

# L'herméneutique selon Paul Ricœur

par Henri BLOCHER

professeur à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine

*Dans ce deuxième article\*, M. Blocher poursuit sa présentation du problème herméneutique en analysant l'importante contribution de Paul Ricœur.*

La collection « Philosophes de tous les temps », aux éditions Seghers, compte parmi ses titres deux noms de protestants français : ceux de Jean Calvin (No 12) et de Paul Ricœur (No 72). Rapprochement incongru ? Les deux hommes ne se ressemblent ni par la vocation ni par la doctrine, et rien ne permet d'envisager pour le philosophe contemporain une importance historique comparable à celle du Réformateur. Mais il reste que Paul Ricœur (né en 1913 à Valence) figure sur une liste autorisée de gloires intellectuelles comme le premier représentant du christianisme réformé en France depuis la Réforme. Qu'un homme averti, un directeur de collection, ait choisi son portrait pour l'accrocher dans la galerie des grands penseurs, ce n'est qu'un détail, mais qui peut nous alerter : il signale le prestige dont jouit Paul Ricœur parmi les connaisseurs, et quelle envergure on reconnaît à son œuvre.

On ne l'accueille pas chez les seuls protestants. En ce temps de frontières confessionnelles devenues poreuses, les catholiques lui font fête ; associé depuis longtemps à l'équipe d'*Esprit*, Ricœur publie, par exemple, dans *Concilium*. Et ce n'est pas en France seulement que son influence rayonne : elle est forte en Suisse romande ; Ricœur est un grand ténor, sinon le grand ténor, du Colloque international de philosophie qui se réunit chaque année à Rome ; depuis sa démission du décanat de Nanterre (1970), il a séjourné plusieurs fois aux Etats-Unis, invité par

\* Cf. H. Blocher, *L'herméneutique selon Rudolf Bultmann*, HOKHMA No 2/1976, pp. 11-34.

diverses universités. De jeunes chercheurs se tournent vers lui : on dit qu'il dirige un nombre record de thèses de doctorat.

Michel Philibert, en faisant sans retenue l'éloge de sa philosophie, montre quelle ferveur dans l'admiration Ricœur inspire à ses amis. Après lui avoir appliqué les expressions de l'hymne à la charité (1 Co. 13), Philibert s'écrie : « On n'avait point vu jusque-là une philosophie dont l'envergure, dont l'essor, dont la liberté même, manifestent avec une pareille gloire l'influence séminale de la foi, de l'espérance et de la charité. »<sup>1</sup> Moins lyrique, nous noterons la combinaison de l'esprit de géométrie et de l'esprit de finesse, le second surtout à un degré insurpassé. Maître en architecture, comme l'attestent la composition de ses grands ouvrages et l'art consommé du développement de chaque conférence, Ricœur est l'homme des nuances, dites avec un charme discret. Et sa finesse s'allie encore à l'extrême mobilité : Ricœur distingue pour mieux relier par d'agiles médiations ; il trouve toujours le moyen de dialectiser les antithèses, ou de faire espérer la réconciliation des penseurs anciens et modernes à qui, d'abord, il donne la parole. Car la sensibilité et la souplesse de son esprit font merveille dans le *symphilosophieren* (ce mot vient de Jaspers), la poursuite de la réflexion philosophique en dialogue avec d'autres — au point que Ricœur se sent souvent contraint de dénoncer l'éclectisme, « faible », « plat », ou « paresseux », parce qu'il sait qu'on va l'en accuser.<sup>2</sup> En réalité, Ricœur assimile si bien les emprunts que la pensée produite porte toujours sa marque personnelle, avec retour régulier de quelques thèmes favoris.

L'éclat d'un tel talent mérite bien qu'on le salue et qu'on s'intéresse à l'apport ricœurien. Alors que Ricœur nous paraît le plus riche des penseurs du christianisme libéral de l'époque « post-post-bultmanienne » et que son influence est une évidence, on s'étonne qu'il soit paru si peu sur son compte. M. Philibert, lui-même le principal commentateur, relève « la rareté des critiques qui lui sont consacrées ». <sup>3</sup> Les articles, souvent plus difficiles à lire que Ricœur lui-même, se bornent en général à résumer sa pen-

<sup>1</sup> Dans le livre évoqué plus haut, No 72 de la collection « Philosophes de tous les temps », *Ricœur ou la liberté selon l'espérance* (Paris : Seghers, 1971), p. 40.

<sup>2</sup> Dans le seul *Conflit des interprétations* (Paris : Seuil, 1969), il répudie cinq fois l'éclectisme qui n'est qu'une caricature de la dialectique, pp. 58, 119, 176, 330, 450. Ricœur a dû être touché au vif par une insinuation comme celle de Henry Duméry en 1950 : « La disgrâce éclectique est-elle évitée ? », in *Regards sur la philosophie contemporaine* (Tournai-Paris : Castermann, 1957), p. 150.

<sup>3</sup> Philibert, p. 93.

sée et ne cherchent pas à sonder les fondations, ni à vérifier les enchaînements. C'est une raison de plus pour que nous rassemblions notre courage, et que nous tentions de combler tant bien que mal une partie du manque...

C'est l'*herméneutique* de Paul Ricœur, ou sa réflexion sur l'herméneutique, qui retiendra notre attention. Le philosophe y a consacré le meilleur de ses forces depuis plus de quinze ans. Dans le débat ouvert à ce propos par Bultmann, il s'est acquis l'autorité de l'arbitre ou, mieux, celle du sage qui voit les choses de plus haut et qui sait conduire plus loin. Nous ne trouverons pas guide plus compétent si nous voulons poursuivre notre examen des notions, des présupposés, des fondements ou des prolongements ontologiques.

Le mieux, pour se familiariser avec elle, c'est d'observer son herméneutique *in fieri*, et même ses préparations anciennes. Comment Ricœur est-il venu au problème de l'interprétation ? <sup>4</sup>

## L'itinéraire

On peut découper trois phases, de longueurs inégales, dans la carrière de Paul Ricœur, au moins telle qu'on se la représente par ses livres.

A son retour de la captivité allemande, il s'impose d'abord comme historien de la philosophie, comme interprète, surtout, de penseurs existentialistes qui l'influencent

<sup>4</sup> Dans les notes, nous utiliserons les abréviations suivantes pour les ouvrages majeurs :

- VI = *Le volontaire et l'involontaire*, premier vol. d'une *Philosophie de la volonté* (Paris : Aubier-Montaigne, 1956), 464 p.
- HF = *L'homme faillible*, deuxième vol. (même éd., 1960), 164 p.
- SM = *La symbolique du mal*, troisième vol. (même éd., 1960), 335 p.
- HV = *Histoire et vérité* (Paris : Seuil, 2e éd., 1964), 336 p.
- F = *De l'interprétation, essai sur Freud* (même éd., 1965), 534 p.
- CI = *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique* (même éd., 1969), 506 p.
- EH = *Exégèse et herméneutique*, travaux présentés lors du Congrès de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible, Chantilly, 1969 (même éd., 1971), 366 p.
- MV = *La métaphore vive* (même éd., 1975), 414 p.
- Exegesis = *Exegesis, problèmes de méthode et exercices de lecture*, travaux publiés sous la direction de François Bovon et Grégoire Rouiller (Neuchâtel et Paris : Delachaux et Niestlé, 1975), 311 p.

à coup sûr. Sa sympathie manifeste pour Gabriel Marcel<sup>5</sup> et Karl Jaspers n'entame cependant pas l'indépendance de son jugement.

Sans cesser de pratiquer l'interprétation de ses devanciers, ni de réfléchir à cette tâche même<sup>6</sup>, Ricœur s'embarque ensuite dans une ambitieuse entreprise. Il commence à bâtir une *Philosophie de la volonté*. Le premier volume, sa thèse principale de doctorat, révèle en lui le pionnier d'une voie nouvelle et prometteuse (1950).

### **Cogito, mais...**

Le mot-clé n'est pas encore « herméneutique » mais *phénoménologie*. Ricœur reprend la méthode d'Edmund Husserl, qu'il traduit et commente dans sa thèse complémentaire ; surtout, Ricœur met en œuvre cette méthode dans un domaine que Husserl avait laissé de côté, le domaine de la vie affective et volitive.<sup>7</sup> Il pratique dans le champ du « volontaire » la description des structures, la « réduction eidétique » de Husserl.

Ricœur a bien soin, certes, de répudier le « platonisme des essences » et l'idéalisme de l'Ego transcendantal que le penseur allemand a successivement combinés à sa méthode.<sup>8</sup> Mais il ne s'imagine pas pour autant tenir une méthode philosophiquement neutre, un simple instrument. Il lui importe, avant d'introduire les éclairages originaux qui seront la nouveauté ricœurienne, de se réclamer de la grande tradition réflexive à laquelle Husserl appartient aussi. Ricœur prend son point de départ dans le « Je pense », Cogito, cartésien (le livre cite d'ailleurs souvent Descartes). Il hérite de la révolution copernicienne de Kant, qui fait tourner la connaissance autour du sujet et non plus de l'objet, comme Copernic fait tourner la terre autour du soleil. Le premier front sur lequel il combat, c'est celui de la défense du Cogito : contre le naturalisme courant, contre l'empirisme objectivant, il faut « que soit sans cesse

<sup>5</sup> Ricœur confesse qu'il a reçu de G. Marcel « le choc philosophique décisif » (cité par Philibert, p. 6). Dans ses derniers ouvrages, Ricœur ne le nomme pratiquement plus et dialogue plutôt avec Kant, Hegel ou Heidegger ; G. Marcel ne doit plus lui sembler assez rigoureux.

<sup>6</sup> Cf. la première partie de *HV* (dont la première édition est de 1955), sous le titre « Vérité dans la connaissance de l'histoire » ; l'appendice de P. Ricœur à *l'Histoire de la philosophie allemande* de Bréhier (Paris : J. Vrin, 3e éd., 1967), « Quelques figures contemporaines » (de Husserl à Heidegger), est de 1954.

<sup>7</sup> L'enquête dans ce domaine exauçait un vœu de Husserl, cf. Barthel, *Interprétation du langage mythique et théologie biblique* (Leyde : E.J. Brill, 1963), p. 287.

<sup>8</sup> *VI*, pp. 7, 8, 51. Sur l'idéalisme de l'avant-dernière étape de Husserl, voir l'appendice à l'ouvrage de Bréhier, pp. 192 ss.

reconquis sur l'attitude naturaliste le Cogito en première personne » ;<sup>9</sup> contre la théorie Gestaltiste qui veut tout réduire à un champ causal dynamique ;<sup>10</sup> contre la cosmologie thomiste, qui éclaterait si le sujet y était davantage reconnu.<sup>11</sup>

La solidité de ce premier ancrage philosophique est aussi celle de l'édifice. C'est à partir du Cogito que Ricœur peut espérer décrire les structures humaines fondamentales en faisant abstraction aussi bien de la faute que de la Transcendance, double abstraction dont les deux faces sont inséparables.<sup>12</sup> Le Cogito doit être un appui assez ferme pour que la réflexion puisse mettre entre parenthèses les données de l'expérience, le mal et la Transcendance. Dans l'expérience concrète, la liberté est asservie aux passions, esclave du Rien, et la grâce intervient pour l'en racheter. Les volumes suivants, promet Ricœur, en parleront. Dans le premier, c'est l'autonomie du « Je pense », conduite comme méthode phénoménologique, qui permet de décrire la liberté comme telle, sans tenir compte ni du péché ni de Dieu.

Cette description, cependant, ne se déroule pas comme Husserl l'avait espéré. Elle n'atteint pas cette « intelligibilité sans mystère, qui est l'atmosphère ordinaire des études husserliennes » ; « le Cogito est intérieurement brisé ».<sup>13</sup> L'expérience intégrale du Cogito, découvre Ricœur, exige que nous retrouvions en son sein même le *corps* : « L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le « je désire, je peux, je vis » et, d'une façon générale, l'existence comme corps. »<sup>14</sup> Husserl l'a oublié,<sup>15</sup> mais en analysant ce que signifient « décider, agir et consentir », Ricœur le fait apparaître. Il développe alors les intuitions de Gabriel Marcel sur le mystère de mon corps, et l'incarnation comme point de départ d'une philosophie concrète : il le confesse, la méditation de Gabriel Marcel est à l'origine de son livre,<sup>16</sup> que d'ailleurs il lui dédie. Alors s'explique le titre de l'ouvrage, *Le volontaire et l'involontaire*. La description fait apparaître partout leur amalgame ou leur entrelacs. On rencontre partout, dans le plus intime de la volonté, le paradoxe de l'existence choisie et de l'existence subie : « Audace et patience ne cessent de s'échanger au cœur même du vouloir. La liberté n'est pas un acte pur, elle est en chacun de ses moments activité et réceptivité ; elle se

<sup>9</sup> VI, p. 12 ; cf. aussi pp. 318 et 335 ss. sur l'exemple de la caractérologie.

<sup>10</sup> VI, pp. 210 ss.

<sup>11</sup> VI, pp. 182 ss.

<sup>12</sup> VI, p. 31.

<sup>13</sup> VI, p. 17.

<sup>14</sup> VI, p. 13.

<sup>15</sup> VI, pp. 19 s.

<sup>16</sup> VI, p. 18.

fait en accueillant ce qu'elle ne fait pas : valeurs, pouvoirs et pure nature. »<sup>17</sup>

La phénoménologie ne peut pas aller plus loin. Mais Ricœur esquisse un dépassement. Le paradoxe, qui exprime l'inéluctable tension, n'est pas le dernier mot : « Une ontologie paradoxale n'est possible que secrètement réconciliée. La jointure de l'être est aperçue dans une intuition aveuglée qui se réfléchit en paradoxes. »<sup>18</sup> La pesanteur de l'involontaire qui s'attache au volontaire pourrait bien être son salut : Ricœur annonce son intention « de comprendre le mystère comme réconciliation, c'est-à-dire comme restauration ... du pacte originel de la conscience confuse avec son corps et le monde. »<sup>19</sup> Il est bon pour le Cogito d'être humilié ; s'il abandonne « son vœu d'auto-position », il peut « accueillir une spontanéité nourricière et comme une inspiration qui rompt le cercle stérile que le soi forme avec lui-même ». <sup>20</sup> Ainsi s'opère « une deuxième révolution copernicienne qui décentre l'être, sans pourtant retourner à un règne de l'objet ». <sup>21</sup> Cette deuxième révolution rapporte la subjectivité à la transcendance inobjectivable, évoquée, invoquée, grâce à ses chiffres et dans l'espérance. <sup>22</sup>

Quels chiffres ? « Le tout qui m'englobe est la parabole de l'être que je ne suis pas. »<sup>23</sup> « Que la conscience, renonçant à se poser soi-même, accueille l'être avec émerveillement et cherche dans le monde et dans l'involontaire une figure de la Transcendance... »<sup>24</sup> « L'admiration est possible parce que le monde est une analogie de la Transcendance. »<sup>25</sup> « La spontanéité de la vie d'en-bas peut à son tour servir de métaphore à la vie d'en-haut. »<sup>26</sup> « Peut-être le corps est-il une figure infirme de la Transcendance. »<sup>27</sup> Métaphore, analogie, figure : Ricœur ne parle pas encore de symbole ni d'interprétation, mais en est-il si loin ? Quand il s'écrie : « Je suis aussi lecteur de chiffres... »<sup>28</sup>, c'est une réminiscence jaspersienne, mais on peut y entendre l'annonce de la future herméneutique. On devine dès 1950 les racines de la philosophie de l'interprétation.

C'est pourquoi nous avons rendu compte sans nous presser de la première expression majeure de la pensée ricœurienne, moins connue, sans doute, des théologiens que les suivantes. Des indications un peu plus rapides suffiront à baliser la suite de l'itinéraire.

<sup>17</sup> VI, p. 454 (cf. toute la conclusion et la p. 156, etc.).

<sup>18</sup> VI, p. 22.

<sup>19</sup> VI, p. 21.

<sup>20</sup> VI, p. 17.

<sup>21</sup> VI, p. 35.

<sup>22</sup> VI, pp. 181, 441, 443 s., 448 ss.

<sup>23</sup> VI, p. 444 ; cf. p. 441 : « totalité du monde, ... chiffre de la Transcendance ».

<sup>24</sup> VI, p. 449.

<sup>25</sup> VI, p. 451.

<sup>26</sup> VI, p. 390.

<sup>27</sup> VI, p. 36.

<sup>28</sup> VI, p. 399.

## Transition

En 1960, quand paraît le deuxième volume de la *Philosophie de la volonté*, ce n'est pas encore l'*Empirique* promise. Ce n'est même pas la *Mythique concrète* qui avait été mentionnée en 1950 et que Paul Ricœur voit maintenant dans un rôle agrandi, passage indispensable s'il veut lever « l'abstraction de la faute ». Avant de méditer le langage mythico-symbolique de l'aveu (troisième volume), seul accès au mystérieux surgissement du mal, on peut conduire la phénoménologie jusqu'à la frontière, jusqu'au discernement de la faillibilité. *L'homme faillible* est encore un ouvrage de réflexion « pure », mais qui considère la réalité humaine plus amplement que *Le volontaire et l'involontaire* ; il dévoile la disproportion essentielle qui fait la faiblesse constitutionnelle de l'homme, à la fois fini et infini, et qui aide à comprendre sa chute.

« L'impression d'aisance, de sûreté, de souveraineté que donne *L'homme faillible* est sans seconde » écrit M. Philibert ; il y voit « sans doute l'ouvrage le plus parfait que nous ait à ce jour donné l'auteur ».<sup>29</sup> Nous nous rallions à ce jugement, mais nous nous bornerons à relever un seul point qui intéresse notre étude : l'insistance de Ricœur sur l'objectivité de sa méthode et sur son pouvoir : « la réflexion transcendantale est d'emblée au niveau de l'imaginaire ».<sup>30</sup> Le ton serait-il plus sec qu'en 1950 ?

L'avant-propos, certes, lance le mot clé d'*herméneutique*. Seulement, il s'agit du volume suivant, *La symbolique du mal* — l'avant-propos de *L'homme faillible* introduit à la fois aux deux ouvrages. Et que dit-il ? La manière dont Ricœur présente la méthode nouvelle qui va prendre pour lui le relais de la phénoménologie est fort éclairante. Il en ressent le besoin en méditant le caractère énigmatique du langage de la confession des fautes. Tout se passe « comme si l'homme n'accédait à sa propre profondeur que par la voie royale de l'analogie, et comme si la conscience de soi ne pouvait s'exprimer finalement qu'en énigme et requerrait à titre essentiel et non accidentel une herméneutique ».<sup>31</sup> Un peu plus loin, Ricœur définit ce qu'il entend par « recours à une herméneutique » : « c'est-à-dire à des règles de déchiffrement appliquées à un monde de symboles », et il désigne comme « plaque tournante de tout l'ouvrage » l'aphorisme de Kant « le symbole donne à penser ».<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Philibert, p. 64.

<sup>31</sup> HF, p. 11.

<sup>30</sup> HF, p. 95 (cf. p. 21).

<sup>32</sup> HF, p. 12.

## Herméneutique des symboles

Alphonse de Waelhens a salué dans la *Symbolique du mal* « un effort sans exemple dans la pensée contemporaine ». <sup>33</sup> C'est le livre dont le théologien retirera le plus. Sa sensibilité et sa culture en font un festin pour l'esprit.

Le gros du travail dépend encore d'une phénoménologie : cette fois, celle de G. van der Leeuw et de M. Eliade, la phénoménologie de la religion. Ricœur s'y montre aussi très au fait de la science biblique (côté critique). Il va des symboles primaires, souillure, péché, culpabilité, aux mythes qui les développent, en ajoutant l'universalité et le mouvement temporel. Les mythes se ramènent à quatre types principaux : mythe du chaos primitif, comme à Babylone ; mythe tragique, du dieu méchant ; mythe adamique, dans la Genèse ; mythe de l'âme exilée, dans l'Orphisme. Ils communiquent de façon souterraine, et leur « dynamique » est une polémique, le mythe adamique s'opposant polairement aux autres, au mythe tragique surtout. Un concept émerge, que le symbolique « donne à penser », si on peut le penser : le concept de serf-arbitre, « d'un *libre-arbitre qui se lie et se trouve toujours déjà lié* ». <sup>34</sup> Mais son étude, avec celle de tous les « symboles spéculatifs », est repoussée à plus tard. <sup>35</sup> Ricœur avertit seulement contre la tentation gnostique, que l'orthodoxie combattant la gnose n'a pas évitée en construisant le dogme du péché originel : seule une compréhension symbolique peut justement en triompher. <sup>36</sup>

Qu'est-ce donc que ce symbole auquel Ricœur accorde maintenant tout le prix ? Il « n'a rien à voir avec ce que la logique symbolique appelle de ce nom ». <sup>37</sup> Il ne faut pas le confondre avec l'allégorie et le distinguer des signes ordinaires, qui ne disent que ce qu'ils veulent dire. Le symbole donne son sens « dans la transparence opaque de l'énigme et non par traduction ». <sup>38</sup> Il « est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au sens latent et ainsi nous assimile au symbolisé sans que nous puissions dominer intellectuellement la similitude ». <sup>39</sup> Ainsi la *souillure* : elle n'est pas une tache, elle est comme une tache ; nous ne pouvons pas analyser ce « comme », et nous ne pouvons pas nous passer du symbole pour dire le vécu. Ajoutons que trois dimensions, cosmique, onirique et poétique, « sont présentes en tout symbole authentique », selon que « Cosmos et Psyché sont les deux pôles de la

<sup>33</sup> Cité par Barthel, p. 286. <sup>34</sup> *HF*, p. 13. <sup>35</sup> *SM*, p. 17, note.

<sup>36</sup> *SM*, p. 12, et l'étude sur le péché originel, également de 1960, recueillie dans *CI*, pp. 265-282.

<sup>37</sup> *SM*, p. 23.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *SM*, p. 22.

même "expressivité" ; je m'exprime en exprimant le monde ». <sup>40</sup> Le symbole nous parle « comme index de la situation de l'homme au cœur de l'être ». <sup>41</sup>

La modernité a faim et soif de la spontanéité nourricière des symboles : « par-delà le désert de la critique, nous voulons à nouveau être interpellés ». <sup>42</sup> Nous devons pour cela « dépasser la critique par la critique », « gageure immense », et « tendre vers une seconde naïveté ». <sup>43</sup> Les termes indiquent bien qu'en aucun cas la philosophie ne peut renier le serment de la rationalité autonome <sup>44</sup> ; seulement, dans cette autonomie, elle s'abuserait si elle croyait se passer de présupposition : elle doit partir du plein du langage et se ressouvenir. <sup>45</sup> A l'herméneutique de le lui permettre. Le philosophe s'enfoncera dans le cercle herméneutique ; il acceptera de croire pour comprendre comme il cherche à comprendre pour croire. <sup>46</sup> Il transformera le cercle en pari ; il justifiera le recours au symbole en l'employant « comme détecteur et déchiffreur de la réalité humaine ». <sup>47</sup> Il découvrira par lui, enfin, que « le Cogito est à l'intérieur de l'être et non l'inverse », la seconde naïveté constituant ainsi « une seconde révolution copernicienne ». <sup>48</sup>

Formules familières : leur retour marque la continuité avec *Le volontaire et l'involontaire*. Il n'est pas difficile de repérer les correspondances : au mystère du corps et de l'involontaire correspond dix ans plus tard la donation de sens des symboles ; à la lecture des chiffres, l'herméneutique. S'estompe, cependant, l'intérêt pour le paradoxe.

## Le détour par la psychanalyse

Avant de tenir ses promesses et de réaliser la suite de la *Philosophie de la volonté*, Ricœur sait qu'il ne peut éviter une rencontre, celle de la psychanalyse. <sup>49</sup> C'est aussi une herméneutique des symboles ! En 1960, Ricœur ne paraît pas avoir choisi qui, de Freud et Jung, lui servira d'interlocuteur, <sup>50</sup> mais il se décide bientôt : ce sera le premier. Freud, plus coriace, sera plus utile à cause de sa plus grande fermeté et de sa rigueur ; <sup>51</sup> il est aussi davantage respecté de la gent philosophique parisienne. Pendant les premières années de la décennie, Ricœur se plonge

<sup>40</sup> *SM*, pp. 18, 20.

<sup>42</sup> *SM*, p. 325.

<sup>44</sup> *SM*, pp. 323, 325.

<sup>46</sup> *SM*, pp. 326 ss.

<sup>48</sup> *SM*, p. 331.

<sup>50</sup> *SM*, pp. 19-20.

<sup>52</sup> *CI*, pp. 311-329.

<sup>41</sup> *SM*, p. 331.

<sup>43</sup> *SM*, p. 326.

<sup>45</sup> *SM*, p. 324.

<sup>47</sup> *SM*, p. 330.

<sup>49</sup> *HF*, pp. 12-13.

<sup>51</sup> *F*, p. 177 ; cf. *CI*, p. 206.

dans une étude incroyablement soignée et pénétrante de la doctrine freudienne ; il approfondit beaucoup ce qu'il en avait déjà dit dans *Le volontaire et l'involontaire*. Dès 1962, il présente au Colloque de Rome une première esquisse de ses réflexions sur Freud,<sup>52</sup> et elles aboutissent au gros ouvrage de 1965, « Essai », qui n'est pas un coup d'essai mais le développement persuasif d'une puissante stratégie.

On peut schématiser la stratégie ricœurienne en y distinguant trois démarches. Ricœur se montre d'abord beau joueur en concédant aux freudiens la validité de leur analyse : l'herméneutique de Freud, dont le propre est de se combiner toujours avec une économique ou énergétique des pulsions (la pulsion cachée qui explique le symptôme conscient se tient à la flexion de la force et du sens), l'herméneutique de Freud ne peut être récusée. Puis Ricœur, habilement, désigne dans la théorie freudienne les indices de sa limitation : les concepts opératoires non thématiques, les concepts thématiques discordants avec l'ensemble, les problèmes non résolus, montrent que la psychanalyse appelle un complément.<sup>53</sup> Sur l'herméneutique régressive doit s'articuler dialectiquement une herméneutique progressive ; sur l'archéologie du sujet, une téléologie à la manière de Hegel.<sup>54</sup> On doit comprendre le symbole régressivement, comme phantasme produit de l'Inconscient, mais aussi comme moment de cette dialectique montante des figures qu'est l'Esprit au sens hégélien. Quand on reconnaît l'étroitesse (légitime) du point de vue de la psychanalyse, on peut lui trouver place à l'intérieur de la philosophie du Cogito, comme un détour utile dans la compréhension de soi — c'est l'aimable *Anschluss* que propose Ricœur. La phénoménologie offre une « structure d'accueil » : elle reconnaît que sur la certitude inébranlable du « Je pense » peut se greffer l'illusion sur soi<sup>55</sup> ; la méthode phénoménologique est précisément une ascèse qui vise à purifier de cette illusion, une décantation du soi qui ressemble à l'humiliation par Freud du narcissisme. Ce qu'ajoute Freud, c'est la *barre* entre les systèmes conscient et inconscient, la barre du refoulement et de la censure qui cache le sens des symptômes, et qui ne

<sup>53</sup> Cf. le résumé dans *F*, p. 457.

<sup>54</sup> *CI*, p. 119 ajoute : « Il faudrait encore comprendre que, dans leur opposition, le système des figures tirées en avant et celui des figures qui toujours renvoient à une symbolique déjà là, sont *le même*. Cela est difficile à comprendre et je le comprends à peine. » (Texte de 1966).

<sup>55</sup> *F*, p. 409. La proposition de Husserl se lit : « Dans une évidence, l'adéquation et l'apodicticité ne vont pas nécessairement de pair. »

peut être traversée que par un travail d'interprétation.<sup>56</sup> En le reconnaissant, Ricœur dépasse sa thèse de 1950 sans la renier ; la phénoménologie ne suffit pas, « l'enracinement de la réflexion dans la vie n'est lui-même compris dans la conscience réflexive que comme vérité herméneutique ». <sup>57</sup>

Dans l'affrontement de Ricœur à Freud, le concept d'herméneutique semble avoir pris du poids. Les définitions sont plus nettes qu'en 1960 : « l'interprétation c'est l'intelligence du double sens » <sup>58</sup> ; Ricœur trace une ligne de partage qui tranche dans le champ sémantique, entre le signe et le symbole, « entre les expressions univoques et les expressions multivoques ». Il ajoute : « C'est cette distinction qui crée le problème herméneutique », et : « Vouloir dire autre chose que ce que l'on dit, voilà la fonction symbolique ». <sup>59</sup> En même temps, on remarque un déplacement d'accent : le livre de 1965 célèbre moins le pouvoir mystérieux du symbole que le processus dialectique de l'éducation de l'humanité (*Bildung*), le devenir soi culturel par les figures qui montent de l'Inconscient <sup>60</sup> et qui guident l'exploration de l'être, de l'avenir de l'homme.

Ricœur devait rencontrer Freud. Dès 1963, cependant, il l'associait à deux autres « pères » de la mentalité contemporaine ; il les appelait, dans une formule qui a fait fortune, les « maîtres du soupçon », maîtres d'herméneutiques réductrices qui soupçonnent la conscience : Marx et Nietzsche. <sup>61</sup> En soulignant la convergence des trois, Ricœur suggère d'user à leur égard de la même stratégie, de les suivre à titre de détour, en acceptant la blessure qu'ils infligent au Cogito et qui lui est salutaire. Leur iconoclasme est purificateur, mais Ricœur s'appuie sur Hegel ou Heidegger pour montrer leurs limites et les englober. <sup>62</sup>

### Le détour structuraliste

Une fois au moins, Ricœur donne à Freud d'autres compagnons. Il inclut le soupçon freudien dans ce qu'il nomme « le défi de la sémiologie ». <sup>63</sup> La sémiologie, c'est la science des signes, et la psychanalyse peut se classer sous cette rubrique puisqu'elle déchiffre le comportement conscient comme le signe de l'économie pulsionnelle. Mais la

<sup>56</sup> F, p. 441.      <sup>57</sup> F, p. 443.      <sup>58</sup> F, p. 18.      <sup>59</sup> F, p. 21.

<sup>60</sup> F, p. 425 : c'est maintenant le ça freudien qui « donne à penser ».

<sup>61</sup> « La critique de la religion et le langage de la foi », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève, 16<sup>e</sup> année, No 4-5, juin 1964), p. 7 (rencontre de 1963) ; F, pp. 40 ss.

<sup>62</sup> CI, pp. 147 ss., 440, 452 ss., 463 ss.

<sup>63</sup> CI, pp. 233-262 (d'abord publié en anglais, 1967).

sémiologie, c'est surtout cette constellation de « sciences (?) humaines » que gouverne la linguistique post-saussurienne, et que le grand public évoque, avec leur retentissement idéologique, sous le nom de structuralisme. Ricœur réglait encore ses comptes avec Freud que déjà commençait la grande vogue du structuralisme (ou des structuralismes) ! L'hydre de la contestation, de la dé-construction, du sujet poussait les têtes nouvelles de cette sémiologie ! Pas de répit, donc, pour notre philosophe, mais un nouveau détour, plus long que le précédent.

Les structuralistes s'appuient sur la linguistique ; Ricœur décide d'assimiler la science des linguistes jusqu'en ses derniers développements. Avec leurs armes, il défendra la philosophie du sujet. Dès 1963, dans la réplique à Claude Lévi-Strauss qu'il compose pour le Colloque de Rome et qu'il retouche pour *Esprit*, Ricœur annonce son projet : « reconnaître à la fois le *bon droit* du structuralisme et ses *limites de validité* ». <sup>64</sup> Le structuralisme impose une « discipline de l'objectivité » à travers laquelle Ricœur a « l'espoir de conduire l'herméneutique d'une intelligence naïve à une intelligence mûrie ». <sup>65</sup> Maurice Merleau-Ponty, admet-il plus tard, a brûlé indûment l'étape de la science objective, il a sauté d'emblée à la question de la parole sans s'arrêter au système de la langue. <sup>66</sup> Ricœur fera passer sa philosophie du sujet « par le long détour des signes », dont l'obligation signifie, en dernière analyse, l'enracinement dans l'existence, la priorité du « Je suis » sur le « Je pense ». <sup>67</sup> Ainsi Ricœur s'efforce-t-il de faire droit à toutes les réclamations ; Philibert Secrétan le voit entre Heidegger et les structuralistes comme Platon entre Parménide et les sophistes — entre la philosophie de la présence et son dire presque ineffable et la manipulation experte des signes que le sens a désertés. <sup>68</sup>

On sent au fil des ans le ton s'affermir et s'enrichir les ressources ricœuriennes. En 1963, Ricœur est encore sur la défensive. Il plaide la polarité : l'analyse structurale convient particulièrement au totémisme mais laisse échapper l'essentiel des mythes bibliques, à l'autre pôle ; impossible de réduire au désordre dans le système la tradition qui constamment les ré-interprète. <sup>69</sup> En 1967, il exploite à fond la distinction saussurienne fondamentale de la lan-

<sup>64</sup> La formule se trouve dans la version d'*Esprit* No 322 (nov. 1963), p. 596 ; en substance dans *CI*, pp. 33 s.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 597 = *CI*, p. 34.

<sup>66</sup> *CI*, pp. 244, 249.

<sup>67</sup> *CI*, pp. 254, 260 s.

<sup>68</sup> Dans sa contribution à *Exegesis*, pp. 172 s.

<sup>69</sup> *CI*, pp. 36, 44 s.

gue et de la parole : l'événement de la parole requiert le sujet ; la linguistique elle-même montre dans la structure (langue) un moment abstrait du processus réel ; autrement dit, la sémiologie a besoin du relais de la sémantique. Ricœur s'appuie victorieusement sur les progrès de la linguistique (Noam Chomsky) et glisse une petite phrase mordante : « J'espère que l'anthropologie et les autres sciences humaines sauront en tirer les conséquences, comme elles le font en ce moment avec l'ancien structuralisme, au moment où son déclin commence en linguistique. » <sup>70</sup> En 1975, sa dernière étude de grande ampleur, *La métaphore vive*, atteint une telle technicité que la contribution n'est plus seulement philosophique mais scientifique ; elle réfute avec autorité la théorie structuraliste de la métaphore. On a même l'impression que Ricœur ne s'intéresse plus autant qu'avant à l'adversité structuraliste, comme s'il la jugeait désormais domestiquée. Au passage, le vétéran donne au brillant cadet que le monde célèbre, Jacques Derrida, deux belles leçons de rigueur philosophique — il ne suffit pas d'avoir des idées, il faut respecter les textes... <sup>71</sup>

Si l'herméneutique reste au centre des préoccupations ricœurniennes, du symbole il est moins question. A l'école des linguistes, Ricœur l'analyse en termes de polysémie et d'isotopies sémantiques. <sup>72</sup> Puis c'est le problème de la métaphore qui le passionne, et celui de l'œuvre littéraire et poétique, hardiment assimilé à celui de la métaphore. <sup>73</sup> Faisant le point sur ses travaux, il rappelle, certes, l'avantage qui reste au symbole : le symbole garde des racines non-sémantiques, qui plongent dans le pouvoir mystérieux qui nous porte, « l'expérience ténébreuse de la Puissance ». <sup>74</sup> Mais au symbole, l'herméneutique n'est plus strictement réservée : il y a herméneutique du témoignage, <sup>75</sup> et, plus généralement, des « textes ». La grande question (qui n'est pas nouvelle chez Ricœur) s'énonce : comment peut-on introduire une instance critique dans la conscience d'appartenance, comment faire place à l'explication objective dans l'acte de la compréhension ? <sup>76</sup>

<sup>70</sup> *CI*, p. 92.

<sup>71</sup> *MV*, pp. 25-28, notes, 362-374.

<sup>72</sup> *CI*, pp. 69 s., 77 s., 93 s.

<sup>73</sup> *MV*, la 7<sup>e</sup> étude ; cf. p. 279, la métaphore est « un poème en miniature ».

<sup>74</sup> « Parole et symbole », *Revue des Sciences Religieuses* 1975, No 1-2, pp. 151 s., 154 ss. 161 ; cf. *EH*, p. 84.

<sup>75</sup> « L'herméneutique du témoignage », in *Le témoignage*, Actes du Colloque de Rome 1972, publié par les soins d'E. Castelli (Paris : Aubier-Montaigne, 1972), pp. 35-61.

<sup>76</sup> *Exegesis*, p. 199 (cf. p. 179).

# Une herméneutique du détour

En suivant Paul Ricœur dans son cheminement, nous avons vu se préciser la physionomie de son herméneutique. Mais, pour achever le portrait, il faut repasser sur les traits les plus importants et en ajouter quelques autres.

Pour présenter les conceptions de Ricœur, on pourrait partir de la comparaison avec celles de Bultmann, mieux connues. Ricœur se réfère assez souvent au théologien de Marbourg et aux herméneutes dont il s'est dit l'héritier, Schleiermacher et Dilthey ; la procédure serait donc justifiée. Commodément, on pourrait noter l'accord avoué sur la démythologisation, mais le refus par Ricœur de la démythisation — tandis que Bultmann confond les deux.<sup>77</sup> Ricœur recommanderait plutôt une « remythisation »,<sup>78</sup> conquête de la « seconde naïveté ». Nous avons recouru jadis à cette présentation<sup>79</sup> ; elle semble moins opportune aujourd'hui, puisque Ricœur s'est enfoncé dans l'étude du langage, le domaine que Bultmann avait laissé en friche.

## Interpréter, comprendre

La définition de l'herméneutique chez Ricœur n'est pas restée immuable, nous l'avons déjà remarqué, mais une même notion s'y laisse reconnaître. Un temps, le philosophe voulait la cantonner strictement au champ des symboles : « Quelle est la fonction de l'interprétation des symboles dans l'économie de la réflexion philosophique ? J'appelle ce problème, pris dans sa généralité la plus vaste, le problème herméneutique, si nous entendons par herméneutique la science de l'interprétation » (1962)<sup>80</sup> ; la notion mise en œuvre par Aristote dans son fameux traité *Peri hermeneias* est trop « longue » (1965).<sup>81</sup> Quelques années plus tard, la définition s'est élargie : « la théorie de ce que c'est que comprendre en relation avec l'explication des textes en général ». <sup>82</sup> Ce « qui appelle un travail d'interprétation », c'est ce caractère très général des langues naturelles, la polysémie des mots. <sup>83</sup> Mais on peut déjà

<sup>77</sup> *SM*, pp. 326 ss.

<sup>78</sup> *F*, p. 49 ; mais démythisation, *CI*, p. 331.

<sup>79</sup> « Actualisation ou démythisation du message biblique », in *Les trois amis*, livre issu de la Conférence francophone sur l'évangélisation à Lausanne (Paris-Lausanne-Vevey : Carnets de « Croire et Servir », Ligue pour la lecture de la Bible, Groupes Missionnaires, 1967), pp. 43-55.

<sup>80</sup> *CI*, p. 311.

<sup>81</sup> *F*, pp. 29 ss.

<sup>82</sup> *EH*, p. 47 ; presque identiquement, *Exegesis*, p. 179.

<sup>83</sup> *Exegesis*, p. 180 ; cf. *CI*, pp. 71, 78 (« ainsi s'évanouit l'illusion que le symbole serait une énigme au plan des mots »), p. 94.

trouver dans le livre de 1965 l'herméneutique rapportée à l'exégèse d'un *texte*,<sup>84</sup> et, surtout, dans les exposés plus récents, Ricœur n'abandonne aucunement le thème du double sens. Au lieu d'être le privilège du symbole opposé au signe<sup>85</sup>, le double sens appartient à certains ensembles : « Pour l'herméneute, c'est le texte qui a un sens multiple. »<sup>86</sup> Plus précisément, le sens se pluralise quand le contexte, au lieu de filtrer, « laisse se dérouler plusieurs séries sémantiques appartenant à des isotopies discordantes »<sup>87</sup> ; tel est l'art du poème, « langage en fête ». <sup>88</sup> Depuis l'analyse de la métaphore, Ricœur s'intéresse davantage à la référence (dénotation, *Bedeutung*) qu'au sens (*Sinn*). La poésie — c'est elle maintenant qui « donne à penser »<sup>89</sup> — se caractérise par la « référence dédoublée » : elle suspend la référence du langage ordinaire au profit d'une référence de second rang à un niveau d'être plus profond. « Le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée. »<sup>90</sup> Que découvre-t-il ? « Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. »<sup>91</sup> Ainsi, l'interprétation selon Ricœur a toujours pour objet une profondeur qui se cache sous la surface et qu'on n'atteint pas d'emblée ; le problème herméneutique naît de l'impossibilité d'une saisie *directe*.

Confirmation : quand Ricœur situe historiquement la question herméneutique, il la rattache à la nécessité d'un détour. Ainsi la question adhère au christianisme parce que « la parole prêchée dès le début n'a pas pris le raccourci de la signification immédiate, mais toujours le détour d'une signification seconde réinterprétée » ; elle a rendu parlant l'événement central « en se donnant un langage indirect, en reprenant des figures disponibles... »<sup>92</sup> Le problème s'est aiguisé pour nous parce que le Nouveau Testament est devenu « lettre », parce que la distance culturelle s'est creusée, et parce que la critique biblique impose de « départager » ce qui est proclamation dans le livre (une autre distanciation).<sup>93</sup> La cause est entendue : pour Ricœur, la voie herméneutique, c'est le renoncement aux facilités de l'immédiat.

<sup>84</sup> *F*, p. 18.      <sup>85</sup> *F*, p. 21.      <sup>86</sup> *CI*, p. 66 ; cf. p. 260.

<sup>88</sup> *CI*, p. 95.      <sup>87</sup> *CI*, p. 77.      <sup>89</sup> *MV*, p. 398 (cf. p. 325).

<sup>90</sup> *MV*, p. 311 ; cf. pp. 288, 290 et *Exegesis*, p. 212.

<sup>91</sup> *MV*, p. 387 et *Exegesis*, p. 212, ou « Parole et symbole », *Rev. des sciences religieuses*, pp. 153 s.

<sup>92</sup> « Foi et langage, Bultmann, Ebeling », *Foi-Education*, 37e année, No 81 (oct.-déc. 1967), p. 20.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 20-21.

Pourquoi le détour est-il nécessaire ? Ricœur ne se lasse pas de répondre à cette question. Il y répond face à Heidegger qui a choisi une voie courte<sup>94</sup> ; face à la tradition rationaliste (on sent cet interlocuteur présent) ; face aux herméneutes soupçonneurs et aux sémiologues qu'il enrôle malgré eux comme compagnons de périple ; avec reconnaissance à Jean Nabert, enfin.<sup>95</sup> Jean Nabert a discerné « l'inégalité de l'existence à elle-même (...) qui met, au centre de la philosophie, la tâche de s'approprier l'affirmation originaire à travers les signes de son activité dans le monde ou dans l'histoire ». <sup>96</sup> Le thème rappelle la « disproportion » de *L'homme faillible* : l'homme fini-infini n'est pas intermédiaire topologiquement entre l'ange et la bête, mais de soi à soi, parce qu'il opère des médiations. <sup>97</sup> Avec vigueur, Ricœur expulse tout malentendu :

*« ...la réflexion est l'effort pour ressaisir l'Ego de l'Ego Cogito dans le miroir de ses objets, de ses œuvres et finalement de ses actes. Or, pourquoi la position de l'Ego doit-elle être ressaisie à travers ses actes ? Précisément parce qu'elle n'est donnée ni dans une évidence psychologique, ni dans une intuition intellectuelle, ni dans une vision mystique. Une philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat. La première vérité — je suis, je pense — reste aussi abstraite et vide qu'elle est invincible ; il lui faut être « médiatisée » par les représentations, les actions, les œuvres, les institutions qui l'objectivent ; c'est dans ces objets, au sens le plus large du mot, que l'Ego doit se perdre et se trouver. »* <sup>98</sup>

La réflexion est ré-appropriation de soi, elle est « la tâche d'égaliser mon expérience concrète à la position : *je suis* », et cette position a deux aspects fondamentaux que Ricœur évoque souvent. Le désir d'être (*Eros*) et l'effort pour exister (*conatus*) dont ont parlé respectivement Platon et Spinoza. <sup>99</sup> Le double sens herméneutique, c'est la dualité de l'effort — désir originaire et de ses expressions ou objectivations, expressions qui toujours voilent et dévoilent en même temps. <sup>100</sup>

Le plus souvent, dans cette perspective, Ricœur parle de la compréhension de *soi* ; dans sa conversation avec Lévi-Strauss, il s'écrie : « Si le sens n'est pas un segment

<sup>94</sup> *CI*, pp. 7-28 (surtout 14 s., 20 ss.).

<sup>95</sup> *CI*, pp. 211-221.

<sup>96</sup> *CI*, p. 219. <sup>97</sup> *HF*, p. 23. <sup>98</sup> *F*, p. 51. <sup>99</sup> *F*, p. 53.

<sup>100</sup> Ricœur dans *Les Incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage* (cours polycopié de l'Institut des Etudes Oecuméniques, Institut Catholique, Paris, s.d.), p. 56, cite Hans Jonas ; pour Jonas, il est de la structure de l'esprit de s'objectiver, et « pour se rejoindre lui-même, il doit prendre le détour par le symbole objectivé ».

de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est ».<sup>101</sup> Cependant, dès les ouvrages anciens, cette compréhension, loin de signifier repliement sur soi, implique l'ouverture sur l'être qui dépasse l'homme, et la redécouverte de racines ontologiques nourricières. L'herméneutique va permettre, selon l'*Essai sur Freud*, « l'exploration sur un mode symbolique de notre rapport aux êtres et à l'Être ».<sup>102</sup> De plus en plus, Ricœur glisse la notion de monde :

« Loin qu'un sujet tout constitué projette sur le texte les a priori de son auto-compréhension préalable, il faut plutôt dire que l'interprétation donne au sujet une nouvelle capacité de se comprendre lui-même en lui offrant un nouvel être-au-monde dont il est agrandi. »<sup>103</sup>

L'accent tombe parfois sur l'habitation du monde, grâce à la poésie assimilatrice, dans l'apaisement et la réconciliation.<sup>104</sup> La « seconde naïveté »<sup>105</sup>, n'est-ce pas le retour lucide au pacte de la conscience confuse avec son corps et la vie ? Mais, surtout, le monde en cause est le monde possible. Ce que Ricœur reproche par-dessus tout à Marx, Nietzsche et Freud, c'est d'avoir parlé pour la nécessité ; philosophe de l'espérance, Ricœur veut donner le dernier mot au possible.<sup>106</sup> La chose du texte, c'est une « proposition de monde », et comprendre, c'est « s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde ».<sup>107</sup> Une telle compréhension prend place dans une chaîne ininterrompue de réactualisations : « l'interprétation et la tradition sont l'envers et l'endroit de la même historicité »<sup>108</sup> ; elle s'insère aussi dans l'édification de l'Esprit au sens hégélien : « La conscience... n'est pas la présence à soi... mais l'aptitude à refaire le parcours des figures de l'Esprit. »<sup>109</sup>

S'il faut faire un détour — plusieurs détours — pour ainsi comprendre, par où faut-il passer ?

## La méthode historico-critique

Pour nous, modernes, l'étude critique du texte est le premier passage obligé. Ricœur semble une fois en faire

<sup>101</sup> In *Esprit*, No 322, p. 636. <sup>102</sup> *F*, p. 529.

<sup>103</sup> « Événement et sens dans le discours », inédit de Ricœur à la fin de Philibert, p. 187. <sup>104</sup> *CI*, pp. 453, 456.

<sup>105</sup> Thème de *SM*, pp. 326 ss. ; *F*, pp. 36 s., 477 s. ; *CI*, p. 294 (cf. 237) ; *MV*, p. 319 ; préparé *VI*, pp. 74, 79 s.

<sup>106</sup> « La critique de la religion et le langage de la foi », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes*, Genève, 16<sup>e</sup> année, Nos 4-5 (juin 1964), p. 25 ; *F*, pp. 44, 528 s.

<sup>107</sup> *Exegesis*, p. 214, cf. pp. 212 et 193 : comprendre « c'est déployer la possibilité d'être indiquée par le texte ».

<sup>108</sup> *EH*, p. 291. <sup>109</sup> *CI*, p. 120.

la traversée du « désert », mais il se hâte d'ajouter que l'approche critique, avec la démythologisation qu'elle implique « est l'acquis irréversible de la véracité, de l'honnêteté intellectuelle, de l'objectivité ». <sup>110</sup> Il n'hésite pas : « pour nous, la Bible n'est plus un livre à part des autres livres, mais... nous devons avoir, et avons, à son égard, la même attitude critique qu'à l'égard de n'importe quel texte de la littérature (...) il a fallu profaner [ce livre] de part en part... » <sup>111</sup>

Certes, plus récemment, Ricœur a reconnu que la méthode n'est pas « innocente », qu'elle est liée à l'historicisme <sup>112</sup> ; mais il conclut qu'elle est irremplaçable, même s'il lui faut, sous le choc du structuralisme, abandonner quelques illusions. <sup>113</sup> Il continue de croire à l'objectivité de la science, « l'autonomie de la recherche scientifique » <sup>114</sup>, sans doute l'autonomie que la philosophie réflexive attribue à la pensée rationnelle.

### L'Iconoclasme Indispensable

La critique décape ; les herméneutiques du soupçon font une plus profonde blessure. Ricœur ne nous permettra pas d'y échapper. Marx, Nietzsche et Freud, en s'attaquant à l'illusion, complètent la démythologisation par la démystification ; or, estime Ricœur, « la démythologisation est périphérique, la démystification est centrale » <sup>115</sup>. Fermement, il déclare : « Nous devons tenir pour un bien la critique de l'éthique et de la religion menée par l'école du soupçon » <sup>116</sup> ; « j'aperçois une articulation essentielle entre la critique de la religion à la façon de Marx, de Nietzsche et de Freud et l'auto-compréhension de la foi » <sup>117</sup> ; « tous trois dégagent l'horizon pour une parole plus authentique, pour un nouveau règne de la Vérité... » <sup>118</sup> ; « cet athéisme, concernant les dieux des hommes, appartient désormais à toute foi possible (...) Une critique marxiste de l'idéologie, une critique nietzschéenne du ressentiment, une critique freudienne de la détresse infantile, sont désormais des voies par lesquelles doit passer toute espèce de méditation sur la foi. » <sup>119</sup>

Une formule favorite résume le rôle positif de la destruction : *meure l'idole, vive le symbole*. Le propre de l'idole est de donner l'illusion d'un accès direct au sacré.

<sup>110</sup> SM, pp. 325 s.      <sup>111</sup> « Foi et langage », p. 21.

<sup>112</sup> EH, p. 36.      <sup>113</sup> EH, p. 292.

<sup>115</sup> « Le symbole et le mythe », *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* (Genève), 15<sup>e</sup> année, No 6 (oct. 1963), p. 19.

<sup>116</sup> CI, p. 437.      <sup>117</sup> *Exegesis*, p. 227.      <sup>118</sup> F, p. 41.

<sup>119</sup> « La critique de la religion », CPE, p. 12.

L'iconoclasme porte sur des convictions traditionnelles sacrées pour en ruiner le sens apparent : cette ruine même permet la recherche d'un sens caché, donc une interprétation symbolique.<sup>120</sup>

Pourquoi faut-il faire le détour iconoclastique ? Ricœur souligne avec une force croissante que le Cogito qui se pose n'est pas seulement vide, mais *faux* ; la conscience n'est pas seulement privée de la vérité : narcissique, elle lui *résiste*<sup>121</sup>. C'est la vérité qui blesse : Ricœur préconise le « Cogito blessé », et sa thèse sur la liberté s'énonce : « *Non plus le libre arbitre, mais la libération* ». <sup>122</sup> C'est pourquoi le dernier mot reste à cette loi : la décentration, le dessaisissement de soi.<sup>123</sup> Dans plusieurs textes assez récents, Ricœur a soin de préciser cette appropriation : « L'appropriation cesse alors d'apparaître comme une prise de possession ; elle implique plutôt un moment de dés-appropriation du moi avare et narcissique. » <sup>124</sup> Le *soi* de la compréhension s'obtient « en échange du moi avare qui aurait refusé la longue médiation de l'acte d'exister par tous les mondes » des textes, ouverts par les textes <sup>125</sup>. Le moi est « le plus archaïque de tous les objets » : « il faut perdre le moi pour trouver le je » <sup>126</sup>.

Par de telles paroles, Ricœur se montre étonnamment fidèle à l'esprit de Gabriel Marcel. On remarque aussi l'opportunité de sa concentration sur la symbolique du *mal* si le Cogito se présente aliéné. Pourquoi cette symbolique est-elle privilégiée, « peut-être même la terre natale de toute symbolique, le lieu de naissance du problème herméneutique » ? <sup>127</sup> Parce que le langage de l'aveu, entre tous, donne à penser le besoin d'une désaliénation, donc d'une démystification ; il signifie l'échec du rationalisme direct (avec ses Théodicées), donc la nécessité du détour par l'interprétation.

Reste la mise en pratique. Ricœur donne deux exemples de l'intégration de la psychanalyse dans son travail d'interprétation. Avec un brio étincelant, il reprend le

<sup>120</sup> Cf. p. ex., *F*, p. 61.

<sup>121</sup> *F*, p. 274 (note 33 : faux Cogito, Cogito écran, Cogito résistance) ; pp. 413 ss. ; *CI*, pp. 152, 172 s., 239.

<sup>122</sup> *CI*, p. 191.

<sup>123</sup> *F*, pp. 61 s. (cf. *CI*, pp. 450 s.).

<sup>124</sup> « Événement et sens... » (Philibert), p. 187 ; même pensée *EH*, p. 53 et *Exegesis*, p. 215.

<sup>125</sup> *EH*, p. 53. Il est amusant de remarquer l'inversion du choix de vocabulaire. En 1950, Ricœur écrit : « Le Soi est le moi aliéné » (*VI*, p. 32). Vingt ans après, soi n'est plus péjoratif mais glorieux (cf. *CI*, p. 175 : « L'enjeu est le Soi ou Esprit ») ; le moi est devenu haïssable.

<sup>126</sup> *CI*, p. 24.

<sup>127</sup> *F*, p. 48 (note) ; cf. p. 506 et *SM*, p. 13 ; *CI*, pp. 327 s.

mythe œdipien et englobe l'analyse de Freud dans une méditation plus vaste, où la question du père se révèle secrètement alliée à celle de la vérité<sup>128</sup>. Puis, dans une autre étude, il déroule tout le procès de « la paternité : du fantasme au symbole »<sup>129</sup>, et suit dans la Bible « la dialectique de la paternité divine », depuis les réticences de l'Ancien Testament à nommer Dieu père, jusqu'à la mort de Dieu en son « fils » ; cette mort achève le mouvement de la solution non névrotique du problème œdipien (selon Freud), « l'acceptation de la mortalité du père »<sup>130</sup>. Ainsi Ricœur tient-il sa promesse implicite : « Surmonté comme idole, l'image du père peut être recouvrée comme symbole. »<sup>131</sup>

### L'objectivité de l'écrit

L'analyse structurale pratique elle aussi une « archéologie » du sujet, elle démonte elle aussi le fonctionnement d'un inconscient — linguistique et non plus pulsionnel. Mais le style diffère tant, et la motivation de même, que Ricœur ne la classe pas avec les herméneutiques du soupçon ; d'ailleurs, l'analyse structurale ne se veut pas herméneutique, elle ne prétend qu'à l'objectivité. Le détour sémiologique se présente donc à part. Il doit permettre à Ricœur de résoudre l'alternative de Dilthey, « ruineuse » à ses yeux, et de conjoindre « expliquer » (distanciation, dans l'objectivité) avec « comprendre » (appartenance, dans la présence)<sup>132</sup>. Avec une sagesse qu'on apprécie, il invoque l'autorité du langage quotidien, qui « résiste à cette dichotomie : quand on ne comprend pas, on demande une explication ; et ce qu'on a compris, on est capable de l'expliquer »<sup>133</sup>.

Pour relever le défi structural, Ricœur s'adonne très souvent à une présentation triple. Il distingue trois « niveaux de signifiante » et trois points de vue pour « sortir du fanatisme des querelles d'école » : de la *linguistique structurale* ; d'une *phénoménologie de la parole* ; d'une *ontologie du discours*<sup>134</sup>. Au premier niveau, celui de la forme de la langue, il accorde presque tout aux structuralistes : la clôture de l'univers des signes, la comparaison avec le jeu

<sup>128</sup> *F*, pp. 495-499.

<sup>130</sup> *CI*, p. 481.

<sup>129</sup> Titre de *CI*, pp. 458-486.

<sup>131</sup> *CI*, p. 457.

<sup>132</sup> *Exegesis*, p. 179.

<sup>133</sup> « Événement et sens... » (Philibert), p. 187.

<sup>134</sup> *CI*, pp. 80-97 ; « Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole », *Revue de théologie et de philosophie*, 1968/V-VI, pp. 355 ss. ; « Problèmes actuels de l'interprétation », *Bulletin du Centre Protestant d'Etude et de Documentation* (Paris), nouv. série, No 148 (mars 1970), pp. 51 ss. ; *Les incidences...* pp. 7 ss. ; éléments ailleurs. Notre résumé renvoie à ces textes.

d'échecs ; il semble même tenir pour acquise la réussite de la sémantique structurale. Tout son effort consiste ensuite à montrer la différence du deuxième niveau. Il exploite la célèbre et fondamentale distinction saussurienne de la *langue* et de la *parole*, reconnue par d'autres linguistes sous des noms divers : schéma-usage, code-message, compétence-performance. Il développe le cri du cœur qu'il avait lancé à Lévi-Strauss : « Ce sont les discours particuliers qui ont un sens »<sup>135</sup>. Il le fait en s'aidant de la science de Benveniste, en montrant la nouveauté qu'introduit la phrase, et qu'avaient déjà vue Platon et Aristote : « C'est la phrase qui est vraiment le pivot de la parole »<sup>136</sup> ; « c'est au plan de la phrase que le langage dit quelque chose : en dessous non »<sup>137</sup>. Dans l'acte de parole, quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un, le sujet et le monde sont impliqués ; ainsi le langage « est le *médium*, le « milieu » dans quoi et par quoi le sujet se pose et le monde se montre »<sup>138</sup>. Ricœur, cependant, ne se contente pas de cette phénoménologie scientifiquement consolidée. Inspiré par Heidegger et son oracle « la langue parle », Ricœur privilégie enfin un troisième niveau, celui du *dire* qui précède le parler ; il chante l'ouverture ou, mieux, l'aperture du langage, de la poésie surtout<sup>139</sup> ; ou encore, ce qui revient au même, le non-voilement, la manifestation de l'être, qui se laisse capturer par « l'acte de violence du poète ou du penseur » qu'est le mot humain<sup>140</sup>. L'explication structurale concerne ainsi un niveau langagier parmi plusieurs ; elle ne peut exclure les deux autres.

Dans les textes généralement ultérieurs, la faveur de Ricœur se porte vers une dialectique de l'événement et du sens<sup>141</sup>. « L'événement se dépasse dans le sens » ; ce dépassement s'achève et se consolide dans l'écriture, qui détache l'œuvre de son auteur. A cause de cette dualité, un intervalle se creuse dans la production du texte à interpréter, « l'effectuation du discours comme texte » ; l'œuvre écrite acquiert une objectivité qui réclame le traitement objectif de l'« explication ». « L'œuvre de discours présente en effet des caractères d'organisation et de structure qui permettent d'étendre au discours lui-même les méthodes structurales qui ont d'abord été appliquées avec succès aux entités de langage plus courtes que la phrase, en phonolo-

<sup>135</sup> In *Esprit*, No 322, p. 640.

<sup>136</sup> *Les incidences...* p. 13.

<sup>137</sup> *CI*, p. 88.

<sup>138</sup> *CI*, p. 252.

<sup>139</sup> *CI*, p. 97.

<sup>140</sup> « Contribution d'une réflexion... », *Rev. Théol. Phil.*, p. 346.

<sup>141</sup> « Événement et sens dans le discours » ; *Exegesis*, pp. 201 ss. ; ébauchée dans « Problèmes... », *CPED*.

gie et en sémantique » <sup>142</sup> ; comme telle, l'œuvre de discours a pour « vraie destination » la mise par écrit <sup>143</sup>.

Notre avant-dernière citation exprime un ralliement à l'approche structurale des grosses unités de langage. « Le coup de génie de l'analyse structurale, admet Ricœur, c'est d'avoir gagné en postulant l'homologie, l'identité de logos entre les lois du discours dans ses grandes unités et de la langue dans ses petites unités. » <sup>144</sup> Certes, Ricœur réagit vigoureusement contre le commentaire du mythe d'Œdipe — encore lui — par Lévi-Strauss ; il va jusqu'à parler de « manipulation... artificieuse ». <sup>145</sup> Mais c'est qu'il refuse l'idée d'arrangements qui combindraient de simples unités algébriques sans référence ; au contraire, plaide-t-il, la structure opère avec des phrases signifiantes, les oppositions et les médiations concernent les situations-limites de l'expérience humaine. L'analyse est d'autant plus instructive : elle fait toucher du « sémantique vif » ou une « sémantique profonde ». Ricœur a pratiqué le « détour structural » en lisant Genèse 1 <sup>146</sup>, plus en détail en traitant du récit de l'Hexateuque <sup>147</sup>, et il se demande s'il convient à la prophétie <sup>148</sup>. Le détour fait apparaître un sens plus profond, libéré de « l'anecdote », de la « chronologie apparente », du sens que perçoit la lecture naïve.

### Et le kérygme ?

La compréhension, approchée avec tant de méthode (s), a-t-elle avec la *foi* quelque rapport, du moins dans la lecture des textes bibliques ? En 1960, Ricœur distingue nettement : « Que Jésus soit le point de convergence de toutes les figures sans être lui-même une figure, cet Événement dépasse les ressources de notre phénoménologie des images. (...) C'est donc en deçà du Kérygme chrétien que se tient notre exégèse des figures. » <sup>149</sup> Chez saint Paul, écrit Ricœur, le « poids ontologique » des types leur vient de la foi que Jésus les accomplit. Ricœur réserve donc strictement le kérygme, comme annonce d'événement.

En 1965, il remarque que la problématique de la foi relève d'une dimension nouvelle, et souligne, en se réclamant de Barth et de Bultmann ensemble, que le kérygme est interpellation du Tout-Autre : « Il s'annonce lui-même comme Tout-Autre en anéantissant son altérité radica-

<sup>142</sup> *Exegesis*, p. 209.

<sup>143</sup> « Événement et sens... » (Philibert), p. 180.

<sup>144</sup> *Les incidences*, p. 84.

<sup>145</sup> *Ibid.* p. 38, cf. pp. 36-42 ; cf. « Problèmes... », *CPED*, pp. 61 ss., 67 ss.

<sup>146</sup> *EH*, pp. 72 ss. <sup>147</sup> *Les incidences*, pp. 67-85.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 88. <sup>149</sup> *SM*, pp. 252 s. <sup>150</sup> *SM*, p. 257.

le » <sup>151</sup>. A cause de cet anéantissement même, l'interpellation n'est perçue que par l'interprétation des symboles du sacré, et, ajoute Ricœur quelques pages plus loin, « à travers l'exercice impitoyable de l'herméneutique réductrice » <sup>152</sup>. C'est idolâtrie que l'objectivation du Tout-Autre. Evoquant enfin l'Eros dont Freud a parlé, Ricœur suggère que « la foi comme kérygme de l'amour » est « une participation à la source d'Eros » <sup>153</sup>. En 1965, la cloison est devenue poreuse entre la manifestation de l'être par les symboles et l'interpellation de la foi.

Les textes plus récents rapprochent encore le kérygme et le mystère du « dire ». Ils font de l'unique verbe la manifestation centrale et décisive de la manifestation universelle de l'être chez les poètes et les penseurs, la manifestation selon Heidegger. Pourquoi y a-t-il « plus dans le mot Dieu que dans le mot être » ? Parce qu'il a capté les significations flottantes, et qu'il se centre sur le « symbole fondamental » du Serviteur souffrant, le symbole de l'amour plus fort que la mort, et sur « l'événement-sens » de la résurrection. La foi, « souci ultime » suscité par la « chose » du texte, ne saurait être séparée de l'interprétation qui « l'élève au langage » <sup>154</sup>.

## Essai d'appréciation

Il n'est pas facile de commenter Ricœur ! Philibert le souligne et explique ainsi la rareté des critiques qui lui sont consacrées : Ricœur se prête tant aux autres qu'il pressent et prévient le regard qu'ils vont porter sur lui. Nous observons aussi que son œuvre reste inachevée : malgré les milliers de pages publiées, il faut se contenter, sur bien des points, d'allusions éparées. Aux lisières de la théologie (qu'il connaît bien), il se retranche derrière la barrière qui sépare philosophie et théologie : « je ne suis pas dogmaticien » ; ce qui ne suffit pas au théologien suffit au philosophe ; le philosophe n'est pas le prédicateur... <sup>155</sup> Si, théologien, nous osons tenter une appréciation, c'est que nous croyons cette barrière mystificatrice : philosophie et théologie sont deux entreprises de *sagesse* ; leurs jardins communiquent ; pour toutes deux ensemble vaut le même principe : la crainte du SEIGNEUR, principe de la sagesse. Certes, nous n'imaginons pas rivaliser de finesse avec un Ricœur !

<sup>151</sup> *F*, pp. 504 s.      <sup>152</sup> *F*, p. 510.      <sup>153</sup> *F*, p. 515.

<sup>154</sup> Pour le paragr., « Contribution... », *Rev. Théol. Phil.*, pp. 347 ss. ; *Les incidences*, pp. 15 s. ; *Exegesis*, pp. 224 s.

<sup>155</sup> *CI*, pp. 265, 341, 436, 450.

Notre foi, seulement, inclut cette confiance : l'attachement à l'Écriture sainte nous permettra de bénéficier de sa lumière, lumière de la sagesse.

En bref : la pensée de Ricœur nous paraît la plus responsable et la plus perspicace, la plus sensible à la vérité biblique parmi les pensées que l'on propose au nom du christianisme moderniste ; mais, hélas ! c'est bien côté « modernisme » qu'il faut la classer. Et si elle se gauchit gravement malgré son apparente vigilance, c'est à la faveur d'ambiguïtés, de fausses symétries, d'abus de ces métaphores dont le nombre confère un si grand charme à la prose de Ricœur.

### Les fruits de l'Interprétation

La (première) naïveté a le droit de poser la première question : qu'en est-il du message biblique ? Est-il préservé ou appauvri, restitué ou corrompu ? L'herméneutique ricœurienne, appliquée à l'Écriture sainte, donne-t-elle l'impression d'une élucidation libératrice ou d'une mutilation malheureuse ? Malgré la discrétion de Ricœur sur les résultats, il est possible d'aboutir à une évaluation approximative.

On pourrait faire état, en son nom, d'un bel actif. La richesse des brefs commentaires de Ricœur contraste avec le dépouillement bultmannien. Nul n'a mieux saisi que lui l'intention du récit adamique, la dissociation rigoureuse du commencement de l'être (« très bon ») et du commencement du mal (après) ; il a perçu sa consonnance unique avec la confession des péchés et l'esprit pénitentiel, son orientation vers le monothéisme moral<sup>157</sup>. C'est l'apport majeur. S'il redessine pour nous les figures bibliques, Ricœur le fait avec sympathie et sans les jouer, comme font certains, les unes contre les autres ; nous lui sommes reconnaissants d'avoir placé au centre la figure du Serviteur souffrant, élément-clé de sa christologie et de sa théologie<sup>158</sup>. Il a le courage et la lucidité de défendre l'usage des catégories juridiques<sup>159</sup>. Le compte rendu sémantique et biblique sur le témoignage pourrait servir de modèle à tous ; il nous offre le plaisir d'une correction du Kittel : « On serait tenté de dire que la confession de foi a éliminé le récit des choses vues (Kittel, dans l'article *martus*, *Theolog. Wörterbuch zum N.T.*, IV, oppose constamment

<sup>157</sup> *SM*, pp. 175, 192, 219, 227 s., 285 s.

<sup>158</sup> Nous ne lui en voudrions pas de ce qui est sans doute un lapsus, mais significatif et sympathique, dans un article récent : « Ainsi dans la tradition hébraïque, Dieu est appelé... Serviteur Souffrant... », in « Parole et Symbole », *Rev. Sc. Rel.*, p. 157.

<sup>159</sup> *SM*, pp. 252, 257 s.

témoin des faits et confesseur de la vérité). Il n'en est rien. » <sup>160</sup> « Le témoin, dit-il, est témoin de choses arrivées. » <sup>161</sup> Même si d'autres déclarations renversent en déception la joie qu'on éprouve devant pareille sagacité, le kérygme ricœurien semble garder plus de consistance que celui de Bultmann ; Ricœur se défie du subjectivisme et veut respecter un moment d'objectivité.

Le passif, pourtant, n'est pas nul. Signalons pour mémoire (mais c'est par cette lésion, au fond, que la maladie pénètre dans le corps doctrinal) le rejet de la doctrine apostolique de l'Écriture ; Ricœur ridiculise « un concept psychologique d'inspiration, comme si les auteurs répétaient une parole qui leur a été murmurée à l'oreille » <sup>162</sup>. Passons. Le premier déficit dont il faut ensuite prendre conscience concerne le sujet qu'il a tant travaillé, la symbolique qui dit le surgissement du mal. Après avoir si bien discerné l'originalité de la Genèse, après avoir si bien compris la portée d'un récit qui donne un commencement *historique* au mal, Ricœur tombe dans l'illusion qu'il peut faire « comme si » : il veut garder le profit de sens, séparer avec la Bible « finitude et culpabilité », *comme si* la chute était historique, tout en supprimant l'historicité <sup>163</sup>. « Ce que nous savons en hommes de science des débuts de l'humanité ne laisse pas de place pour un tel événement primordial. » <sup>164</sup> Bigre, quelle assurance ! Il est possible d'être plus circonspect <sup>165</sup>. Ricœur se montre très dur pour le dogme orthodoxe du péché originel : « histoire absurde », « spéculation pseudo-rationnelle », « historicisme naïf du fondamentalisme » <sup>166</sup>. Lui qui toujours se montre si courtois pour ses adversaires, glisse dans la raillerie facile : « ... non pas un singulier monsieur très ancien, tout seul avec sa femme dans un jardin, et qui aurait transmis par voie de génération physique sa méchanceté très singulière et très privée » <sup>167</sup>. Et ce n'est pas impunément : Ricœur ne peut pas faire totalement « comme si » ; le sens s'altère. On s'en aperçoit quand Ricœur, commentant le « comme si » déjà présent chez Kant, rejette le « *en Adam* »

<sup>160</sup> « L'herméneutique du témoignage », *Le témoignage*, p. 45. En réalité, l'article du Kittel n'est pas de Kittel mais de Strathmann.

<sup>161</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>162</sup> *Exegesis*, p. 224.

<sup>163</sup> *SM*, pp. 234 s. (non plus succession mais surimpression) ; cf. p. 220 note : « Il faut garder l'idée d'événement comme symbole... »

<sup>164</sup> *SM*, p. 220.

<sup>165</sup> Renan (!) parlait de petites « sciences conjecturales » pour désigner l'histoire ; que dire de la préhistoire ? Cité par Nicolas Corte, *Les Origines de l'homme* (Je sais - Je crois, No 29 ; Paris : A. Fayard, 1957), p. 79.

<sup>166</sup> *CI*, p. 280 ; cf. *SM*, p. 224.

<sup>167</sup> *HV*, p. 115.

biblique au profit d'un « *comme* Adam » qui n'est que pélagien<sup>168</sup>. On s'en aperçoit surtout quand Ricœur revient de la nette division entre finitude et culpabilité. Ainsi il juge le mythe tragique, le mythe du « Dieu méchant » (du mal comme catégorie de l'Être), ultimement « invincible »<sup>169</sup>. Il consent à « enténébrer aussi le divin »<sup>170</sup>. Il se méprend, croyons-nous, sur les données qu'il invoque pour ainsi mitiger les premières thèses : la présence du serpent de la Genèse, le livre de Job. Et s'il se méprend, c'est qu'une pensée sur le mode du « comme si » n'a pas la force de résister victorieusement à l'attrait des interprétations métaphysiques du mal.

Lorsqu'il se place sous l'influence du pôle tragique, Ricœur attaque la « vision éthique » du monde et le « monothéisme moral »<sup>171</sup>. Certes, si nous acceptons de définir l'essence de la vision morale du monde et du mal comme « " explication " mutuelle du mal par la liberté et de la liberté par le mal »<sup>172</sup>, nous la refuserions nous aussi. Nous affirmons le monothéisme trinitaire strictement moral (le péché est faute ; la faute, péché) mais nous refusons d'« expliquer » le mal par la liberté : l'origine du mal demeure mystère impénétrable, sous la souveraineté de Dieu qui est lumière (nous n'essayons même pas de commencer l'explication à l'aide d'un concept de faillibilité métaphysique) ; et nous refusons *vehementement* d'expliquer la liberté par le mal (Ricœur résiste-t-il à cette tentation ?<sup>173</sup>). Mais que Ricœur n'en ait pas seulement contre une vision que nous réprouverions avec lui, qu'il rejette la vision morale de l'Écriture, voilà qui est, hélas ! évident. Ainsi, pour lui, « ce qui peut et doit être démystifié c'est la fausse transcendence de l'impératif » ; c'est idole qu'un devoir prétendument édicté par Dieu ; il n'y a d'obligation que dans l'exigence de notre désir d'être<sup>174</sup>. L'aversion de Ricœur pour la morale du commandement et son effort pour tirer l'éthique du désir s'annonçaient d'ailleurs dès 1950<sup>175</sup>. Les conséquences ne surprennent guère : « ... le dieu de l'accusation et de la condamnation. Tel est le dieu qui a échoué. »<sup>176</sup> Ricœur appelle de ses vœux le « prédicateur

<sup>168</sup> *CI*, p. 425.

<sup>169</sup> *SM*, pp. 242, 289 ss. (291 : destin qui est faute, « inéluctable culpabilité »), 299, 304.

<sup>170</sup> *CI*, p. 305.

<sup>171</sup> P. ex. *SM*, pp. 299, 303.

<sup>172</sup> *CI*, p. 297 ; cf. *HF*, p. 14.

<sup>173</sup> *SM*, p. 237 note : péché, « promotion de la conscience de soi » ; pp. 255 s.

<sup>174</sup> *CI*, pp. 331, 336 s. ; cf. pp. 442 s. (le reproche fait à Kant, plus lucide sur ce point, paraît embarrassé).

<sup>175</sup> *VI*, pp. 77, 251 ; cf. pp. 24, 72.

<sup>176</sup> *CI*, p. 436.

prophétique » qui actualiserait le message de l'Exode en ne prononçant « jamais un mot d'interdiction et de condamnation »<sup>177</sup>. Qu'on relise Michée ou Jérémie sur ce genre de prophètes... ! L'apôtre Paul sert de caution, avec sa doctrine de la justification, mais il est compris d'une manière antinomienne, illégitime<sup>178</sup>. La conséquence la plus désastreuse, c'est le rejet virulent de la « théologie pénale » ; le Serviteur souffrant, figure centrale, n'a pas, pour Ricœur, « porté nos iniquités » au sens biblique de l'expression, il n'a pas subi à notre place le châtement que nous avions mérité<sup>179</sup>. La critique ricœurienne s'habille de psychanalyse : « Que la mort du Christ puisse être inscrite dans la lignée des rejets du fantasme du meurtre parternel... cela ne fait pas de doute » pour lui, mais il croit que ce fantasme peut être élevé au symbole ; au contraire « l'histoire de la théologie abonde en interprétations purement punitives et pénales du sacrifice du Christ qui donnent entièrement raison à Freud : tant le fantasme du meurtre du père et du châtement du fils est tenace »<sup>180</sup>. Cette « mytho-logique » est « la plus captative, la plus fallacieuse »<sup>181</sup>. Quelle âpreté ! Elle trahit la difficulté de Ricœur devant les textes. Il a l'œil assez exercé pour percevoir que la « théologie pénale paraît indissociable du christianisme, du moins en première lecture »<sup>182</sup>. Embarrassé, il recourt, pour la déconsidérer, à une caricature de la loi de rétribution si nette dans la Bible (voir Rm. 2. 5-8, et aussi 3. 25 : les péchés laissés impunis au temps de la tolérance vétéro-testamentaire devaient être expiés) : il s'agirait, selon Ricœur, de l'équivalence d'un mal physique et d'un mal moral — absurdité dont la dénonciation n'est pas une prouesse !<sup>183</sup> Il ne peut nier que la justification selon saint Paul s'exprime dans un « cadre juridique », mais il en fait une simple « mise en scène » ; il ne peut nier que l'acquiescement, « pris à la lettre, est encore un acte judiciaire », mais il pose la question rhétorique : « le verdict d'acquiescement n'est-il pas un non-verdict ? »<sup>184</sup> L'habileté se fait trop voyante... Ricœur ignore la rigueur logique du développement paulinien (Rm. 3 ; Ga. 3) et il manque le vrai « paradoxe » de la justification : que Dieu se montre *juste tout en justifiant*, qu'il ne laisse pas les péchés impunis tout en acquittant le coupable. Seule la satisfaction vicairie le permettait, et c'est pourquoi il n'a pas été possible que cette coupe s'éloigne du Fils. Quand Ricœur écrit des théologies de la satisfaction vicairie qu'el-

<sup>177</sup> *CI*, p. 438. <sup>178</sup> Déjà *SM*, pp. 135 ss.

<sup>179</sup> *SM*, p. 302 ; *F*, p. 515 ; *CI*, pp. 348-369, 482.

<sup>180</sup> *CI*, pp. 480, 482.

<sup>181</sup> *CI*, p. 365. <sup>182</sup> *CI*, p. 352. <sup>183</sup> *CI*, p. 349. <sup>184</sup> *CI*, p. 367.

les « restent des théologies de la peine et non du don de la grâce »<sup>185</sup>, c'est l'incompréhension la plus désespérante du cœur de l'Évangile.

A la place Ricœur célèbre une « logique de la surabondance », qu'il rattache au « combien plus » de Romains 5. Ce « combien plus » paraît résumer son évangile, souvent associé aux formules « en dépit de... » (en dépit du mal) et « grâce à... » (grâce au mal, qui se montre, *a posteriori*, mystérieusement nécessaire)<sup>186</sup>. Serait-ce une réminiscence de la générosité de l'Être chère à Gabriel Marcel ? « Économie de la surabondance », « logique du surplus et de l'excès », « folie de la Croix » : les belles phrases de Ricœur caressent l'esprit, mais elles négligent le sens du « combien plus » dans l'argumentation *a fortiori* fort précise de l'apôtre Paul (Rm. 5) et surtout elles laissent le lecteur dans le vague là où l'Écriture l'enseigne sans équivoque : sur le comment du don de la grâce et l'œuvre du Christ en sa mort<sup>187</sup>.

Sur la résurrection, nous devons lire entre les lignes, tant les allusions sont brèves. Le tombeau vide, les apparitions miraculeuses, semblent bien pour Ricœur un langage d'époque pour dire la victoire sur la mort, et qu'il faut démythologiser<sup>188</sup>. En réponse à une question précise sur ce point, Ricœur se situe très près de Bultmann<sup>189</sup>. Il paraît approuver Hegel quand celui-ci interprète la résurrection du Fils comme la transfiguration de sa mort « en l'universalité de l'esprit qui vit dans la communauté »<sup>190</sup>. Quelle consistance garde donc l'événement localisé, daté, qu'attestent les témoins oculaires ?

Quelle consistance garde l'événement chrétien, globalement considéré ? Telle est peut-être la question décisive que provoque l'interprétation ricœurienne de la Bible. Pierre Barthel, malgré sa sympathie pour l'herméneutique des symboles, s'inquiétait dès 1963 d'une tendance au « symbolisme théologique », qui méconnaîtrait l'agir de Dieu<sup>191</sup>. Ricœur, depuis, semble avoir cédé davantage aux influences de Bultmann, Freud, Hegel, Heidegger. Avec une constance alarmante, Ricœur parle de la Croix comme

<sup>185</sup> *CI*, p. 369.

<sup>186</sup> *SM*, pp. 254 s. ; *F*, pp. 507 s. ; *CI*, pp. 306 s., 367 s., 400 s., 429.

<sup>187</sup> Le langage de Ricœur reste étrangement chosiste. En 1960, Ricœur admet que le « mal subi » par le Serviteur rachète le « mal commis » (*SM*, p. 301), mais comment ? Il affirme qu'il y a dans la christologie une « inversion » du tragique ; mais la métaphore de l'inversion, spatiale, n'est pas expliquée (*SM*, pp. 305 s.).

<sup>188</sup> « La critique de la religion », *CPE*, p. 14.

<sup>189</sup> Entretien rapporté dans *Foi-Education*, No 81, pp. 54 s.

<sup>190</sup> *CI*, p. 483. <sup>191</sup> P. Barthel, *op. cit.*, p. 380.

*symbole*, et ne paraît pas lui attribuer un autre rôle. La nouvelle alliance, le royaume de Dieu, la nouvelle naissance, ne font pour lui qu'une *proposition* de monde, comme le « dire » du poète. Les signes bibliques *éduquent* et *forment* la foi, « souci ultime » qui, sans eux, resterait muet ; la conclusion confirme : « c'est d'abord à mon imagination que le texte parle en lui proposant les « figuratifs » de ma libération »<sup>192</sup>. Ne semble en vue que l'éducation (*Bildung*) par les images (*Bilder*). Les images issues de l'involontaire qui donnent à penser, manifestent l'être et permettent d'habiter le monde. Le kérygme, interpellation du Tout-Autre, ne diffère plus radicalement du sentiment de la Présence, de la manifestation de l'être qui remplit les symboles ; mais il s'exprime dans un symbolisme privilégié, assez fort pour organiser autour de lui « l'espace de gravitation » des significations religieuses.

Ricœur parle parfois d'événements-signes : aurait-il quand même autre chose en vue ? Hélas ! alors qu'il insiste sur le caractère historique de la foi d'Israël, il sépare *Historie* et *Geschichte* ; il envisage « un devenir, un événement, mais qui n'est pas chronologique, mais (qui est) celui même qui est confession... », une « histoire de la venue de l'être » qui n'est pas « l'histoire vraie que l'histoire scientifique rétablit »<sup>193</sup>. L'objectivité de l'événement vacille, et sa fonction reste celle du signe (dire de l'être). Ce n'est pas pour nous l'événement rédempteur de la proclamation apostolique. Plus énigmatique, la proposition de substituer à une « *logique de l'être* » une « *histoire sensée* », « *un devenir de l'être* » où le tragique du mal... serait à la fois reconnu et surmonté » fait davantage penser à un agir divin objectif<sup>194</sup>, et de même l'idée que le passage de l'économie de la loi à celle de la surabondance serait « comme un événement dans le divin, comme un avènement dans le Sacré »<sup>195</sup>. Ricœur, c'est clair, ne veut pas réduire l'événement à la seule décision de l'individu, à son auto-compréhension au sens étroit. Il cherche à le lester de poids ontologique. Mais comment ? D'après le contexte, Ricœur prend ici ses distances de Hegel au moment où il se rapproche de lui : il objecte à une logique de l'être parce que la nécessité de la logique étouffe le possible ; il ne dit rien

<sup>192</sup> Les données des dernières phrases sont prises d'*Exegesis*, ouvrage récent, pp. 222-228. En 1964, Ricœur disait déjà que la « thématique fondamentale de la Révélation », c'est « l'éveil... de l'imagination du possible », in « La critique de la religion... », *CPE*, p. 31.

<sup>193</sup> *Les incidences*, pp. 79, 81. Même l'article exceptionnellement positif, « L'herméneutique du témoignage », retombe dans la théorie d'une tension entre confession et narration, pp. 47 s., 54 s.

<sup>194</sup> *CI*, p. 310.

<sup>195</sup> *CI*, p. 369 ; cf. *SM*, pp. 305 s.

contre l'idée que l'histoire du monde serait la vie de Dieu. L'événement dans le divin (*dans le divin*) ne peut guère se comprendre comme l'intervention, *ephapax*, d'un Seigneur qui domine l'histoire ; puisque l'être, l'absolu, se manifeste dans la dialectique des figures culturelles, l'absolu est engagé dans l'émergence des figures nouvelles associées au kérygme chrétien ; ainsi il devient dans le devenir des hommes. Il n'y a pas agir divin en face de l'agir des hommes, mais avènement du divin dans l'avènement des signes ; il n'y a pas vis-à-vis (alliance) mais profondeur et englobement <sup>196</sup>. Le tragique du mal peut être incorporé à cette histoire parce que c'est lui qui impose le dessaisissement de soi : or le dessaisissement de soi pourrait bien être la loi première et dernière, l'autre nom pour l'amour.

Ricœur ne cache d'ailleurs pas sa sympathie pour l'interprétation hégélienne de la mort de Dieu, « mort de la transcendance séparée », du « Dieu là-haut » remplacé par le « Divin comme esprit immanent à la communauté » <sup>197</sup>. Il y voit le suprême dessaisissement. Il peut traiter de « conversion diabolique » l'objectivation « de la métaphysique qui fait de Dieu un étant suprême » <sup>198</sup>. Si, depuis Nietzsche et Freud, le dieu du monothéisme moral et des « arrière-mondes » est réfuté, Ricœur espère montrer « l'identité profonde du Toi suprême (de Kierkegaard) et du *Deus sive natura* (de Spinoza) » ; il souscrit au théorème spinoziste : « l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'âme envers Dieu sont une seule et même chose », théorème qui détruit la structure de vis-à-vis entre le Créateur et la créature <sup>199</sup>. Tout et Tout-Autre (l'accent se déplace du second thème au premier), le divin selon Ricœur reste asservi à l'oscillation du monisme et du dualisme, comme toute théologie païenne. De cette oscillation, l'Écriture délivre par sa métaphysique originale, si on veut l'appeler comme ça, la révélation du Dieu trinitaire, Créateur unique et souverain, capable de

<sup>196</sup> Dans « L'herméneutique du témoignage », texte exceptionnel, Ricœur va jusqu'à parler de deux *actes* : « L'acte d'une conscience de soi qui se dépouille et tâche de se comprendre, l'acte de témoigner par quoi l'absolu se montre dans ses signes et ses œuvres » (p. 59). Mais (1) la problématique reste celle des signes et de la manifestation ; (2) la réciprocité des deux actes s'explique ainsi : « Réciproques sont la promotion de la conscience et la reconnaissance de l'absolu dans ses signes » (*ibid.*) ; les deux actes sont humains (cf. p. 60 : l'acte du témoignage est l'acte d'une autre conscience humaine).

<sup>197</sup> *CI*, p. 482 ; il dit même : la mort du « Tout-Autre » ; nous serions surpris, cependant, s'il reniait le Toi kierkegaardien.

<sup>198</sup> *F*, p. 509.

<sup>199</sup> *F*, p. 527 et *CI*, p. 347.

susciter un partenaire d'alliance radicalement distinct et totalement dépendant de lui.

On n'a pas assez noté l'étonnante affinité avec la pensée de Paul Tillich, dont nous n'avons jamais lu le nom sous la plume de P. Ricœur. Certes, les styles s'opposent. La lourdeur teutonique, l'assurance imposante de celui-là, tandis qu'il boucle le système, contraste avec l'élégante agilité, le chatolement de suggestions peu appuyées, chez notre philosophe. Mais Tillich s'en prenait aussi au Dieu qui est un être. Son monisme se mâtinaient de dualisme (il conservait une dialectique), et son « Etre-même » était censé se situer au-delà du personnel et de l'impersonnel (Toi et Tout). Il faisait (d'une façon grossière si on compare avec Ricœur) grand usage de la notion de symbole. Pour lui aussi, le péché n'était pas « transgression d'une loi, mais séparation, déracinement »<sup>200</sup>. Son interprétation de la kénose de Jésus comme le Christ peut correspondre au désaisissement de soi ricœurien, voire à l'inversion du tragique, et le « Nouvel Etre » à la seconde naïveté (Ricœur a sans doute pensé à la nouvelle naissance, car naïveté est nativité). Nous gardons l'espoir que Ricœur préserve davantage de la vérité révélée que Tillich ; les convergences des deux penseurs, néanmoins, nous attristent ; nous ne pouvons pas dissimuler la désastreuse déperdition que l'herméneutique ricœurienne entraîne. L'arbre est-il malade pour que ses fruits soient si décevants ?

### Les pailles de l'épée

Parmi les penseurs du siècle, Ricœur se signale par le soin qu'il apporte à la preuve : il cite ses autorités, il expose ses raisons, il enchaîne patiemment les considérations persuasives. Il ne vaticine pas comme tant d'autres, ni ne philosophe par calembours. Nous lui en sommes immensément reconnaissant. Néanmoins, quelques pailles affaiblissent l'acier du glaive démonstratif. Nous osons en désigner quelques-unes, quitte à courir le risque d'une réplique en termes de poutres !

L'effort pour assimiler la science des linguistes tient du prodige ; peut-on faire, ébloui, totalement crédit ? Ricœur apporte lui-même une excellente preuve qu'il est un homme faillible : il se corrige parfois lui-même. Nous avons déjà noté l'évolution qui concerne le symbole. D'abord brutalement séparé du signe, et nimbé de mystère, le symbole est expliqué plus tard comme fonctionnement particulier de la polysémie que connaissent tous les mots des langues naturelles. Autre exemple : en 1966, sous l'influen-

<sup>200</sup> Formule tillichéenne de Ricœur, *CI*, p. 363.

ce de Jakobson, Ricœur faisait correspondre au « rapport syntagmatique » de Saussure, qui « enchaîne (dans le discours) des signes opposés dans une relation *in praesentia* », la *métonymie*, alors que la *métaphore* correspondait au « rapport *paradigmatique* puisque, pour opérer des substitutions, elle sélectionne parmi des signes absents (groupés dans le code mémorisé, ou paradigme) »<sup>201</sup>. Nous avions objecté : « La métonymie n'enchaîne pas *in praesentia* mais sélectionne *in absentia* », et ainsi substitue, elle aussi<sup>202</sup>. Or, en 1975, Ricœur expose longuement la thèse de Jakobson et en fait une critique qui nous ravit : il observe qu'elle néglige la coupure entre langue et parole (avec la nouveauté de la phrase)<sup>203</sup> ; et c'est *lui* qui fait valoir que la métonymie est une substitution !<sup>204</sup> Fort éclairante aussi la comparaison de deux textes déjà cités : « Événement et sens dans le discours » (1971) est manifestement une version remaniée de « Problèmes actuels de l'interprétation » (1970). En 1970, Ricœur faisait de la mise par écrit une coupure radicale : « la relation *écrire-lire* n'est pas un cas particulier de la relation *parler-répondre* » ; « le livre établit une sorte de fossé entre l'acte d'écrire et l'acte de lire, et entre ces deux actes il n'y a pas de communication » ; le texte est mis « comme hors situation » pour se placer dans « le *quasi-monde* des textes » ; d'où la légitimité de l'approche structurale : « la langue constitue ainsi une sorte de langage sans auditeur, sans « parleur », et c'est cette espèce de solitude de la langue par rapport à la parole qui sert de modèle à la solitude du texte par rapport au dialogue »<sup>205</sup>. En 1971, il se défend de tenir « comme J. Derrida, l'écriture pour une racine distincte de la parole » ; « l'inscription... est la vraie destination du discours » ; en répudiant toute idéologie du texte absolu, Ricœur rend au texte sa référence, et il reconnaît que dans l'écrit : « le lien du locuteur au discours n'est pas aboli, mais distendu et compliqué »<sup>206</sup>.

Malheureusement, Ricœur ne tire pas toutes les conséquences de redressements qu'il opère. Ainsi (restons dans le dernier exemple), l'interprétation continue à ses yeux de « porter le texte à la parole », un texte prétendument « muet »<sup>207</sup> ; mais le texte est parole si la coupure discours

<sup>201</sup> *CI*, pp. 71 s.

<sup>202</sup> « Paul Ricœur dans le conflit des interprétations », *Ichthus*, No 10 (février 1971), p. 26, note.

<sup>203</sup> *MV*, pp. 224, 228.

<sup>204</sup> *MV*, p. 229.

<sup>205</sup> « Problèmes actuels... », *CPED*, pp. 57, 58, 60.

<sup>206</sup> « Événement et sens... » Philibert, pp. 179, 180, 181 ; cf. *EH*, pp. 47 ss. (publié en 1971).

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 184.

parlé / discours écrit n'est pas radicale ! Ricœur va jusqu'à cette thèse... inconsiderée, « la reprise du sens n'a rien à voir avec la répétition de l'intention initiale de la situation originelle » <sup>208</sup>. La reprise du sens de l'épître aux Romains *n'a rien à voir* avec l'effort pour retrouver et adopter l'intention de Paul ! Ricœur a-t-il suivi cette règle en interprétant le « combien plus » de Romains 5 ? Quelques années plus tard, il semble oublier de nouveau que le lien du locuteur au discours écrit n'est pas aboli : « l'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur » <sup>209</sup>. Nous nous inscrivons en faux contre la séparation arbitraire de la parole et de l'écrit (il suffit de mettre des majuscules pour deviner l'enjeu théologique). Ricœur ne rend plausible la séparation qu'en choisissant des extrêmes : tout le monde sent une différence entre les modalités de la conversation et de l'imprimé littéraire ; mais si on compare une lettre intime et une conférence savante, c'est la lettre qui a les privilèges que Ricœur attribue à la parole, et la conférence, l'objectivité qu'il lie à l'écrit ! En réalité, le lien du locuteur à son discours peut être compliqué de mille manières, et la mise par écrit n'est qu'un des facteurs de cette complication ; jamais le lien n'est aboli, et qui veut faire comme s'il l'était maltraite inéluctablement le donné. L'erreur n'est pas innocente. L'effacement du locuteur, dans la croisade ricœurienne contre le psychologisme, reflète l'effacement de Celui qui parle dans le texte qui est Parole de Dieu ; il sert au fond à dissoudre le monothéisme moral. Plus consciemment, Ricœur détache le texte de son auteur pour justifier le détour structural, pour faire place à l'explication objective dans le procès de la compréhension : il en a besoin parce que sa « compréhension » a le caractère d'une appartenance immédiate (tendance moniste) et son objectivité scientifique une stricte autonomie (tendance dualiste) ; la structure biblique Créateur-créature permet de rejeter, sans antinomie, aussi bien cette immédiateté que cette autonomie.

Nous ressentons une gêne semblable devant la dialectique de l'événement et du sens, qui s'associe à la séparation parole/écrit. Ricœur affirme : « De même que la langue, en s'actualisant dans le discours, se dépasse comme système et se réalise comme événement, de même, en entrant dans le procès de la compréhension, le discours se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification. » <sup>210</sup> Ricœur va jusqu'à parler de « *suppression* de l'événement dans le

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>209</sup> *Exegesis*, p. 209 ; cf. p. 210.

<sup>210</sup> *Exegesis*, p. 204 ; cf. « Événement et sens... », pp. 179, 183.

sens »<sup>211</sup>. Il oppose la fugacité de l'un et la permanence de l'autre, et même « l'irrationalité de l'événement et la rationalité du sens »<sup>212</sup>. Nous n'estimons pas ce langage adéquat, et nous ne pensons pas qu'un linguiste nous donnerait tort. La langue se dépasse-t-elle dans la parole ? Un organon ne se dépasse pas quand on s'en sert ! L'événement du discours, sa profération, se dépasse-t-il ? Il a lieu, cela suffit, et subsiste à jamais le fait qu'il a eu lieu (« parfait »), avec les éventuelles conséquences. L'événement se dépasse-t-il *dans le sens* ? C'est la notion la plus bizarre : à la rigueur comprendrait-on qu'il se dépasse dans un état, ou dans un processus, peut-être dans une institution. Et pourquoi le dire irrationnel ? Une autre idée, souvent répétée, nous semble sujette à caution. Ricœur pense qu'il faut la structure pour encadrer et discipliner la polysémie, sans quoi on aboutit à une « hémorragie du sens », les mots veulent trop dire et ne veulent ainsi plus rien dire ; souvent Ricœur ajoute que l'économie biblique, la structure de l'histoire du salut, discipline ainsi la polysémie des mots clés de la Bible<sup>213</sup>. Or, si l'on se place au point de vue structural que Ricœur semble adopter, il n'y a pas de sens d'un terme *avant* la structure : le sens est relation *de* structure ; pas question de discipliner ce qui n'existe pas. Si on conteste la réduction du sens aux relations structurales (ce que nous ferions), il ne faut pas dire que la structure limite la polysémie : elle n'empêche pas la métaphore vive d'ajouter librement à la polysémie ; la seule limite, ce sont les conditions d'efficience de l'organon (à trop métaphoriser on ne se comprendrait plus). D'autre part, nous refusons de confondre la structure de la *langue* avec l'économie de la *Parole* biblique (même le structuraliste dénoncerait la confusion du structural et du structurel). Ailleurs encore, nous mettrons des points d'interrogation en marge des textes ricœurins. C'est instituer une curieuse symétrie entre langue et parole que de faire du mot un échangeur entre elles<sup>214</sup> ; y a-t-il échange entre un organon et son usage ? Si l'étude de la métaphore progresse avec rigueur, ne généralise-t-on pas trop vite quand, du changement de référence qu'opère la métaphore, on saute à cette théorie démesurément élargie : « la » littérature et « la » poésie suspendent la référence ordinaire pour se référer à l'être comme pouvoir-être, à un monde pré-objectif,

<sup>211</sup> « Événement et sens... », p. 179.

<sup>212</sup> *Exegesis*, p. 207.

<sup>213</sup> *CI*, pp. 61-63 (atténué, p. 94) ; « Contribution d'une réflexion... », *Rev. Théol. Phil.*, p. 339 ; « Problèmes actuels », pp. 53 s. ; *Les incidences*, p. 15.

<sup>214</sup> *CI*, p. 93 (pp. 80, 86 : *antinomie* langue-parole, dit Ricœur).

anté-prédicatif et pré-catégoriel, en un mot : heideggerien ? Ricœur nous oblige soudain à des bonds vertigineux, et sans crier gare ! Et pourquoi encore ce langage « chosiste », sans cesse, pour le sens ? Il est question de sens « inerte » dans le texte, de « surplus » de sens, jusqu'au risque d'hémorragie... Et ces métaphores ont l'air d'être prises littéralement.

C'est enfin toute la théorie des trois niveaux du langage, langue-parole-dire, qui pipe les dés. Nous applaudissons quand Ricœur résiste au terrorisme de l'idéologie structuraliste, et qu'il fait valoir ce que décrit une phénoménologie de la parole. Nous le suivons avec gratitude. Mais la célébration du troisième niveau fait retomber de la parole à la langue (« la langue parle ») ; le « dire » indéterminé, où personne ne dit rien de précis à personne, ne se précise guère quand Ricœur ajoute les expressions, vagues à souhait, de « proposition de monde » et de « projection des possibles les plus propres ». Un tel dire n'existe pas ; si certaines paroles tendent vers lui, comme le mythe qui n'est « ni dans la langue ni dans la parole »<sup>215</sup>, c'est dans un effort pécheur pour paraître par soi, paroles irresponsables, qui veulent se soustraire au jugement de Dieu. En réalité, toujours quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un, vrai ou faux. Certes, nous croyons aussi qu'il y faut un fondement ontologique, que la réalité soit dicible ; et nous confessons qu'elle l'est parce que toute réalité a été formée par la Parole de Dieu et subsiste par son soutien (Hé. 1. 3 ; 11. 3). La dimension ontologique n'enlève rien à la netteté de la notion de parole — toujours, dans l'Écriture, commandement, jugement, promesse, etc. On peut d'ailleurs noter que même la phénoménologie de la parole reste chez Ricœur en deçà de cette netteté : par la parole, conclut-il, « le sujet se pose et le monde se montre ». Il faut dire bien plus : le sujet juge le monde, et il est appelé à le faire en conformant son jugement à celui de Dieu.

Les défaillances en matière linguistique ne sont pas innocentes. Presque toutes, elles facilitent l'opération qui détrône la parole au profit du « dire ». Si Ricœur concède tant aux structuralistes, s'il fait le détour pour les enrôler, c'est qu'ils servent son dessein : exalter le « dire » sans locuteur défini, sans contenu de jugement, sans obligation de répondre oui, oui, ou non, non.

### **Le soupçon crédule**

Le détour par l'herméneutique réductrice, soupçonneuse, se solde lui aussi par des concessions regrettables.

<sup>215</sup> *Les incidences*, p. 35 (suivant Lévi-Strauss).

C'est un combat valeureux que mène Ricœur pour limiter les prétentions des soupçonneurs. Nous n'hésitons pas à exploiter les succès qu'il remporte. Nul ouvrage n'a plus contribué que l'*Essai sur Freud* à former notre compréhension de l'œuvre freudienne, et nous ne l'oublions pas. Ricœur a bien vu que nous serions sots de gober tout ce qu'ont dit Marx, Nietzsche et Freud : il faut soupçonner en nous ce qui soupçonne, a-t-il su avertir, il faut « faire vaciller l'assise de notre discours présent » <sup>216</sup>.

Que n'a-t-il fait davantage ? Plus qu'aucun autre, il en aurait eu les moyens. Mais il a reculé devant la dureté d'une contestation radicale. Il a fait comme si l'œuvre de ces hommes s'imposait en tout état de cause. Il a préféré incorporer leur athéisme à sa foi, accorder à Freud que la mort du Christ est un rejeton du fantasme œdipien (ce qui montre à quel point la Croix est pour lui de l'ordre du signe culturel, du symbolisme) <sup>217</sup>. Ricœur aurait pu remettre en cause, profondément ; d'autre ont eu le courage de le faire, avec plus ou moins de bonheur <sup>218</sup>. Il n'a pas dénoncé les mythes qui orientent et désorientent les herméneutiques rivales. Il n'a pas discerné l'incroyable crédulité qui se cache dans le soupçon.

L'insuffisance de la critique ricœurienne ne s'explique qu'un peu par le tempérament, le vœu d'amabilité, l'intelligence assimilatrice plutôt que tranchante. Si notre philosophe n'a pas résisté davantage, c'est que sa pensée possédait bel et bien des « structures d'accueil » toutes prêtes ; par exemple, dès 1950, le « courage (!) de le biffer (le désir de Dieu) de la cosmologie objective » <sup>219</sup>. Le consentement ricœurien à tous les détours procède de l'optimisme ricœurien et de sa notion de vérité, de son « espérance », pour user de son langage, que tous les grands penseurs sont « finalement dans la même vérité de l'être » <sup>220</sup>. Cette « espérance » se brise sur le jugement de Dieu qui taxe de folie la sagesse des Grecs (1 Co. 1) ; car, si Dieu a créé les hommes droits... (Qo. 7. 29). Mais, bien sûr, Ricœur

<sup>216</sup> « La critique de la religion », *CPE*, p. 18.

<sup>217</sup> Il y a peut-être un rapport entre l'Œdipe et la mort du Fils de Dieu, mais il faut renverser d'abord l'ordre freudien : comprendre que la paternité humaine (que l'Œdipe concerne, dans sa condition déchu) est le reflet institué par Dieu de la paternité divine (Ep. 3. 15) ; que le Fils éternel, un avec le Père, assumant la responsabilité de ses frères, s'est librement placé sous le châtiment que méritent et redoutent les fils rebelles dans la situation œdipienne — dont ils redoutent, plutôt, l'analogie obscurci et déformé par le péché.

<sup>218</sup> A propos de Freud, signalons les travaux extraordinairement stimulants d'Alain Besançon (Ecole Pratique des Hautes Etudes ; revue *Contrepoint*).

<sup>219</sup> *VI*, p. 181.

<sup>220</sup> *HV*, pp. 10, 55 ss.

refuse ce Dieu distinct du monde, personnel et souverain, avec qui nous sommes en guerre ou en paix, menteurs ou dociles, transgresseurs de l'alliance ou serviteurs-fils grâciés.

## L'illusion de l'autonomie

Affirmer, avec l'Écriture, l'égarement de la pensée du pécheur, l'obscurcissement de son « cœur », c'est nier l'autonomie de cette pensée. Aborder ce problème, c'est toucher un point sensible de la philosophie ricœurienne : à cause de sa lucidité, de son exceptionnelle lucidité !

Ricœur, nous l'avons vu, affirme l'autonomie de la pensée rationnelle, scientifique et philosophique ; il préserve l'héritage cartésien, l'auto-position du « Je pense »<sup>221</sup>. Mais son apport original est ailleurs. Le savoir que le Cogito tire de lui-même, souligne-t-il, est abstrait, vide et vain ; il a besoin d'être nourri par les symboles, formé par les figuratifs. De plus en plus Ricœur dénonce le narcissisme du Cogito initial : sa certitude est sans vérité ; c'est un faux Cogito qu'il faut humilier. Il semble rejoindre alors la révélation biblique de l'aliénation du cœur et de ses pensées.

Attelage disparate, pensons-nous. L'autonomie radicale n'est pas compatible avec l'aliénation radicale. Ricœur a conscience d'un premier problème, car on le voit manœuvrer pour éviter l'écueil : comment une philosophie autonome peut-elle se laisser instruire par ce qui est *autre* que la raison ? Cette question, traitée à la fin de la *Symbolique*, puis au début de l'*Essai sur Freud*, le préoccupe encore dans le dernier chapitre de la *Métaphore vive* : il y établit l'autonomie du discours spéculatif à l'égard du poétique, en même temps qu'il invite la philosophie à user « des ressources métaphoriques du langage pour créer du sens »<sup>222</sup>. Comment est-ce possible ? Ricœur répond que la pensée spéculative en a besoin, et que l'opération est possible grâce au lien du langage : les symboles sont dans le langage, la poésie est au service du langage, comme l'est aussi le discours du philosophe. La réponse ne reste-t-elle pas trop loin du nœud de la difficulté — qui est la difficulté du nœud ? Qu'on montre que la jonction doit se faire ;

<sup>221</sup> En 1950, Ricœur paraît exclure l'auto-position (VI, pp. 17, 21, 32) mais il l'affirme en 1960 (SM, p. 331 : « l'être qui se pose lui-même dans le Cogito »), très fort en 1965 (F, p. 50), et le recueil publié en 1969 (CI, pp. 322 s.). En fait, la pensée est la même : auto-position non pas ontologique mais épistémologique (cf. F, p. 442 : « non-autonomie » du connaître, comme enraciné dans l'existence).

<sup>222</sup> MV, p. 395.

qu'on montre que la jonction doit pouvoir se faire ; on n'a pas montré comment elle peut se faire dans le cadre qu'on a tracé. Qui dit *autonomie* pratique une coupure absolue ; il refuse toute commune mesure ; comment jetterait-il un pont sur la discontinuité ?

Le second problème nous intéresse encore davantage. Exclamons-nous : quelle lourde panoplie Ricœur accroche au seul clou du Cogito ! Autrement dit : l'autonomie de la pensée rationnelle, à partir du « Je pense », joue un rôle majeur dont la possibilité même fait question si le Cogito est aliéné. Si le savoir du sujet qui se pose est abstrait, vide et *vain*, si on trouve la conscience d'emblée mystifiée, d'où vient l'assurance de la phénoménologie dans sa prétention d'atteindre l'originale, de la critique historique dans sa prétention de démythologiser, des maîtres du soupçon dans leur prétention de démystifier enfin ? Le mot « réflexion » n'est pas un mot magique qui résoudrait la difficulté ; car il faut conduire sa réflexion. Ricœur semble présupposer (sans le dire) que l'aliénation laisse intact un pouvoir de vérité, qu'elle laisse intègre une capacité de voir sans déformer, de juger avec une sûreté indiscutable, de démasquer et dissiper les illusions. Mais il est pressé des deux côtés : s'il affirme ce pouvoir (qui ne peut s'exercer sans inclure la connaissance des critères), il rend presque superflue son herméneutique : il suffit au philosophe de laisser ce pouvoir se déployer. S'il le nie, par lucidité supérieure quant à l'aliénation, il remet tout en cause ; il ne lui reste plus qu'à prendre un tout autre chemin, sans détour.

### La captivité du mauvais motif

Le dogme trompeur de l'autonomie accompagne fidèlement le motif fondamental de la pensée humaniste. L'influence cachée de ce motif d'origine religieuse (apostate) dément la prétention d'autonomie qu'il fait revendiquer. Ce motif antinomique Nature-Liberté tient l'herméneutique de Rudolf Bultmann captive de l'erreur ; l'herméneutique de Paul Ricœur n'a pas réussi à s'en dégager.

Où Bultmann affirme et répète, avec une simplicité presque brutale, Ricœur joue, agile, des ressources d'un vocabulaire varié ; il multiplie les médiations, change les éclairages, dialectise sans fin. On discerne, cependant, l'emprise de la même antinomie. Ricœur ne la nomme qu'à l'occasion par le nom que nous lui avons donné, à la suite de Dooyeweerd, et qu'a retrouvé l'analyse de Bultmann ; ainsi Ricœur peut déclarer qu'il n'y a pas « de solution *harmonieuse*, de *système* de la nature et de la liberté » <sup>223</sup> ;

<sup>223</sup> VI, p. 350.

la réconciliation cherchée dans toute l'œuvre et par l'herméneutique est « le retour de la liberté à la nature par la reprise du désir dans l'œuvre de culture » <sup>224</sup>. Plus souvent, le motif s'habille de couleurs diverses, au gré des contextes et des saisons : dans l'ordre de l'œuvre, c'est la dualité de l'involontaire et du volontaire ; de la vie et de la volonté ; de la nécessité et de la liberté ; de l'objectivité et de la subjectivité <sup>225</sup> ; du fini et de l'infini ; de la perspective et du Verbe ; du caractère et du bonheur ; du désir vital et de l'amour intellectuel ; du *bios* et du *logos* ; de la force et du sens ; du ça et du Soi ; de la pulsion et du discours ; de l'énergétique et de la sémantique ; du destin et de l'histoire <sup>226</sup> ; de « l'expérience ténébreuse de la puissance » et de la venue au langage ; de la compréhension et de l'explication ; de l'appartenance et de la distanciation scientifique ; voire de la poésie et de la spéculation. Ces versions ne se recouvrent pas exactement. L'objectivité se loge parfois du côté de la nature, qui prend un visage « positiviste » (comme chez Bultmann) ; à d'autres moments, c'est plutôt la subjectivité : la nature se fait plus « romantique », et le Cogito institue l'objectivité critique quand il s'arrache à l'immédiateté de la Présence. Les variations ne sont pas dues au hasard. Elles confirment la grande thèse ricœurienne de l'intrication des deux termes, et de leur conjonction privilégiée dans les lieux que Ricœur aime habiter — symbolisme, fantasme, figures de l'Esprit, poésie. Où Bultmann aigüise impitoyablement l'antithèse, Ricœur ne médite « sur la négation qu'avec l'ardent désir de la surmonter » <sup>227</sup> ; il espère une synthèse : il promet une « dialectique à synthèse ajournée » <sup>228</sup>. Entendons-nous bien, l'*ajournement* n'est qu'une métaphore, car « le Dernier jour, pour la philosophie, ne peut être le rêve de quelque *happy end* à l'horizon fantomatique de nos combats » <sup>229</sup>. L'antinomie, menacée de solution par l'idée-limite de synthèse ou de réconciliation, reste maîtresse du jeu.

L'influence de l'antinomie, même atténuée, cause les tensions que nous avons décelées. Grâce à l'atténuation, Ricœur peut épouser beaucoup mieux que Bultmann l'expérience vécue, l'*Erlebnis*. Mais, si fidèle que soit la description de leur association dans le concret, le philosophe n'a pas rendu compte de leur amalgame tant que les notions, antinomiques, s'excluent. Dans la vision biblique, les dis-

<sup>224</sup> F, p. 503 : nous n'avons pas eu accès à son article « Nature et liberté » cité en note.

<sup>225</sup> VI, p. 398.

<sup>226</sup> F, pp. 452 s. (nous ne donnons pas de référence pour les éléments suffisamment documentés par l'exposé, *supra*).

<sup>227</sup> VI, p. 419.

<sup>228</sup> HV, p. 16.

<sup>229</sup> HV, pp. 16 s.

inctions sont réelles sans donner lieu à division radicale : *parce qu'elles appartiennent à l'ordre de l'unique création du Dieu unique*. Le fondement de l'union vécue du volontaire et de l'involontaire, etc., c'est la condition créée du vouloir : il n'est pas seulement borné, bordé, porté, par l'involontaire (ainsi Ricœur) ; il est comme vouloir un mode de dépendance, un « être déterminé » par le Dieu souverain qui produit en nous le vouloir et le faire selon son bienveillant dessein. Ricœur voit bien que la référence à Dieu peut guérir la dualité de la nature et de la liberté, mais au lieu de remettre franchement en cause les deux notions pour honorer le SEIGNEUR dès le commencement de ses voies, il se contente d'une référence vague à une transcendance nébuleuse, à un Etre sans visage : et l'antinomie subsiste.

Le motif Nature-Liberté provient de la sécularisation de la vision biblique ; il est post-chrétien. Bultmann a poussé le plus loin possible la logique de cette sécularisation sans que l'antinomie s'effondre sur elle-même. A quoi correspond l'*atténuation* ricœurienne ? Pour l'essentiel, ce n'est pas une marche arrière sur le même trajet. Ricœur n'est pas, simplement, plus « modéré » que Bultmann. Nous osons suggérer que Ricœur vient en aide au motif humaniste affolé par une injection de vieux paganisme. Nous trouvons au Divin qu'il invoque, Tout et Tout-Autre, l'air grec. Nous avons fait entendre l'écho de l'hymne à l'Eros. Nous avons commenté l'incorporation du tragique dans la foi. La restauration de Job, démythologisé par Ricœur, a le même sens que la méditation pré-socratique du *logos* et de la *physis* : « Une fois encore, écrit-il, le *Livre de Job* et les fragments d'Héraclite disent une seule et même chose »<sup>230</sup>. Le dernier livre célèbre encore cette *physis* qui était pour les Grecs principe divin des choses<sup>231</sup>. Ainsi, pour remédier aux insuffisances de la théologie bultmannienne, divisée entre un athéisme théorique et un théisme existentiel, Ricœur rapproche singulièrement le Divin de la *nature naturante* ; le panthéisme (à l'état seulement de tendance larvée) est plus commode que le paradoxe bultmannien ; peut-être est-il moins chrétien encore.

Le vieux paganisme, au contact d'une pensée post-chrétienne, passe d'ailleurs par une mue. Le Tout ne peut plus ne pas être historique. La *physis*, principe de la génération de ce qui croît, s'est révélée dans la dialectique des figures culturelles. C'est pourquoi nous jugeons parentes l'inspiration païenne et l'inspiration hégélienne du dernier Ricœur. Il avoue son mouvement vers Hegel, fascinant et inquié-

<sup>230</sup> *CI*, pp. 454 s.      <sup>231</sup> *MV*, p. 392.

tant : pour lui, « une philosophie de l'interprétation n'est sérieuse que si elle est quasi-hégélienne, en tout cas toujours en débat avec Hegel » ; ce sera « une philosophie hégélienne malheureuse » <sup>232</sup>.

Non, le *logos* de saint Jean n'est pas celui de Hegel <sup>233</sup>, ni celui d'Héraclite. Le Divin qui met d'accord Kierkegaard et Spinoza n'est pas le Seigneur de l'Alliance. C'est pourquoi la décentration du moi n'est pas sa réformation par Dieu. La blessure du Cogito n'est pas le crucifiement de la chair. La « seconde révolution copernicienne » n'est pas la conversion de la pensée saisie par la Parole et l'Esprit.

## Pour une herméneutique de la repentance et de la confession

Etre plus radical : c'est de nouveau le mot d'ordre. Par sa radicalité exemplaire, et cependant insuffisante, Rudolf Bultmann nous l'avait appris. L'œuvre de Paul Ricœur nous le fait entendre aussi, tout autrement ; l'échec de tant de finesse et de tant de savoir, l'échec, malgré la richesse des leçons dont nous avons tiré profit, nous crie de veiller sur notre cœur plus que sur tout autre chose. Dans le cœur se forme le motif radical ; dans le cœur, la vérité du Créateur livre bataille aux mythes des hommes. Il n'y a de salut pour l'herméneutique que si la Parole de Dieu l'*informe* (au sens le plus fort) dès sa première démarche.

Une brève esquisse suggérera ce que pourrait être une telle « information ».

### **Orientation première**

Le premier présupposé d'une herméneutique qui consonne avec son objet, édiflée dans la foi, c'est le Dieu de la Bible : le Dieu un et trine, donc autarcique — qui n'est pas comme l'Un des philosophes corrélatif d'un Multiple extérieur à lui <sup>234</sup> ; le Dieu éternel et vivant dont l'agir se distingue de l'être, sans qu'il y ait en lui de changement ou ombre de variation ; le Dieu créateur qui suscite devant lui une créature réellement distincte de lui, et totalement dépendante, sans monisme ni dualisme ; le Dieu souverain

<sup>232</sup> « Hegel aujourd'hui », *Etudes théologiques et religieuses*, 49<sup>e</sup> année (1974), No 3, pp. 353, 354.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 355 (en réponse à une question, Ricœur déclare le rapport « extrêmement étroit »).

<sup>234</sup> On reconnaît les expressions chères à Cornelius van Til.

qui opère tout selon le conseil de sa volonté, et abhorre le mal qu'il permet ; le Dieu de l'alliance avec l'homme, image de Dieu pour lui répondre, et dont la réponse est don de Dieu ; le Dieu qui condescend à parler aux hommes leur langage, sans s'aliéner ; le Dieu qui s'est incarné sans s'anéantir.

Il n'y a de *sens* que par le dessein du Seigneur. Le sens de tout être et de tout événement, c'est sa place au plan de Dieu. Le sens s'abolirait dans un monde livré au hasard, monde impensable qui ne serait pas un monde ; le sens s'abolirait sous le règne d'une aveugle Nécessité ; il s'abolirait sans référence au projet libre d'un Absolu Souverain. Si les choses prennent *pour nous* des sens divers, selon que nous projetons à Son image, c'est en vertu de leur inclusion et de la nôtre dans le plan de Dieu. Et nos *paroles* ? La même condition ontologique les rend possibles et leur permet d'être sensées. Elles s'inscrivent dans le projet de vérité, vocation inaliénable de l'homme comme image de Dieu — elles s'inscrivent dans ce projet, fût-ce pour le trahir. Elles veulent dire le sens que le plan de Dieu détermine pour toute réalité, elles veulent se conformer à la Parole fondatrice de Dieu — elles le veulent ou elles le refusent, mais la référence est alors la même. Le sens relève des discours particuliers, comme Ricœur le fait valoir en ses meilleurs moments, sans que jamais la sémantique puisse se résorber dans la syntaxe, ni la dénotation totalement divorcer de la signification<sup>235</sup>. Il requiert ainsi bien plus qu'une ouverture de l'être qui se manifesterait dans le langage : un Dieu personnel qui juge le monde formé par sa Parole. Le « sens » du mot isolé (cette abstraction, il n'existe pas) c'est la gerbe du souvenir de ses emplois *dans des phrases* ; ce n'est pas le mot qu'on prendra pour lieu privilégié du sens ; il reste au service de la parole.

Priorité à la parole ! La langue ne parle pas, le langage n'éclaire rien, mais la lumière de la Parole !<sup>236</sup> La langue, réseau de signes par lesquels le parleur vise la réalité pour en juger, ne peut jamais se poser en réalité rivale, « antinomique » de la parole : l'innovation linguistique montre plutôt la parole en train de faire la langue, de se forger l'organon qu'elle veut — reflétant ainsi, peut-être, l'œuvre de la Parole créatrice. On peut observer, semble-t-il, une certaine homologie, une similitude de rapports, entre pa-

<sup>235</sup> La manière dont Jean Ladrière décrit l'entrecroisement des deux mouvements, cette « incessante odyssée », nous paraît admirable (Ricœur l'apprécie) : « Le discours théologique et le symbole », *Revue des sciences religieuses*, 49<sup>e</sup> année, No 1-2 (janvier-avril 1975), pp. 129 ss.

<sup>236</sup> Contre la confusion faite dans *F*, p. 38 ; *CI*, p. 315.

role et langue d'une part, Dieu et sa création d'autre part. Chez Bultmann, la Parole de Dieu perd son caractère linguistique, comme Dieu déserte le monde. Chez Ricœur, au niveau du « dire », parole et langue tendent à se confondre, tandis que s'estompe la distinction de Dieu et du monde, *Deus sive natura*. Dans la vision biblique, la parole ne se confond pas avec la langue, mais la langue dépend de la parole, un peu comme il en va du Créateur et de la créature.

Ces fondations permettent-elles de bâtir ?

### Interpréter, comprendre

Restons sobrement tout près de l'acception courante du mot. *Interpréter*, c'est exprimer le sens d'une façon et dans un langage qui en facilitent la compréhension. L'interprétation sera fidèle si les expressions, dans les deux langages, sont équivalentes.

Nous supposons deux langages, dont il faudra franchir la distance, capables de servir à l'expression du même sens. Le fossé culturel (par exemple, de l'antiquité biblique à nous), qui rend tant de nos contemporains sensibles au besoin d'une interprétation, ne s'est-il pas trop élargi pour que nous maintenions notre canon de la fidélité ? Aucune langue ne se sépare d'une situation socio-historique : il faut donc que les situations ne soient pas radicalement autres, qu'il y ait entre elles suffisamment de communauté et d'analogie pour fonder des équivalences. Le relativisme moderne en désespère. La vision biblique de l'unité de l'histoire conduite par le Dieu souverain garantit la possibilité de l'interprétation. Comme l'a vu Pannenberg, c'est bien dans l'histoire que s'opère la « fusion des horizons » — mais il y faut, ce qu'il ignore, l'histoire unifiée par le dessein du Seigneur.

Qu'on ne se méprenne pas ! Nous ne réduisons pas l'interprétation à la *technè* de la traduction trans-culturelle. Même si le conteur et l'auditeur sont du même temps et parlent tous deux français, chacun a son langage intime, une certaine appréhension personnelle de la langue commune : subsiste une distance langagière à franchir. La plasticité, l'imprécision des langues naturelles, la polysémie (comme l'a noté Ricœur), obligent à un travail pour lever toute équivoque : l'interprète, par ce travail, parvient à redire le sens dans un langage qu'il connaît mieux. Pas de communication, donc, sans quelque interprétation. L'herméneutique ne concerne pas seulement la circonscription des symboles, trop sèchement coupée du reste du langage ; elle n'entre pas en scène à la faveur des détours du devenir-soi, mais parce que l'échange de signes, de messa-

ges codés, entre deux consciences oblige le récepteur à un travail de décodage-recodage <sup>237</sup>.

Nulle différence radicale, ici, entre le discours oral et le texte écrit.

L'interprétation, ainsi définie, sert la compréhension. Qu'est-ce que *comprendre* ? C'est, dirons-nous, recevoir le sens défini par la parole d'autrui. Le sens précède objectivement sa saisie, et sa réception est un *acte* : le sens est pensé deux fois. Nous comprenons quand nous voyons à la fois par les yeux d'autrui et par les nôtres propres, quand nous intégrons à notre pensée ce qu'il a le premier conçu. Car l'interprète n'est pas le producteur, encore moins le créateur, du sens. Il est incorrect de réduire la compréhension en général à la compréhension de soi : comme décision pure, opposée à toute explication causale, ou comme *Bildung* et appropriation de l'affirmation originelle. Je comprends la Parole du Seigneur (c'est la compréhension de cette Parole qui finalement nous importe)

— non quand je me décide en face de possibilités d'existence que j'avais déjà analysées et que le texte me représente ;

— non quand je me laisse nourrir par les symboles retravaillés par la culture, ou éveiller à une imagination nouvelle par des figuratifs ;

mais quand le jugement du Maître s'assure la domination de mon esprit et réforme ce que je pensais, quand je *confesse* la vérité de son dire : Amen ! Oui, Seigneur ! Le psalmiste reflète cette compréhension dans le verset cher à saint Augustin : « Dans ta lumière, nous voyons la lumière » (Ps. 36. 10), et la louange du Fils nous offre le paradigme suprême : « Exomologoumai soi, Pater » (Mt. 11. 25).

Voir avec ses propres yeux en même temps qu'avec les yeux d'autrui : la pleine intelligence d'une parole inclut une estimation de sa valeur et une opinion sur sa formation. Il en résulte qu'on peut distinguer deux « moments » indissolublement unis dans la réalité : celui de la « lecture » (c'est-à-dire « cueillette ») selon que la pensée d'autrui pénètre en nous, et celui de la « reprise » selon que la pense et apprécie, moment de décision. Quand les vues en cause s'éloignent l'une de l'autre, la reprise se donne de plus en plus l'allure d'un discours indépendant. La compréhension *juste*, dans la vérité, n'exige pas seulement que

<sup>237</sup> Quand les deux situations sont éloignées, l'interprétation se déploie entre deux pôles : le pôle *exégétique* (si on veut) d'une expression du sens référé au contexte historique de l'auteur, et le pôle *herméneutique* (si on veut) d'une expression du même sens référé au contexte historique de celui qui doit comprendre.

l'interprétation soit fidèle, mais que la pensée qui intègre le sens proposé soit elle-même dans la vérité.

Si la Parole de Dieu me touche, le heurt est inévitable, avec ma vision truquée des choses. La pré-compréhension, en effet, par l'effet du péché sur le cœur, est pré-mécompréhension<sup>238</sup>. Ou je prétends retenir la vérité dans la prison de mon injustice, je persévère dans ma folie et ne comprends pas vraiment, ou la Parole, marteau jérémien qui brise le roc, fait éclater le vieux motif de ma pensée et me libère par la sagesse de Dieu. La compréhension est *repentance* !

La puissance de la Parole, c'est alors, identiquement, la puissance de l'Esprit qui accompagne la Parole. C'est son illumination qui triomphe, par et avec la Parole, de mon aveuglement. Mais le rôle de l'Esprit de la compréhension ne s'arrête pas là. Comme arrhes ou prémices, il fait connaître la réalité *nouvelle* qu'annoncent les textes, le *réfèrent*. Sans lui, l'homme naturel peut manipuler les signes : il ignore ce qu'ils désignent et le livre demeure pour lui « scellé » alors même qu'il croit comprendre. C'est ici la parcelle de vérité qu'entrevoit l'interprétation moderne du « cercle herméneutique », aussi reprise par Ricœur : le cercle de l'événement proclamé et de l'existence du sujet (la mort et la résurrection du Christ, la « mort » et la « résurrection » du croyant) ; nous devons rejeter l'idée du cercle, avec sa symétrie ; nous devons respecter l'entière objectivité de l'Événement sans le confondre avec l'appropriation de ses effets ; mais nous pouvons affirmer que l'implication existentielle dans la réalité du salut, grâce à l'Esprit, ne se sépare pas de la compréhension.

L'activité du Saint-Esprit ne rend pas superflue la méthode en interprétation. Au contraire : il nous relève pour la responsabilité ; c'est par la discipline d'un travail qu'il veut nous faire progresser chaque jour dans la compréhension, c'est-à-dire dans la repentance et la confession.

### **Voici le chemin**

Les Réformateurs ont formulé le principe normatif qui doit guider l'interprétation et engendrer les méthodes : *Scriptura semetipsam interpretans*. On ne peut dire autrement quand l'œil s'est ouvert sur la Seigneurie du Dieu de la Bible et la corruption de l'intelligence naturelle.

Mais les Réformateurs n'ont guère expliqué comment l'Écriture s'interprète elle-même. Si c'est par le contenu

<sup>238</sup> Nous rejoignons une thèse de Schleiermacher : le *Missverstehen* précède le *Verstehen* (cité par Ricœur, *Les incidences*, p. 23 ; *Exegesis*, p. 182).

de certains enseignements, par quelle interprétation y accéder ? Nous sommes au rouet. Une herméneutique rigoureuse doit procéder, croyons-nous, en se guidant par l'auto-interprétation du texte. Ricœur parle bien d'une *Selbstdarstellung* de la « chose » du texte<sup>239</sup>, mais on ne l'atteint que par le texte et son interprétation. Nous pensons à l'auto-présentation du texte lui-même (ou sa présentation par l'auteur). A l'émetteur du message, l'initiative ! Il se saisit du langage, il choisit codes et sous-codes, adopte ou adapte un genre littéraire, fournit des indices sur la fonction et le caractère de son discours, inséparables d'une situation concrète<sup>240</sup>. C'est cela qui, tout en premier, *touche* le destinataire et règle l'interprétation ; même blanchi par la poussière des bibliothèques, le message se présente au lecteur. Quant à la Parole de Dieu, son autorité souveraine fait de ce principe l'unique norme de l'herméneutique scripturaire.

Pour développer les conséquences, il faudrait une autre étude ; l'auto-présentation de la Parole scripturaire est double : *même* et *autre* que les paroles courantes. Elle est *commune* par le langage (koinè !), ainsi que l'exige la communication. Elle est *unique* par l'auteur (« la bouche de l'Eternel ») et par la vérité du message. En se présentant sous une face commune, l'Ecriture nous commande d'user dans son interprétation des règles habituelles : Dieu nous commande de l'écouter comme un homme. Nulle exclusive : la philologie, l'histoire, l'analyse structurale correspondent aux aspects de la Parole étudiée, purgées de l'influence des motifs apostats. Mais la *singularité* absolue de l'Ecriture — c'est le Seigneur qui parle, au moyen d'hommes dont il restaure miraculeusement le pouvoir de dire la vérité — entraîne une singularité correspondante de l'herméneutique « sacrée ». Elle exige le degré absolu de la sympathie toujours souhaitable chez un interprète ; jamais l'interprète ne dressera contre elle son jugement. En se gardant d'harmonisations forcées, il se confiera en l'harmonie des Ecritures. Il se mettra à l'école de la Bible quand elle offre des exemples d'interprétation, quand Zacharie distille « la quintessence des prophètes », et les apôtres pratiquent le *midrash pesher* chrétien. Il interprétera selon « l'analogie de la foi ».

\* \* \*

<sup>239</sup> *Exegesis*, p. 226.

<sup>240</sup> Ricœur vient assez près de notre suggestion quand il écrit : « l'interprétation est dans le texte lui-même comme un travail du texte sur lui-même », in « Problèmes actuels... », *CPED*, p. 69. Mais nous disons : travail de l'auteur, pour l'expression, et qui détermine l'interprétation.

Dans l'œuvre de Bultmann, dans l'œuvre de Ricoeur, la méthode, les résultats et le motif fondamental se révèlent étroitement solidaires. Nous prévoyons que le lecteur trouvera une pareille homogénéité dans nos propositions — et pensera peut-être à l'influence de l'*autre* protestant français étudié dans la collection Seghers...

Naïveté (première) ? Peut-être. Nous ne cherchons que la saveur du pain, non l'excitation des épices ni le scintillement des liqueurs.

Ce n'est pas en tout cas la naïveté naturelle, cette rouée qui aime les mythes sophistiqués et que démange l'envie d'entendre des choses agréables.

Timidement, nous osons espérer que la naïveté de notre herméneutique soit un autre nom de la simplicité de la foi, de la crainte du SEIGNEUR.