

Book Review. Une note de lecture du cinquième volume des *Écrits et conférences* de Ricœur

Pour un dialogue apaisé entre philosophie et religion

Paul Ricœur, *La religion pour penser. Écrits et conférences 5*, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par Daniel Frey (Paris : Éditions du Seuil, 2021), 440 p.

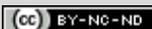
David-le-Duc Tiaha

Fonds Ricœur, EHESS (Paris) & Lycée-UFA Maurice Rondeau (Bussy-Saint-Georges)

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 1 (2022), pp. 168-183

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.591

<http://ricoeur.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. Une note de lecture du cinquième volume des *Écrits et conférences* de Ricœur¹

Pour un dialogue apaisé entre philosophie et religion

Paul Ricœur, *La religion pour penser. Écrits et conférences 5*, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par Daniel Frey (Paris : Éditions du Seuil, 2021), 440 p.

David-le-Duc Tiaha

Fonds Ricœur, EHESS (Paris) & Lycée-UFA Maurice Rondeau (Bussy-Saint-Georges)

Le cinquième volume des *Écrits et conférences* est constitué de douze textes publiés du vivant de Ricœur, mais dispersés dans diverses publications couvrant la période allant de 1953 jusqu'en 2003. Ils ont tous trait à la religion, comme l'indique le titre du recueil, « La religion pour penser ». Les titres donnés aux cinq parties organisent le classement à la fois *thématique* et *methodologique* des textes : ils sont une initiative éditoriale de Daniel Frey, au demeurant fidèle aux idées directrices de ces textes. Chacun de ces textes, à sa parution, a appelé en son temps une lecture circonscrite, les renvois de l'un à l'autre étaient possibles, mais ils n'empêchaient pas une forme de dispersion, que tente de conjurer la présentation chronologique et thématique de l'éditeur. Il est frappant et même étonnant de voir comment, de leur rassemblement et de leur répartition organisés par Frey, il se dégage une nouvelle interprétation possible de ces textes qui sont implicitement traversés par une question directrice : quel possible dialogue entre philosophie et religion peut-on rationnellement envisager tout en maintenant l'identité de chacune d'elles, sans subordonner l'une à l'autre, dans leur approche respective du rapport de la liberté et de la Transcendance ?

En parcourant l'ensemble de ces textes, il me semble que la réflexion développée par Ricœur sur une cinquantaine d'années est un plaidoyer en faveur d'un dialogue apaisé entre la philosophie et la religion. Ce plaidoyer survient après un parcours existentiel de jeunesse marqué par ce que Ricœur appelle lui-même un *conflit intime* entre sa foi protestante et son doute intellectuel rattaché à la ligne *critique* de la philosophie². Ma lecture suit fidèlement les différentes étapes de ce dialogue et, en même temps, le questionne.

La première partie de l'ouvrage s'ouvre par l'explicitation du nœud du conflit des interprétations entre philosophie et religion que Ricœur énonce dans la dialectique de la finitude et de la culpabilité. La deuxième partie est une reconfiguration de l'imaginaire spirituel de la foi à partir de la traversée des herméneutiques du soupçon comme la psychanalyse et la sociologie de la sécularisation. La troisième partie met en exergue l'articulation de la phénoménologie et de

¹ Que Daniel Frey soit remercié pour sa relecture de cette note !

² Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris : Esprit, 1995), 14.

l'herméneutique qui est au cœur du dialogue entre philosophie et religion. La quatrième partie clarifie non seulement la dimension existentielle de l'humain où la philosophie et la religion se rencontrent, mais aussi l'origine de l'ambiguïté du rapport de la religion à l'intolérance et à la violence. Dans la cinquième et dernière partie, Ricœur propose une réflexion sur la surabondance de la dimension éthique du don.

Le nœud du conflit des interprétations entre la philosophie et la religion : finitude et culpabilité

La question du dialogue entre philosophie et religion constitue le nerf directeur de la première partie intitulée « La culpabilité, lieu de croisement de la philosophie et de la religion », regroupant deux articles de la période allant de 1953 à 1957. Ricœur apporte une clarification *lumineuse* à cette question qui tranche, non seulement avec la confusion désastreuse entre les notions de finitude et de culpabilité³, mais aussi avec l'histoire du conflit de la subordination réciproque de la philosophie et de la religion depuis Thomas d'Aquin jusqu'à Karl Jaspers. On peut voir, dans sa lecture, à la fois une critique soutenue et une approbation du rapport de la philosophie et de la religion chez Jaspers. Elles apportent une explication de son propre renoncement à écrire une poétique de la Transcendance annoncée dans *Le volontaire et l'involontaire* (1950) et de sa préférence pour une herméneutique de la religion.

Une présentation du rapport de la philosophie et de la religion chez Jaspers, faite par Ricœur, porte sur le chemin d'une transcendance sans religion comme troisième voie entre la foi religieuse et l'athéisme que Ricœur qualifie d'« athéisme incomplet, issu d'un compromis instable entre Kierkegaard et Nietzsche » (79). Cette critique très tranchante pointe les contradictions et les paradoxes non résolus d'une liberté foncièrement incompatible avec la *mystique*, *l'autorité/catholicité* et la *prière* qui constituent l'essence même de la religion. Celles-ci, articulées au culte, confèrent à la Transcendance une présence *réelle* et une objectivité *codifiée* : Révélation, Parole de Dieu et Église. Il y a, cependant, une appropriation paradoxale de la religion par la philosophie à partir de ce qu'elle a nié. D'abord, elle transforme *l'autorité* en tradition qui est à la liberté ce que la mémoire est au présent. Ensuite, elle fait de la « foi philosophique » l'analogue de la *mystique*. Enfin, elle ramène la *prière* à une contemplation existentielle.

Ricœur souligne que, chez Jaspers, le rapport de l'existence à la Transcendance est *originaire* et ne saurait de ce fait requérir des médiations objectivées de la religion. La liberté est paradoxalement ce lien originaire parce qu'elle est à la fois *surgissement originaire* et *don* de l'être caché de la Transcendance. Ainsi la liberté devient le chemin existentiel permettant de faire

³ Je me permets de renvoyer à mon article à paraître prochainement : « Finitude et promesse au cœur de l'inflexion d'une phénoménologie de la donation vers une herméneutique du discours. Venant de Ricœur et de Marion ». La confusion entre finitude et culpabilité est déjà déplorée par Ricœur lui-même à son époque. On la retrouve encore aujourd'hui dans l'exégèse contemporaine de son œuvre justifiant la percée herméneutique de sa phénoménologie dans le tome 2 de la *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité* (1960).

L'exégèse de la dimension proprement *métaphysique de la réalité de l'être caché* de la Transcendance. Celle-ci est rencontrée en ce monde articulant l'apparence et la transcendance dans la transparence que Jaspers appelle « Transcendance immanente ». Ricœur fait remarquer que l'Incarnation, la Passion et la Résurrection – les thèmes centraux de la théologie chrétienne – y sont sécularisées comme une « vaste symbolique de la réalité » (51) à laquelle s'ajoute l'art, les mythes, les religions et les systèmes métaphysiques comme autant de « traces » de Dieu. L'exégèse de l'être caché de la Transcendance s'accompagne du *souci d'être soi* advenant à la liberté, c'est à cette condition que le *moi-même* devient un *existant* se portant vers l'*englobant* par toute sa pensée. Jaspers inaugure, selon la remarque de Ricœur, une « gnose philosophique moderne » qui subordonne la religion à la philosophie.

Il est important de préciser l'enjeu de la critique soutenue de la subordination de la religion à la philosophie. En effet, sa visée est précisément de redéfinir la relation entre la religion et la philosophie par une limitation respective des prétentions de chacune d'elles et de leur assigner une identité propre dans un dialogue authentique sans subordination de l'une à l'autre.

La question dernière de la philosophie est celle de la réalité absolue, c'est-à-dire la question de l'être en tant qu'être et de l'apparaître de l'être. Ce que Ricœur appelle la « culpabilité de la philosophie » vis-à-vis de la religion consiste à lui demander de répondre à cette question dernière. De fait, c'est transposer en elle une problématique proprement philosophique là où l'intention première de la prédication religieuse est de rendre *libre* la liberté par rapport à la servitude de sa prétention d'une autopoosition de toute décision existentielle. Cette culpabilité de la philosophie a aussi sa réciproque dans une « culpabilité de la théologie ».

La culpabilité de la théologie vis-à-vis de la philosophie consiste à projeter la Révélation dans un rapport dialectique de l'être et de l'apparaître. Elle consiste ainsi à prolonger la prédication dans le champ d'une activité culturelle qui fixe son contenu dogmatique à l'aide des concepts philosophiques de réalité, d'existence, d'essence et d'être à l'œuvre dans les théologies de la période alexandrine et de la période médiévale. Par conséquent, l'Incarnation est projetée dans la problématique de la réalité absolue tandis que la Révélation se fait reconnaître comme un apparaître limité, fixé et autoritaire.

Bien que distinguant la faute morale située dans l'acte et la faute métaphysique dans la constitution ontologique, cette transposition de la philosophie dans l'ordre du religieux, chez Jaspers, conduit à la confusion de la culpabilité et de la finitude. En effet, la faute est la limitation de l'existence assumée par la liberté. Or, le christianisme distingue la finitude comme une notion ontologique de la culpabilité qui est une notion éthique : « la finitude est un état, la culpabilité un événement » (69). Cette confusion fait de l'échec une nécessité de la liberté parce que la faute inévitable enferme l'*existant* dans un désespoir contre lequel il ne peut rien faire, d'autant que c'est la fatalité même de la liberté.

En revanche, la prédication religieuse dans son intention première libère de la faute *comme malheur d'exister* chez Jaspers et ouvre la perspective d'un pardon et d'une rédemption possible. Ricœur évoque une autre perspective de la liberté comme adhésion, réponse à un appel, un consentement. L'*autorité* originelle de l'Écriture et de l'Église est dans son essence *témoignage sans contrainte* à l'égard d'une vérité dont l'autorité n'est pas à confondre avec celle d'un groupe d'hommes. Ainsi la finitude et la culpabilité constituent à la fois le point de rapprochement et de différenciation entre la religion et la philosophie.

Dans le texte de 1953 intitulé « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », une affirmation de Ricœur retient l'attention lorsqu'il considère que, même dans la philosophie de *Être et temps* de Martin Heidegger, il y a une *dissimulation* des structures de la finitude – le corps, le choix, la communication, la perception et la temporalité – sous le mode inauthentique de la déchéance du *Dasein*. Cette dissimulation atteste, malgré elle, que « le problème de la culpabilité accompagne comme son ombre celui de la finitude et que la vérité sur la finitude est inséparable de la vérité sur la culpabilité » (85). Il n'est pas à exclure de penser que *Finitude et culpabilité* de 1960 soit une clarification de cette dissimulation dans *Être et temps*, avec la même ambition d'une ontologie fondamentale⁴. Celle-ci va nourrir, plus tard, le débat de la « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique » (1965) que Jean Greisch appelle la « percée herméneutique » de la phénoménologie de Ricœur.

On ne peut que s'étonner – néanmoins si l'on est non-Occidental⁵ – de la relation dialectique que Ricœur instaure entre finitude et culpabilité comme deux manières radicales différentes de *manquer d'être* alors qu'il affirme qu'elles sont bien distinctes et ne sauraient être confondues. La finitude instaure en moi une limite comme séparation entre moi et l'autre, entre moi et le tout, entre moi et Dieu, entre moi et moi-même. Elle fait écho au *Cogito brisé* du *Volontaire et de l'involontaire*. Elle n'est pas constituée par la culpabilité, mais celle-ci l'altère, la brouille et l'aliène. C'est pourquoi leur distinction si importante peut être masquée par la misère, la détresse et la faiblesse. Cependant, cette ambiguïté demeure, elle a sa racine dans les deux foyers de la conscience mythique de la civilisation occidentale. D'un côté pour l'hébraïque, la culpabilité est un événement qui fait irruption dans la finitude et, de l'autre pour la grecque, la culpabilité est écrasée sous la finitude. Sous réserve de vérification ultérieure, il me semble que cette ambivalence est propre à ce que Ricœur appelle « notre conscience d'Occidental » (88 et 118).

Cette ambivalence entre finitude et culpabilité n'est pas universelle car dans une certaine conscience mythique négro-africaine la finitude est une limite définie à l'intérieur de la relation de cohabitation d'extrême proximité de la Transcendance avec l'homme. Tant que cette limite est acceptée par l'homme, il ne connaît ni la liberté ni la culpabilité là où pour la conscience mythique hébraïque la prise de conscience de la liberté se réalise devant l'interdit comme limite. Confronté chaque fois à cette limite dans le cadre de ses activités quotidiennes, pour s'accomplir avec plus de liberté, l'homme demanda que la frontière de cette limite soit, de plus en plus, repoussée au-delà d'elle-même par l'élargissement de son champ d'activités. Cet élargissement avait pour contrepartie l'éloignement de la Transcendance jusqu'à ce que l'homme exige la séparation avec la Transcendance, son co-habitant du monde. La liberté comme refus de la finitude se confronta ainsi à l'événement de la faute après leur séparation⁶.

⁴ Paul Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire* (1950) (Paris : Aubier, 1988), 28, n. 1.

⁵ Léon Matangila Musadila, *La catégorie de la faute chez les Mbala (Bantous). Paul Ricœur en question* (Paris : L'Harmattan, 2000).

⁶ Eloi Messi Metogo, *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire* (Paris : Karthala, 1997).

L'imaginaire spirituel de la foi dans la traversée des herméneutiques du soupçon

Les textes rassemblés dans la deuxième partie sous le titre « Face à la critique moderne de la religion » sont une explicitation des *puissances de l'imaginaire religieux*. Ils le sont à l'aide, non seulement d'une interprétation psychanalytique de l'art, de la morale et de la religion (« Psychanalyse freudienne et foi chrétienne », 1965)⁷, mais aussi d'une herméneutique de la sécularisation portant sur l'inscription du symbolisme religieux dans la dialectique de l'idéologie et de l'utopie. Celles-ci sont deux expressions culturelles décalées de l'imagination de la foi (« L'herméneutique de la sécularisation : foi, idéologie et utopie », 1976). Ici, l'application de la métaphore de la « topique » freudienne à des « champs » de signification décalés, en raison de leurs investissements avec leurs lois échappant à la conscience tout comme l'idéologie et l'utopie, fait aussi partie des expressions de l'imaginaire décalées par rapport à la réalité sociale.

Impliqué dans l'interprétation psychanalytique de la religion par le biais de la pulsion, l'athéisme doit être assumé par une foi qui tente de se comprendre par ce détour. Pour Freud, la filiation entre l'angoisse, l'obsession et la racine du désir, qu'on retrouve dans la syntaxe de la névrose, est similaire à celle que la religion déploie dans le rituel. Le rapport à l'autorité, dans la religion, se vit autour de l'interdiction et de la consolation. L'interprétation véritable de l'interdiction et du désir de consolation s'effectue au plan du fantasme car c'est au prix de la destruction de l'image archaïque du père qu'advient une symbolique religieuse permettant en toute connaissance et en toute bonne foi la prière du « Notre Père ». Ici, l'imaginaire est tout simplement le support d'un sens qui se crée à l'articulation fantasme-symbole. Un même fantasme comme structure imaginative peut porter deux directions de sens opposés. Dans un sens régressif, la fonction *névrotique* du fantasme enferme dans la répétition du passé tandis que, dans un sens progressif, la fonction *prophétique* du fantasme explore de nouvelles perspectives de sens.

La puissance de l'imaginaire, et de sa capacité à changer le sens, permet d'envisager le fantasme du père, non plus sous la figure du châtiment, mais peut-être aussi sous le symbole de la puissance d'aimer. Ricœur se distingue de Freud en parlant d'analogie entre la névrose et la religion sans établir une identité. Il dépasse la réduction freudienne du fantasme à sa simple fonction de trace pour l'interpréter comme source à la fois pulsionnelle et imaginaire du symbole. Ricœur déplore chez Freud l'absence d'une véritable herméneutique du langage car il a réduit l'ordre symbolique à l'ordre fantasmatique avec le langage comme des traces acoustiques. Ce qui contraint Freud à réduire l'interprétation de la religion à la psychologie de la croyance et du croyant faisant abstraction d'une exégèse des textes qui, selon Ricœur à la suite de Dilthey, médiatise une véritable compréhension des expressions de la vie. La foi se trouve transformée par la destruction de l'archaïsme originaire de l'interdiction et du désir de consolation dans l'idolâtrie. Cette destruction fonctionne comme une réduction qui donne accès au symbole.

⁷ Il faut préciser que les affects d'ordre inconscient sont placés dans les régions d'images et de fantasmes à travers les « représentants de pulsions » (*Triebrepräsentanten*).

Le fantasme comme source à la fois pulsionnelle et imaginaire par sa fonction *névrotique* et par sa fonction *prophétique* peut s'inscrire dans un ordre herméneutique en ce que l'idéologie et l'utopie concernent l'action humaine qui est médiatisée, structurée et intégrée par les systèmes symboliques. Le détour par l'interprétation psychanalytique de la religion permet à Ricœur d'explicitier *l'imaginaire religieux* à la charnière de l'affect et de la représentation. Ce détour freudien prépare le prolongement marxien de l'explicitation de cet imaginaire sous la dialectique complexe de l'idéologie et de l'utopie par laquelle la foi d'une communauté religieuse entre dans le processus de sécularisation. Ici l'expression « est et n'est pas » de la métaphore sert à dire en quoi la foi est et n'est pas idéologique d'une part et, d'autre part, en quoi elle est et n'est pas utopique. Ce qui permet de parcourir du bas vers le haut, d'un niveau à l'autre du sens superficiel au sens profond de la dialectique de l'idéologie et de l'utopie sans que la foi ne s'épuise et ne se déchire dans une contradiction insurmontable. Ainsi la foi comme remémoration de l'Exode, de la Résurrection partage le concept positif de l'idéologie par l'instauration d'une *identité* pour l'individu et la communauté d'une part et, d'autre part, comme attente du Royaume à venir, elle est familière du concept constituant de l'utopie par l'espérance contenue dans le récitatif de l'Exode et de la Résurrection (186).

Au cœur du dialogue entre philosophie et religion, la phénoménologie herméneutique

Les textes rassemblés dans la troisième partie « Herméneutique du langage religieux » remettent sur la table du débat une problématique de la nécessité de l'articulation de la phénoménologie et de l'herméneutique sans laquelle il ne serait pas possible d'explicitier l'expérience dans la religion. De *quoi* et de *qui* fait-on l'expérience dans une herméneutique du langage religieux ? Cette problématique s'inscrit dans une perspective générale de la phénoménologie herméneutique plus large que son application restreinte à la religion. La description des structures de l'expérience se réduit-elle à la mise en évidence des ressources linguistiques au moyen desquelles elle se réalise ? Ou l'expérience est-elle si confuse et muette d'un point de vue phénoménologique qu'elle nécessite une herméneutique du langage qui lui apporterait ses structures pour la rendre à sa dicibilité⁸ ?

Dans « Manifestation et proclamation » (1974), Ricœur explore la question d'une relation possible entre le sacré et le kérygme par deux biais : une phénoménologie de la manifestation et une herméneutique de la proclamation. Cette démarche ne veut ni établir une identité (comme chez Heidegger) ni une opposition sans médiation (comme chez Gadamer) entre la phénoménologie et l'herméneutique. La phénoménologie est une description de ce qui se montre et ce qui se manifeste par *saturation* du donné dans l'intuition du sacré comme *expérience esthétique*. Or, l'herméneutique se caractérise par l'historicité de la transmission qui constitue une

⁸ Cette question est aujourd'hui âprement disputée par Cl. Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie* (Paris : Gallimard, coll. « Folio. Essais », 2010), 874.

tradition par l'activité d'interprétation d'une communauté faisant *œuvre de sens* par la parole et l'écriture comme on peut l'observer dans le judaïsme, le christianisme et dans l'islam.

Ricœur présente en cinq traits ce qu'il appelle « le côté anti-herméneutique » de la phénoménologie esthétique du sacré. 1) Le sacré comme puissance, pouvoir, force, se caractérise par une expérience d'effroi et de fascination « qui ne s'inscrit pas dans les catégories du *Logos*... La puissance est ce qui ne se passe pas dans l'articulation du sens... » (193). 2) Mais en même temps, il affirme que l'hierophanie a « une forme, une structure, une articulation... » qui « n'est pas verbale à titre originaire ». La phénoménologie du sacré n'est pas une articulation du sens mais elle est au sens de l'esthétique kantienne une articulation de l'espace et du temps donnant lieu à un *imaginaire* qui « donne plus à penser » d'après l'élucidation du paragraphe 49 de la *Critique de la faculté de juger* de Kant reprise par Ricœur. Autrement dit, dans cette expérience esthétique, il y a une donation sans donné, c'est-à-dire un dépassement de la capacité de l'imagination productrice de déterminer un objet par un concept. 3) Cette expérience esthétique du sacré est précisément *extralinguistique* même si elle est accompagnée de manœuvres rituelles. 4) Le caractère sacré de la nature est porté par ce que Ricœur nomme un « symbolisme lié » ou « adhérent », analogue à la « beauté adhérente » du paragraphe 16 de la *Critique de la faculté de juger*. Il est différent du symbole et de la métaphore librement inventés du discours : « un symbolisme n'opère que si sa structure est interprétée » (201). Autrement dit, sans le travail de l'interprétation, cette expérience esthétique du sacré demeure en dehors de toute articulation du sens. 5) Quand bien même il y aurait une *logique de sens* dans la structure de l'univers sacré, celle-ci est simplement une loi de correspondance structurale dépourvue de toute possibilité d'innovation de sens.

Si donc, chez Ricœur, la phénoménologie de l'expérience esthétique du sacré est exclue du domaine linguistique de l'articulation du sens, il faut dire à l'inverse que l'herméneutique de la proclamation réduit à son corps défendant la foi religieuse à une simple expression langagière en rupture totale avec l'imaginaire du sacré. La lutte des prophètes d'Israël contre les cultes cananéens, contre les idoles de Baal et d'Astarté et contre les mythes cosmiques en témoigne. 1) La parole à travers ses différentes formes discursives – récit, *Torah*, prophétie, hymne, sagesse, parabole, proverbe, discours eschatologique, hyperbole, kérygme – s'oppose au caractère « numineux » du sacré. 2) Une théologie du *nom* s'oppose à une hierophanie de l'*idole*, la manifestation par l'*image*. 3) Dans la foi hébraïque, la ritualisation de la vie est axée sur le vecteur historique de la répétition et de la réactualisation alors que dans l'univers du sacré elle est fondée sur la corrélation entre le mythe et le rite. 4) La théologie de l'histoire ne s'accommode pas avec une théogonie cosmique, puisque la première désacralise la seconde. 5) La *logique du sens* à l'œuvre dans les formes discursives de la parole de foi corrélées à des types d'expérience existentielle est totalement absente du système de correspondances dans l'univers du sacré.

La dichotomie entre une phénoménologie de l'expérience esthétique du sacré et le caractère iconoclaste d'une herméneutique de la proclamation est si radicale que Ricœur lui-même reconnaît que l'effort de leur articulation médiatisée est resté « laborieux », « aventureux » et « inachevé » (214). Il trouve l'unique articulation dans « le sentiment de dépendance absolue » (221) exprimée dans la dialectique du sacrement et de la prédication. L'inaboutissement de cet effort de Ricœur ne serait-il pas la conséquence d'un préjugé qui gouverne subrepticement sa phénoménologie herméneutique ? Car elle est commandée par le préjugé selon lequel

l'articulation du sens est exclusivement une fonction du langage et que toute donation sans donné – comme celle de l'expérience esthétique du sacré – demeure confuse, muette et dépourvue de sens. On peut comprendre dès lors pourquoi chez Ricœur la foi biblique est exclusivement réduite à une expérience langagière coupée de l'imaginaire du sacré et de son expérience esthétique. Cette difficulté conduira Ricœur à abandonner provisoirement la recherche de cette articulation au profit d'un approfondissement d'une herméneutique du langage religieux dans la diversité de ses formes discursives.

Ce qui semblerait être un préjugé est un choix philosophique assumé par Ricœur puisque la problématique est explicitement défendue dans le texte « La philosophie et la spécificité du langage religieux » (1975). En fait, « quelles que soient les caractéristiques d'une éventuelle "expérience religieuse" – au sens cognitif, pratique et émotionnel –, c'est dans le langage qu'elle s'articule » (227). Ricœur aurait-il fait ainsi le deuil d'articuler phénoménologie et herméneutique en vue de l'explicitation de l'expérience religieuse au profit d'une nouvelle articulation entre l'herméneutique philosophique et l'analyse linguistique du second Wittgenstein ? Celle-ci est guidée par le principe de la vérification et de la falsification comme critère propre de la vérité. La foi religieuse est abordée par la philosophie analytique et la philosophie herméneutique du point de vue de leur expression dans le langage. Le rapprochement s'arrête là car il s'agit plus précisément de deux approches distinctes : la première travaille sur les énoncés théologiques de type spéculatif tandis que la seconde travaille sur les formes de discours (appelées dans la critique littéraire « genres littéraires ») les plus originaires de la communauté de foi. Ricœur met en évidence comment chaque forme de discours articule selon Frege le *sens* et la *référence* afin de rendre possible l'être nouveau ancré dans la *Lebenswelt* à partir du monde du texte.

En suivant le fil du développement de sa recherche du dialogue entre la philosophie et la religion malgré les difficultés de méthode rencontrées avec la phénoménologie et la philosophie analytique, on peut aisément constater que l'herméneutique du langage religieux est l'angle le plus approprié pour asseoir ce dialogue qui délimite de manière féconde la place de chacune sans aucune subordination de l'une par rapport à l'autre. Car, pour Ricœur, l'herméneutique est non seulement constitutive de la foi biblique, mais elle est aussi une tâche philosophique libre de tout présupposé doctrinal ou spéculatif. Le texte « Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la passion » (1985) est gouverné par cette conviction philosophique. Il y articule herméneutique et théorie narrative comme dans *Temps et récit* (1983-1985).

L'échec d'une tentative d'articuler phénoménologie et herméneutique dans l'explicitation de l'expérience religieuse en 1974 a laissé des traces. Elle sera reprise en 1975 d'une manière générale mais dissociée de la question de l'expérience religieuse avec le texte « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl... » publié plus tard dans *Du texte à l'action*. La clarification de cette articulation faite, Ricœur va à nouveau réinvestir la question dans le cadre de l'expérience religieuse avec le texte « Expérience et langage dans le discours religieux » (1992).

Le titre de ce texte indique déjà l'orientation de la réflexion de Ricœur qui commence d'abord par préciser les difficultés d'une phénoménologie de la religion, non plus liées à celles de la donation sans donné dans l'intuition évoquées dans sa lecture kantienne d'Otto, mais à partir de l'intentionnalité, le cœur même de la méthode husserlienne, et du sentiment. La première difficulté avec le thème de l'intentionnalité est que le phénomène religieux est pris dans les rets de la représentation et de l'objectivation contrôlés par la prétention du sujet maître du sens de

son expérience. Une phénoménologie des sentiments religieux aura l'avantage de décentrer le sujet de la représentation et peut ouvrir l'intentionnalité de la conscience sur une altérité. La diversité des sentiments religieux révèle autant de manières d'être affecté et d'attitudes tournées vers cet Autre relevant de la prière, de la plainte, de la supplication, de la demande, de la louange... La phénoménologie pourrait expliciter la structure appel/réponse implicite à travers ces manières d'être affecté et ces attitudes religieuses. La réponse religieuse, qui est obéissance à l'appel, se distingue radicalement de la relation épistémologique entre la question et la réponse. La phénoménologie en ce sens pourrait être à la fois *descriptive* et *critique*.

Ce n'est pas sous cet angle que la deuxième objection d'une phénoménologie de la religion est envisagée par Ricœur. Cette objection porte sur l'*immédiateté* revendiquée par l'expérience religieuse affective de la structure appel/réponse. L'élucidation apportée à cette objection, par Ricœur, est très équivoque. D'une part, il affirme que sans *médiation langagière*, cette immédiateté serait vouée au mutisme et à la confusion. Comme pour l'expérience esthétique du sacré exposée à une donation sans donné dans l'intuition, cette *immédiateté* est exclue de l'articulation du sens. D'autre part, il reconnaît en même temps qu'on ne saurait dissocier le langage de la couche proprement eidétique des vécus qu'ils soient des sentiments ou des attitudes. Cette difficulté est mineure, chez Ricœur, parce que le langage peut être aussi originaire que les affects. Par contre, la difficulté majeure dirimante est celle de la *médiation culturelle et historique* insurmontable pour une phénoménologie de l'immédiateté de la structure appel/réponse qui devra faire place à une herméneutique : « Ce fait condamne, écrit Ricœur, la phénoménologie à passer par les fourches caudines d'une herméneutique et plus précisément d'une herméneutique *textuelle* ou *scripturaire* » (288, souligné par l'auteur).

La médiation culturelle et historique met en doute l'universalité du phénomène religieux et de la structure appel/réponse. Par conséquent, Ricœur renonce à une phénoménologie universelle du phénomène religieux au profit d'une herméneutique de la phénoménologie d'une seule religion dans laquelle l'auteur est ancré. Avec ces précautions méthodologiques, Ricœur ne fait pas partie des philosophes qui ont opéré ce que Dominique Janicaud a appelé le « tournant théologique de la phénoménologie » qu'on retrouve chez Emmanuel Levinas, Michel Henry, Jean-Louis Chrétien et Jean-Luc Marion⁹. Par le détour du *Grand Code* de Northrop Frye, Ricœur tisse un cercle herméneutique décentrant le sujet de sa prétention à maîtriser le sens pour montrer comment la Bible comme littérature produit des significations à partir de ses structures textuelles par autoréférence. Pour éviter la dispersion à travers les différentes formes discursives dans la Bible, Ricœur reprend, à la suite de Paul Beauchamp, dans *L'un et l'autre Testament*, une typologie qui articule la Parole et l'Écriture par la triade de l'appel – Torah, Prophètes, Sagesse – à laquelle répond le soi, suivant un rythme aussi ternaire d'une identité *fondée*, d'une identité *ébranlée* et d'une identité à la fois *singularisée* et *universalisée*. Ainsi le cercle herméneutique participe à l'instauration d'un soi interpellé, restauré et capable par la médiation des Écritures. Ricœur précise ainsi ce que serait la tâche première de la religion accordée à cette articulation

⁹ Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états. Le tournant théologique de la phénoménologie française* (1990) (Paris : Gallimard, 2009), 27-8.

définie par Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*. La recherche d'une articulation entre la phénoménologie et l'herméneutique fait sortir le dialogue de la philosophie et de la religion de la dialectique domination/subordination.

L'agir et le pâtre à la charnière du religieux et du moral et l'origine de l'ambiguïté du rapport de la religion à l'intolérance et à la violence

Ce dialogue est approfondi dans la quatrième partie intitulée « La ligne kantienne » à travers le rapport de la liberté et de l'obéissance. Le texte « Théonomie et autonomie » (1994) réaffirme la difficulté de ce dialogue à travers la confrontation radicale entre l'idée kantienne de l'autonomie morale et la loi mosaïque donnée par révélation et transmise par un législateur inspiré. Toute la difficulté de ce dialogue repose sur une opposition apparemment inconciliable entre l'idée d'une loi d'origine divine assimilée à l'hétéronomie et l'autonomie présumée de la conscience morale comme une donation originaire à soi-même de la loi sans donateur. Il est d'abord important de bien marquer leur différence.

Dans la situation du moment éthique de la Révélation hébraïque, la donation de la loi – discours législatif – se déploie dans un discours narratif respectivement dans le cadre narratif de l'*Exode*, les récits de création rapportés dans la *Genèse*, dans une conscience historique des écrits prophétiques sous le signe de la menace et de l'espérance, dans les écrits de sagesse sur l'origine du mal, de la justice de la rétribution, l'énigme de la souffrance injuste. La loi qui s'explique en « dix paroles » est un appel à la liberté. Ce que Ricœur appelle « situation herméneutique » articule la donation de la loi avec un récitatif de la libération structurée à la fois par une relation d'Alliance et de promesses scellées par un acte libérateur fondateur de l'identité narrative du peuple d'Israël. Cette situation herméneutique concerne le *caractère relationnel* de la loi, la *hiérarchie* entre les normes et le *paradoxe du commandement* de l'amour que Ricœur appelle « obéissance aimante » afin de surmonter la double dissymétrie de l'obligation et de l'obéissance d'un côté et, de l'autre, de la réciprocité entre deux amours (323).

La dialectique de l'amour et de la justice est pour Ricœur le chemin du passage étroit de la théonomie à l'autonomie. Il la considère comme une analogie du dialogue entre la religion et la philosophie : « je vois, dit-il, le rapport entre la charité et la justice comme la forme pratique de la relation entre le théologique et le philosophique » (309-10, n. 1). Le nœud du pâtre et de l'agir, du *pathos* et de la *praxis*, d'une passivité fondatrice et d'une active prise de responsabilité, vient surmonter l'opposition qui paraissait si radicale entre la théonomie/hétéronomie et l'autonomie : « En ce sens, continue-t-il, la théonomie, entendue comme appel à l'obéissance aimante, engendre l'autonomie, entendue comme appel à la responsabilité » (338).

Si le chemin de la théonomie à l'autonomie, celui de la religion à la philosophie, est effectué à partir d'une situation herméneutique biblique chez Ricœur, alors le chemin inverse, celui de l'autonomie à la théonomie ou de la philosophie à la religion, se fait à partir de Kant allant de la *Critique de la raison pratique* à *La religion dans les limites de la simple raison*. À ce niveau, le cercle vertueux, selon lequel la loi est la *ratio cognoscendi* de la liberté et celle-ci la *ratio existendi* de la loi, est une conséquence de la donation de la loi comme *factum rationis*. Ricœur émet un doute sur le fait que « Kant ait réussi de fonder ce principe sur lui-même », dans la *Critique de la raison pratique* (340).

Malgré cette réserve, Ricœur part du présupposé que *l'auto-donation de la loi* est une *capacité* pratique de la raison. Si *a priori* elle peut être admise, une question demeure à ce propos : est-elle effectivement disponible ? Le mal n'est-il pas une « incapacitation radicale » de ce pouvoir ? En effet, Ricœur trouve que la réflexion sur le mal et l'examen des conditions de la régénération des capacités de bien agir du sujet moral, dans *La religion des limites de la simple raison*, sont confrontés à l'antinomie de l'autonomie et de l'hétéronomie. Celle-ci avait été expulsée de la moralité. Pour Ricœur, « le peu que Kant concède ici à l'idée d'une aide gracieuse suffit à ne pas interdire à la philosophie pratique de s'ouvrir sur la dialectique très particulière entre l'autonomie et ce qui est appelé, au plan strict de la moralité, hétéronomie » (341).

Ricœur n'a pas pris en compte le fait que cette dialectique particulière entre l'autonomie et l'hétéronomie sous l'angle de la philosophie de la religion chez Kant n'est pas totalement absente dans sa philosophie de la moralité. Dans la *Critique de la raison pratique*, l'autodotation de la loi (« *ursprünglich gesetzgebend*¹⁰ ») comme *factum rationis* est elle-même équivoque. Je précise que chez Kant cette donation de la loi par la raison comme autodotation originaire est une donnée première qui se rencontre et oblige, comme fait de conscience donné tel que *l'homme ne la crée pas*, mais la reçoit passivement, comme une passivité originaire en vue de l'agir libre. Jacob Rogozinski appelle cela l'énigme de l'éthique chez Kant car dans l'unique événement de l'autodotation de la loi, accueillir la prescription c'est déjà la comprendre et lui obéir¹¹.

Pour Kant, cette révélation de la loi est un « fait inexplicable¹² », mais elle s'entend comme une voix (*Stimme*), un appel (*Aufruf*)¹³. La finitude consiste ici dans l'impuissance de ne pas justifier ce qu'on n'a pas créé par soi-même. La donation de la loi est inscrite comme une incarnation dans la chair (*einverleibt*)¹⁴. L'événement qui assure le passage réciproque de la passivité à l'activité serait ce que Kant appelle « connexion immédiate médiatisée » (*Unmittelbaren vermittelt Zusammenhang*)¹⁵, une « liaison donnée » (*gegebene Verbindung*)¹⁶ qui paradoxalement maintient l'écart entre la moralité et le désir sensible, sous-entendu entre l'autonomie et l'hétéronomie.

On peut conclure que le chemin religieux de la théonomie à l'autonomie ressemble étrangement au chemin retour philosophique de l'énigme de l'autonomie à l'hétéronomie. Mais les deux trajets sont différents. Dans le trajet religieux, effectué par une altérité dans une relation, la donation de la loi met en perspective la liberté/libération et la promesse tandis que, dans le

¹⁰ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), AK, V, 31, éd. dir. Ferdinand Alquié, in *Œuvres philosophiques*, II (Paris : Gallimard, 1985), 645.

¹¹ Jacob Rogozinski, *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique* (Paris : PUF, 1999), 92.

¹² Kant, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 107-108, 659.

¹³ *Ibid.*, 650 ; *id.*, *Critique de la faculté de juger* (1789), respectivement §§ 26 et 28, AK, V, 254 et 262, éd. dir. Ferdinand Alquié, in *Œuvres philosophiques*, II (Paris : Gallimard, 1985), 1022 et 1032.

¹⁴ Kant, *Critique de la raison pratique*, AK, V, 107-108, 736.

¹⁵ *Ibid.*, AK, V, 115, 748.

¹⁶ *Ibid.*, AK, V, 115, 746.

trajet philosophique, l'autodonation de la loi s'effectue comme un événement de la raison que l'homme découvre sans en être à l'origine.

Dans le texte « La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux » (2000), il est question pour Ricœur d'explicitier dans quelle dimension existentielle du sujet capable l'intention première de la religion vient à sa rencontre. De son explication, il ressort que c'est dans le désir d'être : « c'est en mon désir d'être, dans mon pouvoir d'exister, que la flèche du religieux vient m'atteindre » (344). L'intention première de la religion rencontre le phénomène humain sous la dialectique de l'agir (je peux) – parler, faire, raconter, s'imputer – et du pâtir (je ne peux pas), de la *praxis* et du *pathos*.

L'intention première de la religion rencontre d'abord le phénomène humain suivant l'axe du pâtir, de l'impuissance que Ricœur décrit à la suite de Kant dans *La religion dans les limites de la simple raison*. Il s'agit de l'incapacité à faire le bien par soi-même. L'entrée de la problématique religieuse se fait dans le phénomène humain en termes de finitude et de culpabilité. Sous l'angle du pâtir, la finitude, distincte de la culpabilité, apparaît sous les figures de la misère, de la faillibilité – comme possibilité de déchoir et de faillir –, de la fragilité et de la vulnérabilité. En revanche, la culpabilité porte sur la faute, la responsabilité du mal agir. Ricœur tient à faire remarquer que ce point d'entrée, s'il est premier d'un point de vue de la *ratio cognoscendi*, est second d'un point de vue de la *ratio existendi*. Ainsi la « disposition au bien » est aussi première par rapport à la « propension au mal » que l'originaire l'est par rapport au radical. Cachée et captive de la propension au mal apparaissant à la surface, la libération religieuse en profondeur de la disposition originaire au bien s'effectue dans une triple articulation : celle de la puissance éthique de l'imaginaire du symbole christique d'une existence agréable à Dieu, celle de la confiance au pouvoir bénéfique exercée par ce symbole et celle de l'action fraternelle structurant la vie de la communauté.

Dans la dynamique de la lecture ricœurienne du passage de la *Critique de la raison pratique* à *La religion des limites de la simple raison*, il y a chez Kant une articulation du religieux sur la philosophie morale à laquelle Ricœur apporte une délimitation de leurs champs opératoires. Le champ de la moralité est défini par l'autonomie selon l'axe de l'agir (*praxis*) comme une jonction entre un soi et une règle : « je définirai l'expérience morale par le rapport primordial entre une liberté qui se pose et une règle qui s'adresse à un sujet capable d'imputation » (349).

Mais le paradoxe de la *capacité effective* d'agir d'après une règle trouve son impulsion dans le pâtir (*pathos*) – réduit au respect chez Kant – que Ricœur élargit à une grande variété de sentiments tels que la honte, l'indignation, le sublime, l'admiration, la vénération et, plus que tout, la reconnaissance de la dignité de la personne dans une humanité commune. À cette grande variété de sentiments, peuvent être aussi ajoutés les sentiments et les attitudes qu'on peut appeler religieux. Il s'agit précisément du sentiment de dépendance absolue (Schleiermacher), du sentiment de confiance sans réserve, en dépit de tout, en dépit de la souffrance et du mal (Barth), de la préoccupation ultime (Tillich), du sentiment d'être précédé dans l'ordre de la parole, de l'amour et de l'existence (Rosenzweig) (283-4). La capacité de faire le bien suscitée par le religieux dans sa triple articulation de la puissance éthique de l'imaginaire du symbole christique, de la confiance à son pouvoir d'identification et de l'action fraternelle dans le vivre ensemble rencontre l'autonomie de la *praxis* selon une règle dans le champ du pâtir. Celui-ci est donc le tiers où se rencontrent la moralité et le religieux. À cette grande variété de sentiments, Ricœur, lui aussi,

ajoute un sentiment religieux : la valeur supra-éthique de l'amour jointe au courage d'être qui désigne le sentiment d'appartenir à une économie du don, avec sa logique de surabondance par rapport à notre capacité d'accueil. Pour lui, « le courage d'être atteint l'homme capable dans son intimité solitaire, l'amour dans son altérité partagée » (350).

La précision de l'articulation du religieux sur le moral donne lieu au discernement de l'origine de l'ambiguïté intime du rapport de la religion à l'intolérance et à la violence en contradiction avec son intention première de libérer la disposition originaire au bien. Cette contradiction, entre une herméneutique kantienne et une herméneutique girardienne de la religion, amène Ricœur à rediscuter la thèse de cette dernière. D'après René Girard, l'accumulation du désir mimétique rivalitaire, dans *La violence et le sacré* (1972) et *Le bouc émissaire* (1982), entraîne un renforcement mutuel de l'envie et de la haine dont le comble est atteint dans l'oubli même de l'objet initial de cette rivalité avec un emballement du conflit. Celui-ci ne trouve sa résolution que dans la violence sacrificielle exercée sur une victime. La violence et le mensonge¹⁷ participent au processus de l'occultation de ce désir rivalitaire aboutissant au meurtre à l'œuvre dans les religions et les régimes politiques.

Ricœur trouve partiellement satisfaction lorsque cette herméneutique de la religion chez Girard aboutit à la proclamation évangélique de la victime pure comme une œuvre de désoccultation de la violence et du mensonge à l'œuvre dans la rivalité identitaire par l'expression de la pure offrande christique de soi dans l'amour. Cependant, cette réussite de l'exhibition de la violence, par Girard, n'explicite pas l'objet spécifique de cette rivalité mimétique dans le religieux. La mission de la tâche de Ricœur, celle d'une herméneutique postkantienne et postgirardienne, est d'expliciter l'objet de cette rivalité identitaire générant un cycle de violence dans le religieux. La source créatrice du processus de libération de la bonté, source de vie, est elle-même l'objet religieux de la violence mimétique, « à savoir la prétention à accaparer la source, à se l'approprier dans la rivalité avec les autres bénéficiaires de la générosité fondamentale de la source » (356). La violence naît donc de la disproportion entre le trop-plein de la source débordante et la finitude de la vase d'accueil qui voudrait la capter, toute entière, dans l'exclusivité par rapport à d'autres. Par conséquent, il faut d'abord renoncer au rêve d'une super-religion comme un aveu de vérocité. Ensuite, un double aveu de l'absence d'un universel et d'un relativisme religieux est surmonté par l'ancrage personnel et hospitalier dans la vérité existentielle d'une religion ouverte à la rencontre des autres.

La surabondance de la dimension éthique du don

Dans « Considération sur la triade. Le sacrifice, la dette et la grâce selon M. Hénaff » (2004), la contribution de Ricœur, selon une problématique englobante du don, est de décrire une

¹⁷ À travers cette discussion avec Girard, Ricœur poursuit une réflexion initiée presque cinquante ans plus tôt sur la synthèse dogmatique de la vérité théologique et la violence ecclésiale (voir Paul Ricœur, « Vérité et mensonge » (1951) et « Note sur le vœu et la tâche de l'unité » (1952), in *Histoire et vérité* (Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points. Essais », 1955), 189-218 et 219-24).

triple articulation : celle de la réciprocité horizontale et de la transcendance verticale, celle de l'ethnicité et de la transculturalité, celle de la ritualité et de la moralisation. Elle est décrite de manière spécifique telle qu'elle est donnée à travers le sacrifice, la dette et la grâce dans sa discussion avec Marcel Hénaff dans *Le prix de la vérité* (2002).

Le *sacrifice* est le premier nœud d'articulation entre la réciprocité horizontale et la verticalité de la transcendance car il tient ensemble les trois protagonistes qui y sont impliqués : 1) le *sacrifiant* offre au *dieu* la *victime* qui est la *chose donnée* dans l'échange cérémoniel du don pour recueillir en retour les bénéfices attendus par un geste rituel d'un officiant sacrificateur. Sacrifier, c'est offrir par destruction de l'offrande victimaire qui perd son prix marchand. *La perte assumée fait du sacrifice un don qui coûte*. L'herméneutique girardienne n'est plus sollicitée ici par Ricœur. Pourtant, elle montre bien comment la violence de la destruction victimaire est occultée et recouverte par la visée du don recherchée dans la perte. 2) Ce lien entre offrir et détruire exprime le fonds anthropologique d'une capacité transculturelle dépassant la particularité rituelle de l'ethnie. 3) Ricœur désapprouve la thèse d'Hénaff – « Le don cérémoniel n'est pas un geste moral » – car elle exclut la moralité de l'échange cérémoniel de dons. Or il voit dans le paradoxe de l'idée d'un prix non marchand, liée à la valeur de la perte assumée sous la forme de la souffrance endurée, une expression morale du sacrifice.

La *dette* répète une deuxième fois la triple articulation. 1) L'idée de la *dette sans faute* chez les Veda en Inde marque l'attention de Ricœur. Elle est mise en miroir avec l'association occidentale de la dette, de la faute et de la culpabilité fortement dénoncée par Nietzsche au paragraphe 20 de la *Généalogie de la morale* et confirmée par l'étude linguistique de Benveniste. À quelle condition le passage de la différence entre le sens ethnique de la dette à un sens fondamental et transculturel est-il possible ? La *dette de réplique* à l'œuvre dans le contre-don entretenant l'endettement et la *dette de dépendance* dans une situation d'infériorité durable entretenue par la pratique du don sont des obstacles pour désarticuler la dette de la faute et de la culpabilité. 2) C'est plutôt du côté de l'idée védique d'une dette non dérivée, mais symbolique et constitutive, précisée par l'idée d'une créance due au dieu de la mort que Ricœur, à la suite d'Hénaff, cherche un équivalent où la dette est dissociée de la faute et de la culpabilité. La dette symbolique en ce sens désigne l'idée d'une *dette de vie* hors de tout échange marchand et de tout acquittement possible qu'Hénaff déchiffre dans *Les fragments d'Anaximandre* et la *Rhétorique d'Aristote*. 3) Chez Ricœur, l'idée de dette de vie est impliquée dans le phénomène de la filiation et de la reconnaissance de soi. Elle est interprétée comme une tâche morale de continuation de l'élan de vie que Ricœur associe à l'idée de grâce. Il estime qu'il manque à l'idée d'un prix non marchand de la dette de vie, chez Hénaff, une dimension de générosité qui serait attachée à l'idée de ce que Ricœur dans sa mythologie personnelle appelle un « don inaugural ». L'idée d'un don inaugural rompt sans ambiguïté avec l'idée d'une dette de culpabilité (377).

L'idée de *grâce* répète une troisième fois la triple articulation. 1) L'idée d'un don inaugural antérieur ouvre l'espace de la dette et celui du sacrifice rituel. Ricœur voit dans l'unilatéralité du don une fondation symbolique du collectif et un corolaire de la mutualité. 2) Le rapport de l'ethnie au transculturel traite la grâce – *hen*, *kharis* et *gratia* – à partir du triangle culturel de la tradition occidentale formée par les points hébraïque, grec et romain. Ricœur conteste l'interprétation de la reconstruction historique proposée par Hénaff parce qu'elle réinstalle l'univers du don de la tradition occidentale dans des rapports marchands et de profit. Il

continue à faire prévaloir l'idée même d'une impossibilité de rendre la dette de vie générée par la générosité du don inaugural. 3) Contre la dimension esthétique du don d'Hénaff, pour Ricœur, le régime de la grâce instaure une morale pour laquelle au bienfait, à la faveur, correspond la gratitude de l'accueil qui s'accompagne d'une inclination et d'une disposition à l'accomplir dans la mutualité. Même dans le don cérémoniel, on ne saurait exclure la reconnaissance mutuelle symbolisée par la chose donnée. Ce parcours confirme le difficile chemin du religieux : si le don inaugural ouvre à la fois l'espace de la dette symbolique et celui du sacrifice rituel, comment ce don peut-il détruire la violence impliquée dans l'offrande sacrificielle ?

L'ultime dialogue entre philosophie et religion se fait autour de la proclamation paulinienne du kérygme dans le texte « Paul Apôtre. Proclamation et argumentation : lectures récentes » (2003). Ici, Ricœur y confronte l'exégèse confessante des épîtres de Paul et ses lectures philosophiques (Jacob Taubes (1995), Alain Badiou (1997), Stanislas Breton (1988), Giorgio Agamben (2000)). La proclamation de la résurrection du Christ crucifié n'est pas seulement un genre discursif mais aussi un événement de structure messianique. Elle pose le problème du rapport de l'interprétation et de l'argumentation lié à la distance entre l'événement *de* la proclamation et son sens proclamé ? Proclamer c'est dire le révélé et adhérer à l'événement de la résurrection du Christ crucifié.

Ricœur centre la première partie de son propos sur la lecture de Badiou pour lequel le discours chrétien comme discours nouveau sur la Résurrection comme événement pur, comme changement des rapports entre le possible et l'impossible, se distingue du discours juif de l'élection-exception témoignant de la transcendance divine et du discours philosophique grec sur l'ordre cosmique. Mais Ricœur critique le passage trop rapide de l'événement pur à l'universel chez Badiou qui met l'accent sur leur rupture dans la première aux *Corinthiens* et ne prend pas en compte leur resserrement dans *Galates* et *Romains*. Ce resserrement est imposé par la dialectique entre foi/justice/vie et Loi/œuvre/mort, chère à l'exégèse confessante ; il fait face à l'événement pur. Chacun des pôles de cette dialectique est un *genre de vie* instituant une subjectivité clivée bien thématisée phénoménologiquement dans *Le volontaire et l'involontaire*, la première gouvernée par l'esprit (*pneuma*) et la seconde par la chair (*sarx*) : « justice qui est grâce, justice qui rend juste, qui "justifie", contre justice selon la Loi, justice des œuvres, justice qui égalise » (396).

Pour Ricœur, dans la deuxième partie de son texte, il y a un moment de l'argumentation qui vient équilibrer le moment de la proclamation par une transition aporétique présente chez Agamben dont l'interprétation ne porte pas sur l'événement pur de la résurrection mais sur le messianisme comme structure d'une histoire de longue durée instituant, non pas une subjectivité clivée, mais une communauté messianique. La transition aporétique entre la proclamation et l'argumentation porte sur les paradoxes pauliniens du « comme ... ne pas » (*hôs ... mê*) structurant les décisions existentielles du « temps qui reste », du « temps du maintenant », du « temps à racheter », du « temps de la fin ». Elle est marquée, chez Agamben, par la dissociation de l'aspect promissif de la Loi de son aspect prescriptif-normatif. Ricœur achève sa réflexion alternative des autres lectures philosophiques par la recherche d'une articulation entre proclamation et argumentation à l'œuvre dans les écrits pauliniens à travers cinq stratégies argumentatives – la généalogie ou la génération, l'allégorisation, l'autobiographie, l'universalisation et la récapitulation.

Au terme de cette lecture, je me demande si le projet – *annoncé*, mais *avorté*¹⁸ – du tome 3 de la *Philosophie de la volonté* sur le rapport entre la liberté humaine et la Transcendance par Ricœur¹⁹ n'a pas été discrètement réalisé de manière très fragmentaire et éclatée dans une recherche d'un dialogue apaisé entre la philosophie et la religion.

¹⁸ Ricœur, *Réflexion faite*, 25-6.

¹⁹ Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, 37.