontestablement l'un des meilleurs connaisseurs de l'univers ricœurien et de ses multiples facettes. Cet ouvrage attire d'autant plus d'attention des lecteurs assidus de Ricœur qu'il aborde frontalement la problématique autour de laquelle la complexité et la tension qui dominent toute son œuvre se manifestent le plus explicitement : *La religion dans la philosophie de Paul Ricœur*.

Comme on le sait bien, les travaux de Ricœur ne se limitent pas au domaine philosophique, auquel il s'est énormément consacré en traversant les principaux courants de pensée du XX^e siècle, mais ils concernent aussi l'herméneutique biblique et d'autres questions dites *religieuses*. En se référant à ce qu'il déclare dans ses dernières années, en particulier dans *Soi-même comme un autre* (1900) et dans *La Critique et la conviction* (1995), les lecteurs habituels de Ricœur ont coutume de souligner son souci constant de distinguer le discours philosophique et le discours religieux, plus précisément l'argumentation philosophique et ses convictions religieuses. Cependant, une lecture plus attentive nous montre que la démarcation entre ces deux dimensions est moins tranchante et plus nuancée qu'il n'y paraît. Malgré l'insistance réitérée sur le caractère « agnostique » de ses réflexions philosophiques dans *Soi-même comme un autre*, la religion, ou le religieux au moins, ne cesse d'habiter d'une manière ou d'une autre la philosophie de Paul Ricœur, ce qui témoigne de l'ambiguïté foncière de sa pensée.

Afin d'éviter l'illusion rétrospective qui nous pousse à interpréter tout le corpus de Ricœur à la lumière de cet agnosticisme philosophique tardivement formulé, Daniel Frey effectue une relecture rigoureusement *diachronique* des travaux de Ricœur, en s'attardant en particulier sur ceux qui relèvent de la première moitié de son itinéraire. L'introduction intitulée « Ricœur, un philosophe au-devant de la religion (1936-1955) » et la première partie portant sur la « Philosophie de la volonté et religion (1950-1968) » sont entièrement consacrées à cette tâche que l'auteur aborde avec une habileté remarquable. Cette approche chronologique commence par constater que les réflexions du jeune Ricœur ont été fortement orientées par « ses convictions religieuses natives » (p. 42) et la quête d'une sorte de philosophie chrétienne, et que l'éloignement à l'égard de cette provenance ne s'est réalisé que de manière progressive. En examinant par exemple le manuscrit intitulé « Thèse sur la volonté » et rédigé aux alentours de 1942, l'auteur mesure attentivement le déplacement d'accent entre le projet initial de sa thèse de doctorat et ce que sera la forme achevée du *Volontaire et l'involontaire* (1950). Alors qu'en 1942, « c'est bien la dimension religieuse,

chrétienne, qui domine » (p. 43) – Ricœur considérant alors que la volonté qui est passée par « la mort du Soi » est une volonté « inspirée nourrie conduite par Dieu¹ » (*sic*) –, la version définitive de 1950 montre que « “Dieu” a cédé la place au concept plus neutre de “transcendance” » (p. 44). En outre, cette figure de la Transcendance et la question de la faute qui doit y conduire sont mises entre parenthèses dans la thèse achevée, qui se borne délibérément à l’« eidétique de la volonté ». Nous savons bien que l’« empirique de la volonté » qui aurait dû aborder la question de la faute s’est transformée en herméneutique des symboles, et que la « poétique de la volonté » qui aurait dû s’appliquer frontalement à la Transcendance à laquelle conduit une « seconde révolution copernicienne » du sujet a été en réalité reportée et finalement abandonnée en chemin. Cette évolution de la *Philosophie de la volonté* du premier Ricœur correspond à « une laïcisation progressive de sa pensée » en général. Et c’est là l’une des thèses principales de cet ouvrage que Daniel Frey tient à vérifier dans la première partie à travers la lecture approfondie des « premières monographies » du philosophe, à savoir *Le Volontaire et l’involontaire, L’Homme faillible* (1960), *La Symbolique du mal* (1960) et *L’Essai sur Freud* (1965).

Cette procédure de laïcisation chez Ricœur n’est pas, cela dit, simplement linéaire. Il est intéressant de noter que, dès l’Introduction, l’auteur complique cette thèse de la laïcisation progressive de l’œuvre ricœurienne en insistant sur le caractère foncièrement double de la conception ricœurienne de laïcité. Dans le sillage de François Dosse, il mobilise « la distinction entre une laïcité d’abstention et une laïcité de confrontation » (p. 33) en s’appuyant sur des textes dits confessionnels rédigés par le philosophe depuis les années 1940. Dans ces écrits traitant du rapport entre la foi et l’éducation, Ricœur assume sans réserve la laïcité d’« abstention » à l’égard de tout fondement religieux de l’éducation, mais, en même temps, il plaide en faveur d’une « laïcité positive de confrontation² » par laquelle on s’engage dans les diverses discussions de l’espace public en s’inspirant des ressources enfouies dans ces traditions *religieuses*. Pour dégager ce caractère *double* de la laïcité chez le premier Ricœur, l’auteur se sert avec efficacité de différents textes recueillis dans *Histoire et vérité* (1955). Grâce à toutes ces analyses, il parvient à expliciter combien est complexe et compliquée la genèse de la pensée ricœurienne et cela, en dépit du fait qu’elle aboutisse à la distinction apparemment tranchante entre l’argumentation philosophique et la conviction religieuse. La laïcisation progressive qui a orienté toute l’évolution de la philosophie de Ricœur n’est jamais dissociable de cette ambiguïté fondamentale de sa conception de la laïcité. Cette interprétation soigneusement élaborée par Daniel Frey deviendra un point de repère essentiel pour tous les lecteurs de Ricœur qui s’intéressent à cette problématique.

Intitulé « La religion pour penser : philosophie de la religion et herméneutique biblique (1969-2002) », la seconde partie de cet ouvrage aborde la seconde moitié de l’itinéraire ricœurien en adoptant une approche qui n’est plus strictement diachronique, mais qui correspond plutôt à une « méthode de commentaire, thématique et transversale » (p. 69), en bref une lecture plus structurelle. Cette approche s’applique aux différents genres de textes qui concernent toujours la thématique de « la religion dans la philosophie » – approximations philosophiques de la religion développées dans *Le Conflit des interprétations* (1969) et *Lectures 3* (1994), essais d’herméneutique

¹ « Thèse sur la volonté », classée au Fonds Ricœur sous le cote 13-VI, avec description « Texte de présentation de la thèse pour l’obtention d’une bourse ».

² Paul Ricœur, « Le protestantisme et la question scolaire », *Foi Éducation*, 24 (1954), 56.

biblique questionnant l'onto-théologie à l'époque de *La Métaphore vive* (1975), et enfin méditations d'« un chrétien d'expression philosophique » exprimées dans *Vivant jusqu'à la mort* (2007), manuscrit de Ricœur publié à titre posthume. L'examen de chaque genre de texte auquel procède ici l'auteur est méticuleux et représente par sa haute qualité une contribution considérable aux études ricœuriennes spécialisées. Nous nous abstenons de retracer toute la richesse de ses analyses, ce qui demanderait trop de pages. Ce qui nous impressionne le plus, dans cette seconde partie, c'est la cohérence puissante de l'interprétation critique que l'auteur oppose à l'idée d'une « laïcisation progressive » de la pensée de Ricœur. Le point central de cette critique porte sur le statut de la « vérité » religieuse, c'est-à-dire, pour être plus précis, sur la spécificité et l'autorité de la foi chrétienne.

Dans la « Préface à Bultmann » (texte publié dans *Le Conflit des interprétations*) par exemple, tout en appréciant avec rigueur la démarche de la démythologisation bultmannienne, Ricœur met en relief « l'impensé » de la pensée de Bultmann. Si l'herméneutique bultmannienne pousse la démythologisation jusqu'au bout, c'est pour nous conduire au noyau de l'événement christique, événement qui est celui de la rencontre entre l'« appel » de la part de Dieu et la « décision de foi » de la part de l'homme. Ricœur reproche au théologien protestant de n'avoir pas développé une « réflexion sur le langage en général³ » ; selon lui, c'est cette lacune qui conduit sa théologie au fidéisme étroit appuyé sur la « relation “personnaliste” du type Je-Tu⁴ ». C'est précisément en ce point que Daniel Frey trouve avec perspicacité ce qui distingue la pensée herméneutique de Ricœur de la théologie herméneutique de Bultmann. Le développement de l'herméneutique ricœurienne s'accompagne toujours de l'élaboration d'une « réflexion sur le langage en général » qui aboutit à l'ontologie spécifique du langage poétique. Celle-ci se résume dans la puissance de la Parole – logos unique – qui se confond avec la « chose du texte » capable de se déployer comme un monde possible qui révèle aux lecteurs leurs possibilités d'être les plus profondes qu'ils sont invités à se réapproprier. D'après l'auteur, cette ontologie du langage qui oriente l'herméneutique philosophique de Ricœur s'applique sans changement fondamental à son herméneutique biblique. Il en résulte que la conception proprement biblique du « Royaume de Dieu » comme avènement d'un « monde nouveau » risque d'être réduite à la catégorie toute profane de « monde du texte » (p. 340). C'est ce que l'auteur résume de la façon suivante : « L'événement christique de l'herméneutique chrétienne, remis en avant par la démythologisation bultmannienne, cède la place chez Ricœur à l'événement du sens. La volonté de parer tout risque de fidéisme le conduit, étrangement, à une forme de fuite en avant destinée à vérifier inlassablement sa foi laïcisée en la parole. Pour lui, il n'y a au fond qu'une Parole, celle qu'il me faut écouter parce qu'elle me dépossède de moi-même. » (p. 441).

En bref, ce « monisme de la parole » caractéristique de l'herméneutique ricœurienne a pour effet de neutraliser la *croissance* en la *vérité* propre de la parole biblique ; celle-ci est « muée en une foi plus vague, mais non moins forte, dans le pouvoir révélateur de la parole » (p. 439). En remplaçant la Parole de Dieu, la poétique du langage en général neutralise le Royaume de Dieu qu'elle refigure comme une variante de monde du texte que les lecteurs, quelle que soit leur foi religieuse, sont invités à habiter pour se comprendre mieux eux-mêmes. La vérité transcendante,

³ Paul Ricœur, « Préface à Bultmann », *Le Conflit des interprétations* (Paris : Seuil, 1969), 387.

⁴ Ricœur, « Préface à Bultmann », 388.

fondement de la foi religieuse, est alors remplacée par la « vérité métaphorique » qui ne fait que nous entraîner dans le processus interminable de sa « vérification ». C'est là le noyau de la puissante critique que Daniel Frey adresse aux résultats du parcours ricœurien de laïcisation progressive. Il s'agit, dit-il, d'« une forme de *paradoxe* dans la laïcisation des convictions ricœuriennes issues de la Bible », car « conçue à l'origine pour ouvrir le philosophique sur le religieux, ladite laïcisation a fini par conduire Ricœur à perdre de vue l'origine religieuse du motif du pouvoir révélant de la parole » (p. 439). Certes, l'auteur lui-même a montré dans la première partie que la conception ricœurienne de la laïcité n'est pas seulement déterminée par la « laïcité d'abstention », mais qu'elle implique aussi la « laïcité de confrontation » qui ne disparaît pas, même dans la seconde moitié de l'itinéraire du philosophe, comme en témoignent les exemples qu'il collecte attentivement. Toutefois, les passages qui semblent concerner ce versant de la laïcité demeurent, aux yeux de Frey, « assez énigmatiques » car ils se trouvent dans l'impossibilité de contrebalancer la laïcisation qui s'oriente vers l'abstention.

Cette critique que développe Daniel Frey à travers tout l'argumentaire de cet ouvrage nous impressionne par sa cohérence délibérément soutenue. Elle exprime subtilement une possible réticence que les bons lecteurs religieux et théologiques des œuvres de Ricœur peuvent concevoir par rapport à la manière dont la « philosophie dans la religion » y est abordée. Tout en admettant ce point, nous nous demandons si cette critique ne réduit pas excessivement la pensée de Ricœur à une sorte d'immanentisme textuel dans lequel toute la référence extralinguistique à la vérité et à la réalité finit par être « mise entre parenthèses ». Il nous semble en effet que l'auteur sous-estime, probablement à dessein, les efforts avec lesquels la philosophie herméneutique de Ricœur a essayé de refigurer la question de la référence, question irréductible à celle du sens, à travers toute son évolution. La critique adressée au réalisme naïf y est tranchante, certes, mais cela ne veut pas dire que la « vérité herméneutique » conçue par le philosophe néglige la référence *extralinguistique* à la réalité. Ricœur n'abandonne jamais ni la question de la vérité ni celle de la réalité. Il cherche seulement à les reformuler de manière plus appropriée par rapport à la complexité foncière de ces questions mêmes. Nous comprenons assez bien qu'en adressant une critique frontale à la vérité herméneutique ricœurienne, l'auteur discerne derrière elle l'idée d'une « vérité de dévoilement » de type heideggérien. À ses yeux, c'est, semble-t-il, ce type de vérité qui risque de neutraliser la transcendance proprement religieuse de la vérité. Nous nous demandons pourtant si, pour riposter à ce risque, il serait efficace d'en revenir simplement à une vérité transcendante et extérieure à nous-mêmes. Les hommes religieux qui vivent dans le monde d'aujourd'hui sont-ils vraiment satisfaits de cette solution ? Nous regrettons que l'auteur n'ait pas appliqué ses analyses minutieuses aux dernières réflexions de Ricœur sur les idées d'attestation et de témoignage. Car il nous semble que ces idées qu'il développe dans le contexte d'un « débat avec Heidegger » montrent bien que la « vérité de témoignage » qu'il a essayé ainsi de concevoir se différencie, de manière subtile mais essentielle, de la simple vérité de dévoilement. Cet excellent ouvrage de Daniel Frey a le grand mérite de nous apporter tous les matériaux pour la relecture plus attentive des textes de Ricœur sur la religion. Et en même temps, il nous renvoie à la question la plus fondamentale, tant dans la philosophie que dans la religion : qu'est-ce que la vérité ?