

## La religion dans l'œuvre de Ricœur

Dialogue avec Yasuhiko Sugimura

Daniel Frey

Université de Strasbourg / Fonds Ricœur

### Résumé

Yasuhiko Sugimura a rédigé pour la présente livraison des *Études ricœuriennes* une lecture de *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Hermann, 2021) qui permet à l'auteur de revenir sur son intention dans cet ouvrage : vérifier l'hypothèse heuristique selon laquelle la relation complexe que la philosophie de Ricœur a nouée avec la religion s'explique par un processus de laïcisation des convictions religieuses du philosophe. En dialogue avec ladite recension, Daniel Frey se propose de revenir sur certains aspects de la critique qu'il a adressée à Ricœur sur la question de la vérité.

*Mots-clés:* religion ; philosophie ; vérité ; révélation ; Bible ; herméneutique ; fonction référentielle ; métaphore ; laïcisation.

### Abstract

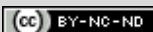
Yasuhiko Sugimura's review of my book *La Religion dans la philosophie* (Hermann, 2021) for the present issue of *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* affords me an opportunity to return to my intention in this work. I verify the heuristic hypothesis that the complex relationship that Ricœur's philosophy established with religion can be explained by a process of secularization [*laïcisation*] of Ricœur's religious convictions. In dialogue with the aforementioned review, I propose to reconsider certain aspects of my criticism of Ricœur on the question of truth.

*Keywords:* Religion; Philosophy; Truth; Revelation; Bible; Hermeneutics; Referential Function; Metaphor; Secularization [laïcisation].

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 13, No 2 (2022), pp. 8-25

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2022.613

<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](#).

# La religion dans l'œuvre de Ricœur

Dialogue avec Yasuhiko Sugimura

Daniel Frey

Université de Strasbourg / Fonds Ricœur

On écrit des livres, sans savoir si quelques lecteurs les liront jusqu'au bout. À l'heure où tout nous presse, où le temps disponible pour la lecture se réduit comme peau de chagrin, savoir qu'un lecteur, auteur lui-même, a pris la peine de lire intégralement son ouvrage, qui plus est pour en livrer une recension dans une grande revue, est plus qu'une chance : c'est un motif de reconnaissance profonde. Pour le temps donné, tout d'abord. Et pour l'occasion, ensuite, d'intégrer l'ouvrage dans un processus de communication, qui vise toujours, sinon l'accord des esprits<sup>1</sup>, du moins une compréhension plus fine des éventuels conflits des interprétations en présence. Je sais gré à Monsieur Sugimura de la finesse de sa lecture, qui m'offre l'opportunité de me lire à travers un autre, de mieux comprendre ce que je pourrais réviser dans mon analyse, mais aussi, peut-être, ce qu'il me faut maintenir. C'est la raison pour laquelle, en lieu et place de la contribution qui m'était demandée par Jean-Luc Amalric, rédacteur des *Études ricœuriennes* et avec son accord, je proposerai dans les lignes qui suivent un prolongement dialogal de la recension de Yasuhiko Sugimura dans la présente livraison de la revue (2022/2), tout en priant bien évidemment les lectrices et lecteurs de lire d'abord ladite recension.

## 1. Un processus de laïcisation

Yasuhiko Sugimura n'a pas manqué de relever que le projet de l'ouvrage ne consiste aucunement à mettre en doute le vœu qu'a formulé Ricœur d'opérer un départ strict entre son argumentation philosophique et ses convictions religieuses, puisqu'il est bel et bien parvenu à un tel équilibre au moment de *Soi-même comme un autre*. Mon projet consistait plutôt à remonter à l'origine de ce vœu pour en expliquer la nécessité même aux yeux du philosophe. Le recenseur a ainsi parfaitement appréhendé l'intention et la méthode de l'ouvrage, et l'hypothèse interprétative qui le traverse. On peut la résumer comme suit : au sein de son œuvre philosophique, Ricœur a opéré une laïcisation progressive de ses convictions religieuses, en vertu d'une laïcité dite « d'abstention ». Celle-ci s'oppose – chez Ricœur lui-même – à une laïcité dite « de confrontation<sup>2</sup> », mise en œuvre dans ses essais rédigés comme chrétien militant œuvrant au sein des mouvements de *Foi Éducation* ou du *Christianisme social*<sup>3</sup>. Si le processus de laïcisation initié au terme du projet de doctorat me semble indubitable, il s'avère *inégalement* perceptible selon les œuvres concernées. Il est par exemple bien plus visible dans *Le Volontaire et l'involontaire*, thèse d'État, que dans *Histoire et Vérité*, recueil pourtant paru cinq années plus tard, reprenant des essais de Ricœur qui feront

---

<sup>1</sup> Souvenons-nous de Schleiermacher : « Discourir est la médiation en vue de la communauté du penser » (F. D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, Paris : Cerf/PUL, 1987, 114).

<sup>2</sup> Voir Daniel Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris : Hermann, 2021), 29-50.

<sup>3</sup> Ricœur a d'ailleurs présidé ces deux mouvements, de 1947 à 1960 pour le premier et de 1958 à 1970 pour le second.

époque (comme « Le Socius et le prochain », « Vérité et mensonge » ou « Travail et parole »). C'est ainsi que, dans la préface de ce recueil, Ricœur reconnaît à plusieurs reprises s'être engagé « dans le sens d'une profession de foi chrétienne<sup>4</sup> ». Il est de fait avéré que certains des textes du recueil se trouvent à cheval entre la laïcité d'abstention pratiquée dans la thèse et la laïcité de confrontation consciemment exercée dans les réflexions rédigées en tant que militant engagé. C'est ce double régime (abstention et confrontation), dont il parlera plus tard comme une « sorte de schizophrénie contrôlée qui est depuis toujours [s]on régime de pensée<sup>5</sup> », qui a paradoxalement entraîné le philosophe (et son lecteur) dans des sinuosités dont il n'a pas toujours eu conscience, et qu'il n'a thématiques ouvertement que très exceptionnellement.

Toujours est-il que la laïcisation proprement dite a permis à Ricœur de neutraliser l'origine confessante de certains thèmes – typiquement, ceux de « Dieu » et du « péché », devenus dans sa thèse la « Transcendance » et la « faute » –, tout en les intégrant à une réflexion philosophique d'importance orientée vers une *poétique de la liberté*. Que la liberté doive être régénérée, et que la poétique soit ce qui rende possible une telle régénération, voilà qui ne va pas de soi, ni du point de vue d'une philosophie strictement agnostique (ce que la philosophie de Ricœur n'était pas encore) ni du point de vue d'une théologie chrétienne. Ce faisant, Ricœur invente un geste inédit qui consiste déjà à tenter ce qu'il appellera plus tard (à partir du *Conflit des interprétations* : cf. « La liberté selon l'espérance ») une « *approximation philosophique* » : il s'agit de chercher une « appropriation philosophique » d'un thème religieux d'une façon qui place la philosophie *au plus près* de la reconnaissance d'une dépendance, d'une antécédence vis-à-vis d'une Transcendance, qui peut être celle du « Dieu biblique » ou bien celle du langage. Comme le note en effet Yasuhiko Sugimura, certains textes importants de Ricœur (notamment dans *l'Essai sur Freud*) m'ont donné à penser que les deux aspects ont pu sembler équivalents aux yeux de Ricœur, comme les deux faces d'un même *Logos* (j'emploie à cette occasion l'expression « monisme de la parole », que Ricœur applique à Ebeling mais qui pourrait aussi bien s'appliquer à lui-même<sup>6</sup>). Je n'ignore pas, évidemment, que l'œuvre philosophique de Paul Ricœur ne se réduit pas à sa réflexion sur le langage, aussi éminente soit-elle. L'anthropologie philosophique qu'il a finalement constituée, parce qu'elle est centrée sur les différentes capacités humaines (« pouvoir parler, agir, raconter, se tenir comptable de ses actes<sup>7</sup> »), a fini par attribuer à la question du langage sa juste place, première – mais non dernière – pour finalement se placer sous le signe du sujet agissant et souffrant.

Yasuhiko Sugimura a très bien vu le rôle central que joue dans l'analyse la fameuse « Préface » au *Jésus* de Bultmann, dans laquelle Ricœur, à la croisée des chemins, élargit la question de la symbolique biblique du mal pour s'orienter vers une herméneutique biblique. C'est bien parce qu'il est éloigné des principes théologiques de Bultmann que Ricœur ne cherche aucunement à aiguiser le paradoxe d'un Dieu fait homme en Jésus-Christ – un homme, disait-on alors (Jn 6, 42), dont on connaissait pourtant le père et la mère – en vue de provoquer chez l'auditeur du kérygme

---

<sup>4</sup> *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1964/1990 [1955]), 11 (sans mention d'auteur, toutes les références renvoient à Ricœur).

<sup>5</sup> *La Critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995), 10.

<sup>6</sup> Cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 439.

<sup>7</sup> *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000), 26, *passim*.

une décision existentielle. L'événement-Christ est compris par Ricœur comme un événement du langage, un événement de et par le langage ; il n'y a rien à en dire en dehors de son caractère central dans l'herméneutique chrétienne, dont la « Préface à Bultmann » retrace avec brio et pédagogie les différents enjeux. Rien, en tout cas, qui ne relèverait d'une forme de « fidéisme<sup>8</sup> » revenant à dire que l'événement a eu réellement lieu pour autant que les textes qui l'annoncent le proclament. Ricœur, qui n'entend pas mettre en rapport direct *événement* et *parole*, choisit de rester dans la sphère du sens : « L'acte de Dieu », celui que Bultmann (après Kierkegaard et à l'instar de Karl Barth) discerne en la personne de Jésus lui-même, a pour Ricœur « sa première transcendance dans l'objectivité du sens qu'il annonce pour nous<sup>9</sup> ». Propos d'autant plus remarquable qu'à bien lire Ricœur, c'est même la seule transcendance dont il puisse être philosophiquement question. Toute la « Préface » converge en effet vers l'idée selon laquelle l'objectivité du sens – le sens idéal – est la seule objectivité dont le philosophe puisse rendre compte, car ni la factualité d'un événement historique présumé ni le caractère existentiel d'une décision à prendre ne peuvent ici entrer en jeu. Ce point de rupture de Ricœur avec la théologie protestante (même dans sa version dialectique : celle de Barth et Bultmann) se situe dans le prolongement de sa décision, à la fin de *La Symbolique du mal*, de ne finalement pas tenir la notion schellingienne de mythe tautégorique pour pertinente. En effet, Ricœur reprochait déjà à Schelling d'affirmer que la valeur des mythes tient à l'affirmation des réalités divines ou absolues qu'ils désignent, ce qui semble *a priori* conforme à la revendication propre des discours religieux eux-mêmes. Par définition, ils témoignent de ce dont personne n'a pu être objectivement témoin : origine des dieux, du monde, de l'humanité, parole adressée à des prophètes, etc. Mais pour Ricœur, cette conception tautégorique est seulement de nature à provoquer ce qu'il appelle « la stupeur de la pensée<sup>10</sup> ». Comprenez : cette conception du discours religieux n'offre plus rien à penser ; or, le lecteur de Ricœur le sait bien, le leitmotiv de l'approche ricœurienne du symbole ou du langage religieux est qu'il « donne à penser ».

## 2. La poétique biblique et sa référence : une révision à partir d'*Herméneutique de l'idée de révélation*

C'est ici que l'appropriation critique de Yasuhiko Sugimura m'offre une première occasion de clarification, qui sera d'ailleurs, pour reprendre les termes de notre philosophe, « un peu plus qu'une clarification et un peu moins qu'une *retractatio*<sup>11</sup> ». Disons, un correctif ! Le « résultat » de la décision prise par Ricœur dans la « Préface à Bultmann » (telle, du moins, que je l'analyse) sera, selon Yasuhiko Sugimura, une « conception proprement biblique du “Royaume de Dieu” comme un “monde nouveau” », laquelle risque d'être réduite à la « catégorie toute profane de “monde du texte” (p. 340) ». Ce n'était pas en soi l'emploi de la notion toute profane de monde du texte qui me posait problème, mais plus précisément le fait que, appliquée à l'herméneutique biblique, cette

<sup>8</sup> « Préface à Bultmann [1968] », *Le Conflit des interprétations* (Paris : Seuil, 1969), 390, cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 321.

<sup>9</sup> « Préface à Bultmann [1968] », 390 ; cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 320.

<sup>10</sup> « Le symbole donne à penser [1959] », *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3* (Paris : Seuil, 2013), 186 ; cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 189.

<sup>11</sup> « De la morale à l'éthique et aux éthiques [2000] », *Le Juste 2* (Paris : Esprit, 2001), 55, n.1, en rapport avec *Soi-même comme un autre*.

même notion m'a semblé d'un usage un peu trop commode, dans la mesure où elle a permis à Ricœur d'éviter d'avoir à considérer l'intention confessante des auteurs bibliques<sup>12</sup>, pourtant bien prise en compte par des critiques comme Erich Auerbach (dans *Mimèsis*) ou Northrop Frye (dans *Le Grand code*), lorsqu'ils appliquent à la Bible une approche littéraire en tout point laïque. On l'a dit, Ricœur n'entend plus conditionner la compréhension du texte biblique au présupposé selon lequel le texte refléterait objectivement l'action de Dieu : ce qui est objectif ne sera donc plus l'objectivité de l'acte de Dieu en Christ, c'est-à-dire l'acte supposé réel de Dieu comme chez l'apôtre Paul (ou Luther ou Calvin), mais le *sens même* désignant, de bien des manières, un monde du texte biblique dont Ricœur dit sans relâche qu'il *nous* est offert, qu'il *m'*est offert de l'habiter. Ainsi, dans son essai d'herméneutique biblique repris dans *Du texte à l'action* (recueil par ailleurs fidèle à son vœu d'agnosticisme philosophique), Ricœur n'hésite pas à relier l'objectivité sémantique du monde du texte biblique à la possibilité pour moi, lecteur, de me comprendre par lui. Or cette compréhension équivaut à la possibilité que les « événements de délivrance [Exode, Résurrection] deviennent *pour moi* parole de Dieu<sup>13</sup> ». Quel paradoxe ! Ne s'agissait-il pas, dans la lecture ricœurienne de Bultmann, d'éviter d'inféoder comme lui la compréhension du texte biblique à une décision existentielle pour le Christ ? Ne refusait-on pas de tenir avec Schelling le texte religieux pour l'affirmation tautégorique de la vérité du religieux ?

Ce paradoxe, toutefois, n'est pas une inconséquence : il est tout à fait possible de comprendre de quelle manière Ricœur, refusant en philosophe laïc de tenir la foi pour la condition herméneutique de la compréhension de la Bible, en est venu à affirmer que l'objectivité du sens des textes bibliques porte le lecteur vers une compréhension de soi qui, d'une manière ou d'une autre, équivaut à *mettre en pratique* une parole qui m'est adressée – une parole *révélatante*, pour moi, de possibilités d'existence inédites. Un essai majeur, d'une grande densité conceptuelle, est à cet égard très éclairant : « L'herméneutique de l'idée de révélation » de 1977<sup>14</sup>. Bien que je l'aie réédité avec Nicola Stricker en 2010 (*Écrits et conférences 2*<sup>15</sup>), je n'en ai pas traité assez longuement dans mon

---

<sup>12</sup> Un autre problème est que Ricœur choisit d'en référer (comme du reste dans son herméneutique philosophique) à la seule *intention du texte*, qui est de proposer un monde que le lecteur pourra habiter. Je tiens cette notion d'intention du texte pour une inconséquence : un texte ne « veut » rien – seul un sujet peut avoir une intention, de sorte que l'intention du texte sera toujours *in fine* celle d'un auteur, telle du moins que peut la reconstituer (de façon d'ailleurs plurielle et par un débat contradictoire) une analyse textuelle philologique ou exégétique ; Cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 24 sq., 334 sq.

<sup>13</sup> *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986), 131 (je souligne).

<sup>14</sup> Cet essai, initialement paru dans Paul Ricœur et al., *La Révélation* (Saint-Louis : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7, 1977, 15-54), a pour circonstances de production une invitation à un colloque théologique aux Facultés Saint-Louis à Bruxelles en 1976, suivie d'une remarquable discussion entre les différents intervenants (« Discussion d'ensemble », Paul Ricœur et al., *La Révélation*, 207-236), dont E. Levinas et C. Geffré. Cette importante discussion a fait l'objet d'une réédition numérique et sera bientôt accessible sur le portail en open access de PSL/Fonds Ricœur.

<sup>15</sup> L'essai compte 72 pages dans notre réédition aux Éditions du Seuil (*Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris : Seuil, 2010, 197-269). Nous avons cru bon, Nicola Stricker et moi-même, de

ouvrage. Il propose pourtant un travail d'approximation du type de celui que j'analysais<sup>16</sup>. Dans la discussion qui a suivi son exposé, Ricœur affirmait en effet :

Je confirme que je n'ai aucunement voulu faire une théologie de la révélation, mais une philosophie de la révélation. Ce qui veut dire que, écoutant une parole qui est source pour moi, j'essaye l'approximation de cette parole avec les ressources internes d'une philosophie qui ne comporte pas d'éléments révélés[s].<sup>17</sup>

On me permettra ici, en revenant plus longuement sur cette « Herméneutique de l'idée de la révélation », de reprendre et d'amender mon analyse. Je n'entends pas, bien sûr, ajouter un chapitre à l'ouvrage – c'est trop tard ! – mais seulement tenter de faire justice à une question critique de Yasuhiko Sugimura, autant que j'en serai capable. Ce texte est en effet de nature à éclairer la question que pose – à juste titre – Yasuhiko Sugimura : est-ce que ma critique de la façon dont Ricœur choisit d'ignorer la dimension assertive, véritative, des discours religieux, ne se justifie pas par le fait que je réduise « 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" », et plus généralement par le fait que j'ai sous-estimé « 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 » ? Cette vigoureuse question m'appelle cette fois à une réponse plus complète. C'est la suite des remarques de Yasuhiko Sugimura qui m'offrira un point d'appui :

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.

L'enjeu est précisément d'évaluer la dimension poétique de la référence biblique dans cette partie de l'œuvre de Ricœur. Il n'est guère possible de proposer ici une lecture, même brève, de cet essai magistral, où Ricœur analyse de façon capillaire la notion de révélation. On se contentera donc – mais cela suffira à réévaluer la question de la référence/vérité des textes bibliques – de faire l'esquisse de sa structure conceptuelle. L'essai offre en effet une structure en symétrie parfaite, la première partie ayant pour tâche de déconstruire le « concept autoritaire et opaque de la révélation », la seconde de déconstruire une « raison prétendument maîtresse d'elle-même et

---

l'entourer d'un appareil de note, pour contextualiser et expliquer le grand nombre de références à l'exégèse et à la théologie chrétienne. On a pu nous reprocher, d'ailleurs (cf. la recension de J. Grondin dans les *Archives de philosophie*), cet appareil trop abondant : je conviens aujourd'hui qu'il est un peu trop prolix.

<sup>16</sup> Cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* : II. I) : « L'approximation philosophique du kérygme (*Le Conflit des interprétations*) », 283-379. La raison du sous-emploi de cet essai (à mes yeux maintenant insuffisante) était que je comptais surtout en extraire l'analyse d'*Exode* 3, 14.

<sup>17</sup> « Discussion d'ensemble », *La Révélation*, 228.



transparente pour soi-même<sup>18</sup> ». On comprend ainsi que le vœu de Ricœur est de corriger l'un par l'autre, pour les ajuster, les concepts de révélation et de raison. Selon ses termes mêmes, l'objectif de cette double déconstruction « vise à conquérir un concept de révélation et un concept de raison qui, sans coïncider jamais, peuvent du moins entrer dans une dialectique vivante et engendrer ensemble quelque chose comme une *intelligence de la foi*<sup>19</sup> ». La mention de cette dernière expression ne devra en aucun cas être surinterprétée dans le sens d'une intention apologétique. En revanche, il peut être utile d'indiquer qu'elle a plusieurs précédents en 1965<sup>20</sup>, et qu'elle prolonge un propos central de la « Préface à Bultmann » :

le kérygme ne peut plus être l'origine de la démythologisation s'il ne donne pas à penser, s'il ne développe aucune intelligence de la foi ; comment le ferait-il, s'il n'était indivisément événement et sens, donc « objectif » en une autre acception du mot que celle qui a été éliminée avec les représentations mythologiques ?<sup>21</sup>

Si le thème de l'intelligence de la foi a déjà été employé par Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation » est le premier essai à disposer de l'envergure et de l'amplitude suffisantes pour espérer lui donner corps. La première partie commence tout naturellement par dénoncer dans le concept « massif et impénétrable de "vérité révélée" » un « amalgame<sup>22</sup> » entre les trois niveaux de langage que constituent la confession de foi, la dogmatique ecclésiale et le magistère. Dans ce texte comme dans tant d'autres, le philosophe aura donc à cœur d'en appeler aux modalités plurielles et primitives du discours de la foi, lequel correspond au niveau infra-théologique, infra-doctrinal et infra-institutionnel seul susceptible de déjouer les pièges d'un tel amalgame. L'analyse des différents genres littéraires bibliques, déjà largement esquissée dans les essais antérieurs de 1975<sup>23</sup>, est l'occasion de préciser à chaque étape de quelle façon les différents discours produisent une forme de révélation. Dans la prophétie, la révélation est la parole divine derrière la voix du prophète – *fons et origo* de l'idée même de révélation. Dans la narration, elle se situe dans des événements transcendants par rapport au cours ordinaire de l'histoire, en ceci qu'ils sont à la fois « instaurateurs, instituants<sup>24</sup> ». Dans la Loi, la révélation est l'affirmation d'une hétéronomie liée

<sup>18</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », *Écrits et conférences 2. Herméneutique* (Paris : Seuil, 2010), 198 pour les deux citations.

<sup>19</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 198-199 (je souligne).

<sup>20</sup> Cf. notamment deux beaux passages sur cette notion : un premier dans *l'Essai sur Freud*, où il est question d'une « réconciliation » qui « n'est donnée nulle part ailleurs que dans les signes qui la promettent » et qui donne précisément à « penser [...] l'intelligence de la foi (*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris : Seuil, 1965, 507 ; je souligne) ; un second dans « Démythiser l'accusation » (*Le Conflit des interprétations*, 347), tous deux datés de 1965.

<sup>21</sup> *Le Conflit des interprétations*, 388, cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 298, 313-314.

<sup>22</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 200 pour les deux citations.

<sup>23</sup> « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique [1975] », in *Du texte à l'action* ; et « La philosophie et la spécificité du langage religieux [1975] », repris dans notre édition : *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5* (Paris : Seuil, 2021), 227-250.

<sup>24</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 208.

aux récits de récit de délivrance. Dans la Sagesse, elle est l'affirmation d'un sens insoupçonnable de la souffrance (« Ce qui est révélé, c'est la possibilité d'espérer "en dépit de..."<sup>25</sup> ») ainsi que l'affirmation d'une dépendance totale de la créature vis-à-vis de son Créateur<sup>26</sup>. Dans l'hymne enfin, les sentiments exprimés peuvent être dits « révélés » en ceci qu'ils sont formés par leur objet même<sup>27</sup>. De manière à chaque fois nouvelle, la « notion de dessein de Dieu<sup>28</sup> » est mise en avant, mais la particularité de chaque nomination fait que les différents modes de révélation n'entretiennent entre eux qu'un rapport « analogique<sup>29</sup> », sans quoi l'on serait bien obligé de surévaluer la modalité prophétique de révélation, menant en droite ligne à l'idée d'une littérature inspirée de Dieu... alors que précisément,

l'inspiration [...] désigne de façon seulement analogique la venue au langage de cette force prescriptive, de cette capacité illuminante, de ce *pathos* lyrique. Ce serait trop psychologiser la révélation que la rabattre de façon littérale sur la notion d'écriture sous la dictée. C'est la force des choses dites qui meut l'écrivain.<sup>30</sup>

Comme sur le versant philosophique de l'herméneutique (cf. l'analyse de l'herméneutique de Schleiermacher et Dilthey), Ricœur estime que pour dépsychologiser, il faut objectiver : en l'occurrence, il est possible de dépsychologiser *les significations* portées par la Bible lorsque l'on met en mesure de « [d]écouvrir la dimension objective de la révélation<sup>31</sup> ». C'est là précisément ce à quoi Ricœur invitait ses auditeurs tout au long des riches analyses que nous n'avons fait que sommairement esquisser.

Reprenant la question de Yasuhiko Sugimura, je peux maintenant me demander si Ricœur n'a pas, effectivement, davantage fait droit à la référentialité des textes bibliques que je ne l'ai prétendu, et ce à l'encontre de tout immanentisme textuel. On en aurait divers indices dans le fait que Ricœur émaille ses analyses de renvois à des réalités objectives. C'est ainsi qu'au sujet de la narration biblique, il juge nécessaire de « réaffirmer le réalisme de l'événement d'histoire, comme le demande aujourd'hui un théologien comme Pannenberg<sup>32</sup> », pour en arriver à ce propos relatif aux discours prescriptifs et prophétiques :

Si l'on peut dire encore [...] que la révélation est historique, ce n'est pas seulement en ce sens que la trace de Dieu peut se lire dans des événements fondateurs du passé ou dans un

---

<sup>25</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 221.

<sup>26</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 228. Ricœur écrit : « Rien n'est plus éloigné de l'esprit des sages que l'idée d'une autonomie de la pensée, d'un humanisme du bien-vivre, bref d'une sagesse à la façon stoïcienne ou épicurienne, fondée dans la suffisance à soi de la pensée. » (« Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 222).

<sup>27</sup> Cf. « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 225.

<sup>28</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 221.

<sup>29</sup> Cf. « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 202, 223, 228.

<sup>30</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 229.

<sup>31</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 229.

<sup>32</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 210.



achèvement à venir de l'histoire, mais en ce sens qu'elle oriente l'histoire de la pratique et engendre la dynamique des institutions.<sup>33</sup>

Contre une notion de la révélation identifiée à l'irruption de vérités doctrinales ou morales, mais également contre une théologie (Fuchs, Ebeling) qui surestime le versant parole au détriment de l'action<sup>34</sup>, Ricœur replace l'événement faisant sens au centre de la poétique biblique, non pour dire, avec le partisan d'une lecture littérale de la Bible (que moi aussi je réproûve), que tel événement est réellement arrivé<sup>35</sup>, mais pour souligner que les faits de salut, perçus comme partie d'un dessein divin, sont de façon indissociable *des événements et du sens* ; et c'est pourquoi chaque type d'annonce caractérise un type spécifique de révélation. Je maintiens l'existence dans la Bible, mais plus généralement dans tout discours religieux, de ce que j'appelais l'illusion représentative, qui consiste à ne pouvoir empêcher de supposer réel l'événement que pourtant seule l'irruption d'une parole réputée venue de plus haut, de plus loin, peut permettre d'appréhender – si bien qu'il n'y a pas, par exemple, de réelle possibilité de s'interroger sur le caractère objectif/historique de l'exode ou de la résurrection (pas plus, du reste, que sur la révélation délivrée à Mahomet). Mais je faisais bien injustement le reproche à Ricœur de ne jamais convenir de la dimension *réaliste* des événements désignés par la Bible : si c'est avéré dans certains textes, comme la « Préface à Bultmann », il faut ici rendre justice à Ricœur, qui, s'il estimait que les « *réalités* impliquées dans le texte [...] commencent d'être avec le texte<sup>36</sup> », n'en considérait pas moins que ces réalités qu'initient les textes ont bien *valeur de redescription* et forment, à ce titre, une manière de référence à la réalité. En ce sens, Yasuhiko Sugimura a parfaitement raison lorsqu'il juge que « Ricœur n'abandonne jamais ni la question de la vérité ni celle de la réalité ».

Il découle de la première partie de « Herméneutique de l'idée de révélation » une conception de la révélation qui constitue une « revendication<sup>37</sup> » (*Anspruch*). Pour qu'elle soit comprise comme un « appel non contraignant » (dont l'Appelant divin, notons-le en passant, demeure hors-champ), il faut encore procéder au travail symétrique permettant à la philosophie de renoncer à sa prétention propre – tout comme l'intelligence de la foi exigeait de renoncer à toute forme d'autoritarisme<sup>38</sup> : « la prétention adverse de la philosophie est celle d'une transparence entière du vrai et d'une autonomie entière du sujet pensant<sup>39</sup>. » Le fait d'avoir cherché les racines de l'idée de révélation au niveau le plus originaire, « au ras de l'expérience et de la vie<sup>40</sup> », autorise le philosophe (selon Ricœur) à ne pas poser la question philosophique de l'existence de Dieu en

<sup>33</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 217.

<sup>34</sup> Cf. « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 210.

<sup>35</sup> Je m'étais déclaré opposé à une telle tentative, mise en œuvre par Hans Frei, cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 340.

<sup>36</sup> « La philosophie et la spécificité du langage religieux [1975] », *La Religion pour penser*, 244 (Ricœur souligne) ; cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 340.

<sup>37</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 233.

<sup>38</sup> On a là un lointain écho des vives critiques que Ricœur adressait à toute synthèse théologico-politique à l'époque d'*Histoire et vérité*.

<sup>39</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 234.

<sup>40</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 235.

termes de preuves onto-théologiques, pour se contenter des « expériences de manifestation et de dépendance<sup>41</sup> » exprimées par le discours originaire de la foi. La suite de l'analyse, que nous retracerons là encore à grands traits, fera correspondre à l'examen détaillé des différents genres littéraires bibliques, d'une part une analyse générale de la notion de monde de texte et de l'être nouveau (a.), dont l'intention est de contrer la « prétention de transparence objective<sup>42</sup> », et d'autre part une analyse portant sur « la réflexion médiate et le témoignage » (b.) destinée à contrer « la prétention d'autonomie subjective du discours philosophique<sup>43</sup> ».

La première analyse porte sur la catégorie de poétique, dont Ricœur s'emploie, dans le droit fil de son analyse précédente, à montrer la « fonction *révélatrice*<sup>44</sup> » : c'est bien elle qui se faisait jour dans l'analyse détaillée des genres littéraires bibliques, rompant avec la fonction descriptive du discours, et donc avec la prétention à la vérification :

Ma conviction la plus profonde est que le langage poétique seul nous restitue une *appartenance* à un ordre des choses qui précède notre capacité de nous opposer à ces choses comme des objets faisant face à un sujet.<sup>45</sup>

Il découle de cette analyse une conception non positiviste de la vérité – « Ici, vérité veut dire non plus vérification, mais manifestation<sup>46</sup> » – de sorte que le monde projeté par le texte poétique appelle toujours le lecteur à y projeter ses « possibles les plus propres<sup>47</sup> », même si, dans le cas de la poétique biblique, Ricœur précisera dans la discussion que la forme prise par l'habitation du monde du texte biblique engage une « pratique, et d'abord une pratique de lecture, à savoir l'écoute de la parole parlant dans le texte<sup>48</sup> ». Cette spécificité de la poétique biblique fait d'ailleurs l'objet de la seconde partie : autant la première concernait le monde du texte dans son objectivité, autant la seconde touche à la *subjectivité* et à la nécessaire « auto-implication du sujet dans son discours<sup>49</sup> ». On sera ici lapidaire, d'autant que Ricœur, pour asseoir son analyse, pratique de façon assez singulière l'autocitation, reprenant la critique du Cogito assuré de se connaître qu'il avait déjà proposée dans *De l'interprétation* ou dans des essais qui seront repris dans *Du texte à l'action*<sup>50</sup>. S'appuyant sur Nabert, Ricœur redira que le sujet ne peut se comprendre qu'en interprétant les œuvres qui témoignent de son effort et de son désir d'être<sup>51</sup>. Dans le cas de la poétique biblique, le sujet doit en outre renoncer à se poser *comme sujet* et à faire du divin un

---

<sup>41</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 236.

<sup>42</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 238.

<sup>43</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 238.

<sup>44</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 241.

<sup>45</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 243 (Ricœur souligne).

<sup>46</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 245.

<sup>47</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 245.

<sup>48</sup> « Discussion d'ensemble », *La Révélation*, 210, cf. « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 245.

<sup>49</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 249.

<sup>50</sup> Les notes dans *Écrits et conférences 2* donnent le détail de ces reprises.

<sup>51</sup> Cf. « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 251.

prédicat<sup>52</sup> : en cela, dit-il, l'herméneutique s'oppose non seulement à l'idéalisme husserlien, mais également à l'athéisme feuerbachien.

Mais la notion de témoignage exige plus encore : il faut accepter, comme le disait Nabert, « d'investir d'un caractère absolu un moment de l'histoire<sup>53</sup> ». Reprenant cette fois des analyses de « L'herméneutique du témoignage » parue en 1972, Ricœur présente simultanément *ce dont* il importe de témoigner et *ceux qui* témoignent : « Seuls des événements, des actes, des personnes qui attesteraient que l'injustifiable [le mal] est surmonté ici et maintenant pourraient ouvrir à nouveau le chemin vers l'attestation originaire<sup>54</sup>. » Dès lors, les événements qui attestent de cette espérance sont bien ceux qui ont donné naissance à des communautés. On pourrait dire, avec plus de simplicité, que le témoignage concerne à la fois les auteurs bibliques qui *attestent que...* et les lecteurs de la Bible (que Ricœur conçoit le plus souvent comme une communauté de lecture) qui, en interprétant ce témoignage biblique, *attestent à leur tour* d'appartenir à une économie (du don plutôt que du salut<sup>55</sup>) plus vaste qu'eux. C'est ce lien étroit ainsi établi entre ce dont il est témoigné et le fait d'appartenir à un collectif de témoins qui, précisément, empêchait que Ricœur n'ait jamais pu, comme Valéry, juger que la Bible est une fable, une fiction<sup>56</sup> : « L'événement est notre maître. Il en est ici de l'existence de chacun de nous comme de celle des communautés auxquelles nous appartenons : nous dépendons absolument de certains événements fondateurs<sup>57</sup>. » C'est une condition *sine qua non* : s'il refuse de s'avouer dépendant des événements/sens annoncés relatifs au divin, dans le rapport même que la poétique biblique établit avec l'histoire pour des communautés de foi, le sujet ne parviendra pas renoncer à être souverain<sup>58</sup>. La « dépendance sans hétéronomie » à laquelle appelle l'approche philosophique de la révélation est donc bien une dépendance « à l'égard des témoignages extérieurs à la conscience<sup>59</sup> » ; dépendance, nous dit Ricœur, qui doit être considérée davantage en fonction de ce qu'elle offre à l'imagination qu'en termes de ce qu'elle abdique en tant que volonté souveraine : « Car à quoi s'adressent le poème de l'Exode et le poème de la Résurrection, évoqués sur le premier versant, sinon à notre imagination plutôt qu'à notre obéissance ?<sup>60</sup> »

<sup>52</sup> Cf. « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 255.

<sup>53</sup> Jean Nabert, cité in « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 256.

<sup>54</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 259.

<sup>55</sup> Rappelons que parmi les signes de l'hétérodoxie ricœurienne vis-à-vis de la tradition chrétienne, figure l'interprétation non sacrificielle de la Croix que Ricœur a proposée de longue date.

<sup>56</sup> Je citais dans mon ouvrage cette magnifique question, par laquelle Valéry nous enjoint à tenir le mythe pour fiction, et la fiction pour indispensable : « Que serions-nous sans le secours de ce qui n'existe pas ? » (« Petite lettre sur les mythes », *Variétés II*, Paris : Gallimard, 1930, 235, cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 391). Là aussi, grâce à M. Sugimura, je comprends mieux pourquoi Ricœur n'aurait jamais pu parler comme Valéry, s'en tenant à ce qu'il appelle la « *textualité* de la foi » (« Nommer Dieu [1977] », *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris : Seuil, 1994, 283 ; Ricœur souligne).

<sup>57</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 263.

<sup>58</sup> Cf. « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 266.

<sup>59</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 268.

<sup>60</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation [1977] », 269.

### 3. Échos à la poétique biblique de Ricœur : libres réflexions sur la croyance

Avec la reconnaissance par Ricœur du caractère testimonial de la poétique biblique, dont Yasuhiko Sugimura m'a aidé à mieux prendre conscience, nous pouvons nous retourner vers les questions que suscite naturellement l'approche ricœurienne du religieux. Il ne s'agit plus de chercher, en bonne méthode, quelle est la compréhension adéquate des textes que Ricœur a consacrés au traitement philosophique de la religion. Nous sommes ici au niveau de la *réception* même de ce traitement. Que nous offre-t-il, à nous lecteurs, à penser ? Bien des choses pourraient être notées ici. Je me contenterai de deux séries de remarques.

- Je noterai, pour commencer, qu'avant même de penser la Bible avec Paul Ricœur, il importe d'avoir conscience des choix qu'il a opérés dans son traitement philosophique de la poétique biblique, car ces choix méritent, en tant que tels, d'être interrogés par tout lecteur de bonne foi, et peut-être plus encore par les théologiens et les exégètes professionnellement affairés sur le même texte que le philosophe. Dans mon travail, je m'appuie régulièrement sur la comparaison avec leurs travaux (ceux de Barth, de Bultmann, mais aussi de Tillich, de Pannenberg) pour saisir la singularité de l'approche ricœurienne, souvent non thématifiée par lui, de sorte qu'elle est ignorée de ceux de ses lecteurs qui n'ont pas sa familiarité avec la littérature exégétique et théologique. Disons-le tout net : pour nombre d'entre eux, une connaissance de première main de la Bible elle-même fait souvent défaut. De la même manière qu'une connaissance personnelle des auteurs philosophiques qu'interprète Ricœur est indispensable pour saisir la pertinence (mais peut-être aussi les limites) de ses interprétations, une culture biblique personnelle offre aux lecteurs de Ricœur d'assez nombreux sujets d'étonnements. L'un d'entre eux touche à la forte dissymétrie entre les analyses portant sur l'Ancien Testament et celles portant sur le Nouveau, exception faite – et là je désigne moi-même une lacune de mon travail, puisque je ne les ai pas traités en eux-mêmes – des expressions paraboliques du Royaume de Dieu<sup>61</sup>. Lors de la discussion d'ensemble de 1977, le Père Geffré, théologien catholique bien connu de Ricœur, a soulevé ce point :

[...] je me suis demandé si ce n'est pas cette fidélité à la manifestation au sens de la fonction poétique qui vous a fait privilégier énormément les textes de l'Ancien Testament, comme si le Nouveau Testament ne pouvait pas lui-même assurer cette fonction poétique parce que précisément il était davantage dans le registre de la proclamation, de l'interpellation, et non pas de la manifestation au sens de la fonction poétique.<sup>62</sup>

De fait, Ricœur a privilégié le premier Testament, sans doute parce que, exception faite encore une fois des paraboles, le second Testament lui semblait offrir assez peu de prise à une analyse en termes de poétique. Ce n'est pas, tant s'en faut, que le Nouveau Testament manque de

<sup>61</sup> Il aurait fallu, notamment, étudier ce grand essai qu'est « Biblical Hermeneutics », in John Dominic Crossan, *Paul Ricœur on Biblical hermeneutics (Semeia 4 [1975], 29-148)*. Tout travail comporte un reste, comme a coutume de le dire Olivier Abel. J'y vois un motif supplémentaire de ne pas être satisfait de mon travail. Mais qui pourrait jamais l'être ?

<sup>62</sup> Cf. « Discussion d'ensemble », *La Révélation*, 224. Que la question émane d'un théologien catholique n'est peut-être guère fortuit : il y a souvent, dans la prédication catholique, une insistance particulière sur les Évangiles et, par comparaison avec la prédication réformée, un rôle moindre de la littérature vétérotestamentaire. Un habitus typiquement protestant chez Ricœur n'est pas à exclure.

récit : les Évangiles ne sont que récit, de même que le Livre des Actes (lequel d'ailleurs forme avec l'Évangile de Luc un récit unique, dit « Œuvre à Théophile »). Mais ces récits sont à ce point confessionnels qu'ils rendent ardu le travail de poétisation de la référence. Souvenons-nous, à cet égard, de la méfiance de Ricœur envers les récits de la résurrection, lesquels, concédant trop à l'imaginaire de sur-vie, donnent selon lui trop à voir<sup>63</sup>. Ce n'est peut-être pas un hasard si la seule lecture d'ensemble que Ricœur ait donné d'un évangile portait sur le récit marcier de la passion, qui se clôturait originellement avant le récit (postérieur) de l'annonce de la résurrection faite aux femmes. Ricœur ne l'ignorait pas, qui notait dans cette très belle étude biblique de 1984 : « Fuite, silence, peur : ainsi se termine en 16, 8, selon la majorité des exégètes, l'Évangile de Marc<sup>64</sup>. »

- Ce qui vient d'être indiqué ne concerne encore que l'étendue, nécessairement limitée – quoique déjà impressionnante –, des interprétations par Ricœur de la poétique biblique. Un cran au-dessus, passons à une autre modalité de réception, celle qui touche à la façon de recevoir en propre – de s'approprier – les travaux de Ricœur sur la poétique de la Bible. Yasuhiko Sugimura pose une juste question quand il demande si, pour contrer le « risque [plutôt heideggerien selon lui] de neutraliser la transcendance proprement religieuse de la vérité », il « serait efficace de restituer simplement la vérité transcendante et extérieure à nous-même. Les hommes religieux qui vivent dans le monde d'aujourd'hui sont-ils vraiment satisfaits de cette solution ? »

Grave question, en vérité ! Car si dans « Herméneutique de l'idée de révélation », Ricœur entend bien ne pas faire défaut à « la vertu de *Redlichkeit*, d'honnêteté intellectuelle, que Nietzsche déniait aux chrétiens<sup>65</sup> », il est indéniable qu'en opérant l'approximation philosophique de la révélation, il marque une distance vis-à-vis de l'intention du texte, telle que d'autres que lui peuvent la reconstituer. Il me semble que Ricœur ne prête pas assez attention au fait que, si le référent Dieu échappe en effet aux textes bibliques, il *sature* – dans l'esprit du lecteur de la Bible hier et aujourd'hui – la signification du texte d'une façon qui, sans cesse, fait se poser la question de la foi en lui. L'exigence de *mise en pratique* du texte (et d'abord de pratique de lecture), que Ricœur souligne comme on vient de le voir un peu plus haut, se confond aisément dans l'esprit des lecteurs avec *ce qu'il leur faudrait croire*. Je dois le souligner une fois de plus : je ne dis pas du tout que les lecteurs croyants doivent croire aux réalités que le texte désigne, serait-ce de la façon la plus poétique qui soit. Je dis seulement que la fameuse intention du texte – à laquelle je préfère l'intention des auteurs – appelle une telle lecture. Lorsqu'ils lisent, par exemple, le dialogue entre Jésus et les deux sœurs de Lazare, Marthe et Marie, les lecteurs s'entendent adresser cette question, par l'intermédiaire de celle adressée par le Jésus johannique à Marie : « Moi, je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi vivra, quand même il sera mort ; et quiconque vit et croit en moi ne

---

<sup>63</sup> Cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 425-434. Sur cet imaginaire et plus généralement sur la vie devant la mort, on lira l'article de Y. Sugimura, « "Demeurer vivant jusqu'à..." ». La question de la vie et de la mort et le "religieux commun" chez le dernier Ricœur », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, 3/2 (2012), 26-37.

<sup>64</sup> « Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la passion [1984] », *La Religion pour penser*, 271 et notre note. Ricœur a néanmoins longuement analysé en 2003 la proclamation paulinienne de l'Évangile : cf. « Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes », *La Religion pour penser*, 383-428.

<sup>65</sup> « Herméneutique de l'idée de révélation », *Écrits et conférences 2*, 198, cf. notre indication en note 3.

mourra jamais. *Crois-tu cela ?*<sup>66</sup> » (*Jean* 11, 25-26). Aujourd'hui comme hier, la question posée sollicite les lecteurs face à un objet de foi, soit que l'on soutienne une foi positive en la résurrection – croire que la résurrection sera ou est déjà (dans la perspective de l'eschatologie réalisée de Jean) la réalité ultime –, soit que l'on soutienne métaphoriquement une foi en la capacité de renouvellement inouï de Dieu, la résurrection étant le symbole de toutes les libérations, qu'il serait naïf (pour le dire très vite) de prendre au mot : pensons ici au magnifique texte où Ricœur renonce même à l'idée qu'il puisse y avoir une vie après la mort<sup>67</sup>. Il n'empêche : aussi poétique soit la lecture de la Bible – et dans le cas de Ricœur, elle l'est intensément : la Bible est pour lui le poème de l'existence par excellence – elle posera toujours, par certains aspects du texte biblique, la naïve question de la réalité qui est crue. Car toute foi *en* Dieu, aussi épurée soit-elle, est aussi une foi *que* Dieu a fait ceci ou cela, promis ceci ou cela<sup>68</sup>. Pour reprendre un terme que Yasuhiko Sugimura emploie dans sa lecture, disons que la vérité peut être métaphorique autant qu'on le voudra, mais qu'il n'y a de métaphore que si tout n'est pas métaphore, et donc de vérité métaphorique que s'il existe des noyaux réputés vrais en eux-mêmes.

Certes, je n'ignore pas, et je salue même, les tentatives théologiques vouées à contrer tout littéralisme dans la lecture des Écritures, à présenter la possibilité de la foi sans offrir à croire. On en trouvera un écho dans ce propos du théologien luthérien Hans-Christoph Askani, par ailleurs proche de Ricœur et bon connaisseur de son œuvre :

Si elle répond à l'expression limite et si elle la comprend, elle [la foi] s'avère être autre chose qu'une acceptation de vérités concernant Dieu et l'homme, autre chose aussi que la décision de dire « oui » à Dieu avec toute son existence, elle s'avère être le processus d'une transformation que nous subissons, une transformation, dans laquelle ce qui nous est dit nous porte avec lui en direction de ce que nous n'avons jamais été et que nous n'aurons jamais été complètement. La foi : l'entrée dans un horizon infiniment ouvert [...].<sup>69</sup>

On doit entendre un tel discours, et la haute exigence dont il témoigne. Sans doute, oui, faudrait-il se libérer de la *tentation de croire*, parce qu'elle équivaut à *croire que croire est la solution à toutes les difficultés*. N'a-t-on pas appris de Freud – et Ricœur le premier – qu'il y a un infantilisme dans toute croyance, qui plus est en un Être paternel qui peut tout ? En ce sens, la question de Monsieur Sugimura est la bonne : il est loin d'être certain, en effet, que le monde tel qu'il va a besoin de croyances. Mais sans doute aussi n'est-ce pas si facile de ne pas croire. Je pense au premier chapitre d'un livre du psychanalyste Octave Mannoni, intitulé « *Je sais bien mais quand même...* » : il est parfaitement fréquent de ne pas croire et de croire en même temps, dans « une

<sup>66</sup> Nous soulignons. À quoi Marthe répondit que oui, elle croit qu'il est le Christ.

<sup>67</sup> *Vivant jusqu'à la mort*, cf. Frey, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, 427 sq.

<sup>68</sup> Nous le disions dans l'ouvrage : dans la dialectique entre la *fides qua creditur* (la foi-confiance en Dieu, par laquelle on croit) et la *fides quæ creditur* (la foi comprise comme énoncés de foi en tel ou tel point du *Credo*), la première fonde la seconde, qui en retour lui donne forme. Autrement dit, une foi *en* Dieu qui n'est pas aussi une foi *que* Dieu fait ceci ou cela n'a théologiquement aucun sens.

<sup>69</sup> Hans-Christoph Askani, *Le Pari de la foi* (Genève : Labor et fides, 2019), 143 (tout le passage fait ouvertement référence à l'herméneutique biblique de Ricœur).



attitude divisée<sup>70</sup> » à l'égard de la croyance. Il y a peut-être un lien à établir entre ce clivage du sujet face à la croyance et ce que Sartre disait de la croyance en elle-même : « Croire c'est savoir qu'on croit et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire<sup>71</sup>. »

Dans l'éventail des croyances, chacun est renvoyé à sa propre histoire, à son idiosyncrasie : à un extrême de cet éventail sont les croyances professées aveuglément, par mimétisme<sup>72</sup> ; à l'autre extrême, les refus vigoureux de croire, lesquels vont souvent de pair avec une croyance – comme chez Freud, qui dénonce dans la croyance religieuse une illusion (car le désir y est prévalent), mais soutient la scientificité de la mythologie (*Totem et Tabou*, *Éros et Thanatos...*) qu'il a créée au motif (notamment) qu'elle suscite trop de dénégation pour être fausse<sup>73</sup>. Entre les deux extrêmes, on aura, chez beaucoup de sujets, le flot des croyances sans conséquences. D'autres encore, sans doute les plus nombreuses, sont des croyances à éclipses. Selon les moments de l'existence, elles sont soutenues, puis oubliées : on peut en effet oublier de croire, tout comme on peut, à la faveur d'une pensée, ou d'un chant, ou d'une prière, revenir un moment sur des années d'absence à la foi, et croire à nouveau.

En marge de cet éventail, et peut-être bien plus rares, sont les sympathies sans croyances. On peut ici penser au romancier Erri de Luca, qui lit quotidiennement la Bible sans croire ni prier : « Je ne sais pas m'adresser, je ne connais pas le pronom de la prière », écrit-il dans *Noyau d'olive*<sup>74</sup>, un de ses magnifiques ouvrages où, hébraïsant, il offre certaines de ses lectures bibliques quotidiennes à ses propres lecteurs. Il faut sans doute une grande force morale pour ne pas désirer croire sans mépriser la croyance ni les croyants ; pour se porter dans le monde et dans les textes de foi vers ce qui est ouverture, *trouée* – et, finalement, pour se montrer disponible à une remise en cause, une irruption, mais sans jamais s'inféoder à une Parole réputée venue de plus haut. Vouloir d'une écoute, mais sans admettre de revendication (*Anspruch*) d'autorité, quelle qu'elle soit...

On demandera peut-être : pourquoi écouter une parole religieuse, si l'on n'a pas d'intérêt pour la piété même ? Peut-être parce qu'il existe une *piété envers la vérité*, plus profonde qu'aucune autre. Elle consiste à ne pas déclarer vrai ce que l'on ne saurait comprendre : déclarer vrai un mystère, par définition incompréhensible, c'est peut-être un non-sens. Le premier devoir envers soi-même est la *véracité*, qui requiert de dire la vérité là où on croit la discerner, comme de se refuser à déclarer vrai ce que l'on n'a pas de raisons de déclarer tel. Mais cela n'empêche pas de prêter l'oreille, sans exclusive par ailleurs, à des paroles d'émerveillement, d'éclairement, ou des paroles

<sup>70</sup> Octave Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène* (Paris : Seuil, 1969), 10 (citation de Freud).

<sup>71</sup> Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le néant* [1943] (Paris : Gallimard, 1994), 104. Mark Twain l'avait compris avant le philosophe du Café de Flore, et son propos est plus savoureux encore : « La foi, c'est croire quelque chose dont on sait que ce n'est pas vrai » (cité par Emmanuel Carrère, *Le Royaume*, Paris : P.O.L., 2014, 108).

<sup>72</sup> Impossible d'oublier Montaigne : « Les uns font accroire au monde qu'ils croient ce qu'ils ne croient pas. Les autres, en plus grand nombre, se le font accroire à eux-mêmes, ne sachant pas pénétrer ce que c'est que croire » (« Apologie de Raimond Sebon », *Essais. Livre second* [ed. P. Michel], Paris : Gallimard, 1965, 143 ; ortho. adaptée).

<sup>73</sup> Cf. Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud* (Combas : Éd. de l'éclat, 1991).

<sup>74</sup> Erri de Luca, *Noyau d'olive*, tr. D. Valin, (Paris : Gallimard, 2004 [2002]), 8.

qui semblent sages et vis-à-vis desquelles on se sent endettés, pour autant qu'il soit possible de les comprendre sans ajouter réellement foi à tout ce cadre mythologique, à tout ce « décor de kermesse métaphysique » (pour reprendre une heureuse expression camusienne<sup>75</sup>) qui les entoure.

Nier les dieux ? Ce serait déjà trop affirmatif. Que sait-on de ceux dont, a priori, on ne peut rien savoir de sûr ? La réponse est dans la question : *rien*, en dehors du fait que les humains les ont nommés ; *rien*, en dehors du fait qu'ils sont, pour reprendre à notre propre compte une formule de Northrop Frye, des « inférences » des textes religieux<sup>76</sup>. En ce sens, oui, la lecture poétisante que Ricœur fait de la Bible est éclairante, car elle nous appelle moins à honorer ce que nous ne maîtrisons pas – quelque mystère divin qu'il nous faudrait saluer sans le connaître – qu'elle ne nous renvoie à la constitution langagière de tout symbole, de toute tradition.

Disons enfin que si une telle écoute suppose souvent une proximité avec une tradition plutôt qu'une autre (ici encore l'histoire de chacun détermine son idiosyncrasie), il n'y a aucune raison valable d'y prêter une attention exclusive : « Je redoute l'homme qui n'a lu qu'un seul livre (*Timeo lectorem unius libri*)<sup>77</sup> », aurait dit Thomas d'Aquin. Aucune œuvre, aucune tradition n'épuise le réel qui surgit d'elle. « Les Grecs », affirmait Camus, « ne niaient pas les dieux, mais *ils leur mesuraient leur part*. Le christianisme qui est une religion *totale*, pour employer un mot à la mode, ne peut admettre cet esprit où l'on fait seulement la part de ce qui doit, à son sens, avoir toute la place. Mais cet esprit-là peut très bien admettre, au contraire, l'existence du christianisme<sup>78</sup> ».

Ricœur n'a jamais admis que l'un des deux grands philosophes sous le patronage desquels il a placé son œuvre commençante ait prétendu pouvoir passer dans son examen philosophique d'une religion à l'autre. Il demandait : Jaspers « ne risque-t-il pas de perdre du même coup "l'étroitesse" et "l'engagement" de l'existence, quand il embrasse la totalité des mythes – ceux de la Grèce, de l'Inde et du christianisme –, tel un Don Juan courtisant tous les dieux ?<sup>79</sup> » « Les Modernes », est-il répété dans *La Symbolique du mal*, « ne doivent pas être les Don Juan du mythe<sup>80</sup> ». On demandera ici pour finir si précisément l'une des tâches de la philosophie de la religion aujourd'hui n'est pas, au contraire, de plaider pour une pluralité des voix et des approches. Le sujet moderne risque davantage de s'isoler dans une appartenance unique – surtout si elle est religieuse, mais d'autres appartenances présentent le même péril – qu'il ne risque de perdre le goût de « "l'étroitesse" et "l'engagement" de l'existence ». Être ricœurien aujourd'hui, ce serait

<sup>75</sup> Albert Camus, *Essais II* (Paris : Gallimard, 1965), 1250.

<sup>76</sup> « Nous pourrions presque dire que l'existence de Dieu est une inférence de l'existence de la Bible : au commencement était le Verbe » (Northrop Frye, *Le Grand code. La Bible et la littérature* [1982], tr. C. Malamoud, Paris : Seuil, 1984, 109).

<sup>77</sup> Renzo Tosi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques. 2286 sentences avec commentaires historiques, littéraires et philologiques*, tr. R. Lenoir (Grenoble : Jérôme Millon, 2010), 1476. On ne saura jamais si cette sentence lui a été correctement attribuée, mais elle pourrait l'être : n'est-il pas le penseur désireux de lire conjointement la Bible et Aristote ?

<sup>78</sup> Camus, *Essais II*, 280 (je souligne).

<sup>79</sup> « Philosophie et religion chez Karl Jaspers [1957] », *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5*, 79.

<sup>80</sup> *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité*, t. 2. *La Symbolique du mal* (Paris : Aubier, 1960), 284.

appliquer en matière de religion, et plus généralement en matière d'*attachement* à une vérité, son propre adage appliqué jadis à la situation géopolitique de son temps : « compliquons, compliquons tout ; brouillons leurs cartes ; le manichéisme [...] est bête et méchant<sup>81</sup>. »

---

<sup>81</sup> « Le christianisme et le sens de l'histoire [1951] », *Histoire et vérité*, 97.

## Bibliographie

- ASKANI Hans-Christoph, *Le Pari de la foi* (Genève : Labor et fides, 2019).
- AUERBACH Erich, *Mimésis. La Représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, tr. C. Heim (Paris : Gallimard, 1968 [1946]).
- BOUVERESSE Jacques, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud* (Combas : Éditions de l'éclat, 1991).
- CAMUS Albert, *Essais*, édition établie et annotée par R. Quilliot et L. Faucon (Paris : Gallimard, 1965).
- CARRÈRE Emmanuel, *Le Royaume* (Paris : P.O.L., 2014).
- FREY Daniel, *La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur* (Paris : Hermann, 2021).
- FRYE Northrop, *Le Grand code. La Bible et la littérature*, tr. C. Malamoud (Paris : Seuil, 1984 [1982]).
- DE LUCA Erri, *Noyau d'olive*, tr. D. Valin (Paris : Gallimard, 2004 [2002]).
- MANNONI Octave, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène* (Paris : Seuil, 1969).
- MONTAIGNE Michel de, *Essais, 2*, édité par P. Michel (Paris : Gallimard, 1965).
- RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté, I. Le Volontaire et l'involontaire* (Paris : Aubier, 1950).
- RICŒUR Paul, *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 1990 [1955, 1964], troisième édition augmentée de quelques textes).
- RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité, t. 1. L'Homme faillible* (Paris : Aubier, 1960) ; t. 2. *La Symbolique du mal* (Paris : Aubier, 1960).
- RICŒUR Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris : Seuil, 1965).
- RICŒUR Paul, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris : Seuil, 1969).
- RICŒUR Paul, « Biblical Hermeneutics », in John Dominic Crossan, *Paul Ricœur on Biblical hermeneutics, Semeia 4* (1975), 29-148.
- RICŒUR Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris : Seuil, 1986).
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre* (Paris : Seuil, 1990).
- RICŒUR Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (Paris : Seuil, 1994).
- RICŒUR Paul, *La Critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launay* (Paris : Calmann-Lévy, 1995).
- RICŒUR Paul, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris : Seuil, 2000).
- RICŒUR Paul, *Le Juste 2* (Paris : Esprit, 2001).
- RICŒUR Paul, *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, préface d'Olivier Abel, postface de Catherine Goldenstein (Paris : Seuil, 2007), (*Lebendig bis in den Tod : Fragmente aus dem Nachlaß*. Édition bilingue, tr. A. Chucholowski, Meiner Felix Verlag, 2010).

RICŒUR Paul, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, textes rassemblés et annotés par D. Frey et N. Stricker, présentation par D. Frey (Paris : Seuil, 2010).

RICŒUR Paul, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par J. Michel et J. Porée (Paris : Seuil, 2013).

RICŒUR Paul, *La Religion pour penser. Écrits et conférences 5*, textes rassemblés, établis, annotés et présentés par D. Frey (Paris : Seuil, 2021).

RICŒUR Paul et al., *La Révélation* (Saint-Louis : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 7, 1977).

SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par A. Elkaim-Sartre (Paris : Gallimard, 1994 [1943]).

SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst, *Herméneutique*, tr. C. Berner (Paris/Lille : Cerf/Presses Universitaires de Lille, s.l., 1987).

SUGIMURA Yasuhiko, « "Demeurer vivant jusqu'à..." . La question de la vie et de la mort et le "religieux commun" chez le dernier Ricœur », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, 3/2 (2012), 26-37.

TOSI Renzo, *Dictionnaire des sentences latines et grecques. 2286 sentences avec commentaires historiques, littéraires et philologiques*, tr. R. Lenoir (Grenoble : Jérôme Millon, 2010).

VALÉRY Paul, « Petite lettre sur les mythes », *Variétés II* (Paris : Gallimard, 1930), 223-237.