Pierre Bühler, Daniel Frey (Dir.), Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique

Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 2011, 256 p.

Daniel Vidal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25186>

DOI : 10.4000/assr.25186

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2013

Pagination : 152

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Daniel Vidal, « Pierre Bühler, Daniel Frey (Dir.), Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 164 | 2013, mis en ligne le 18 février 2014, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25186> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.25186>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Pierre Bühler, Daniel Frey (Dir.), Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique

Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 2011, 256 p.

Daniel Vidal

RÉFÉRENCE

Pierre Bühler, Daniel Frey (Dir.), Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible. À l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques », 2011, 256 p.

- 1 « Je pense n'avoir offert à mes lecteurs que des arguments qui n'engagent pas la position du lecteur [...] à l'égard de la foi biblique. On observera que cet ascétisme de l'argument, qui marque, je crois, toute mon œuvre philosophique, conduit à une philosophie dont la nomination effective de Dieu, en tant que question philosophique, reste elle-même tenue dans un suspens qu'on peut dire agnostique ». Ainsi Paul Ricœur revendique-t-il, dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*, l'autonomie du discours philosophique par rapport à son engagement personnel de croyant. Et l'on sait avec quelles rigueur, et constance, l'ensemble de son œuvre obéit à cet impératif de mise à distance de la foi dans l'élaboration de son herméneutique. Mise à distance ne signifie pas, à l'évidence, délaissement, moins encore méconnaissance. Au contraire, elle permet en toute lucidité de s'interroger sur les rapports entre ce qui se propose comme herméneutique biblique et ce qui s'affirme comme herméneutique philosophique. Dans un article de 1975, *La philosophie et la spécificité du langage religieux*, repris en appendice dans l'ouvrage dont il est question ici, Ricœur définit l'herméneutique biblique comme « un cas à la fois particulier de l'herméneutique générale, et un cas singulier ». C'est à penser cette exception biblique comme à la fois incluse dans le champ philosophique et dans un registre excentré par la qualification même de sa singularité, que se consacrent les interventions réunies en ce volume.
- 2 Penser cette relation complexe, cette articulation entre ces deux herméneutiques, ce croisement entre deux itinéraires conceptuels ne va pas immédiatement de soi. S'agit-il de comprendre comment l'interprétation « bibliste » se déploie dans le champ philosophique comme l'un de ses moments, l'une de ses configurations ? Ou bien doit-on tenter de définir un horizon commun à ces deux ordres d'interprétation, à partir d'homologies de thématiques et de catégories explicatives ? Une position tierce, proposée par Daniel Frey, apparaît la plus féconde : ce que l'on tient pour « reprise, dans un discours philosophique autonome, d'éléments hérités d'un discours non spéculatif » (entendons : d'une herméneutique religieuse) indique bien que s'est nouée une articulation entre les deux « discours », mais que cette articulation est à penser comme « intersection », « croisement », chacun, venant d'un amont différent, se déployant en un aval sans commune mesure. C'est bien en ce moment décisif de la « rencontre » que s'effectue un nouage qu'il convient dès lors d'analyser en tant que tel.
- 3 Ce nouage est un moment précieux dans la juste compréhension de ce qui se joue entre les deux herméneutiques, religieuse et, pour reprendre un terme ricœurien, laïque. Entre le recours à une référence transcendantale, et une philosophie « sans absolu ». À

juste titre, Ch. Pisteur relève-t-il, chez le philosophe, l'héritage kantien de la religion comme régénération de la liberté et de l'autonomie. Mais la prise en compte du « mal radical », auquel se confrontent les deux discours, suppose que l'on maintienne ouvert « l'écart entre le rationnel (la liberté) et le réel (une liberté serve) ». Entre le « spéculatif » et l'historicité. Seul un « acte d'interprétation » peut combler cet écart. L'herméneutique intervient ici à la fois comme principe de déchiffrement de cette rencontre entre ce qui relève du « rationnel » et ce qui relève de « la foi », entre le catégorique et l'existentiel – et comme habilitation du discours philosophique *stricto sensu*. Par « acte » interprétatif, Ricœur entend la capacité des symboles bibliques à métaphoriser le réel, à promouvoir une fiction, à surprendre et étonner l'imagination, bref, à engendrer un récit. Mais tel récit ne se conçoit que dans un rapport de réciprocité avec un lecteur, rapport « esthétique », sans doute, mais qui repose sur l'engagement personnel, intime d'un lecteur « affecté ». La philosophie ricœurienne se déploie ainsi comme herméneutique du poétique, seule en mesure de penser à la fois le texte en sa sacralité et sa lecture tout entière « profane ». Si la « libération » procédant du texte biblique en appelle, pour le philosophe, aux symboles et à leur dispositif fictionnel pour relever pleinement d'une herméneutique « sans absolu », de même en va-t-il pour ce que Jérôme Porée appelle « la pertinence philosophique de l'espérance », dès lors que ce motif « s'affranchit de la religion ». Si le mal est inséparable de l'historique, de ce qui constitue la « condition humaine », et sollicite une « phénoménologie de la souffrance », de même l'espérance, son double, son origine peut-être, doit être « distinguée de toute foi positive ». Plus encore : la philosophie de l'espérance « se construit sur les ruines du savoir absolu ». L'attente, cet autre nom de l'espérance, n'est pas en soi « une catégorie religieuse ». Forme universelle « de la temporalité humaine », elle relève de ce que Heidegger, traitant précisément du temps, appelle « l'ouverture d'un projet ». Ouverture, note J. Porée, aussitôt à l'autre, en qui repose tout espoir. Espérer et souffrir, ces deux versants du pàtir humain, se disent et se lisent dans le Texte, à travers une trame symbolique que Ricœur entend comme « poétisation de la plainte » – prière, lamentations, et tout ce qui se déplore dans la quête de la grâce. Ce sera donc à nouveau frais que pourront se penser les rapports entre innocence et culpabilité, une fois délestés de leur tension biblique.

- 4 L'articulation des deux herméneutiques, poétique-biblique, et spéculative-philosophique, pose la question de la référence, « principale difficulté, et enjeu même », précise D. Frey, de l'approche du discours biblique par Ricœur, dans sa confrontation avec le discours philosophique. Pour Lévinas, « la transcendance de Dieu ne peut se dire ni se penser en termes de l'être, élément de la philosophie, derrière lequel la philosophie ne voit que nuit ». Comment dès lors la penser dans les termes d'une herméneutique délestée de cette référence ? En ouvrant l'ensemble métaphorique du Texte à sa fonction référentielle spécifique, qui fait œuvre vive, structure de sens, « dénotation ». C'est précisément, note Ricœur, « parce que *littéralement* la métaphore ne fait pas sens [...] que le lecteur doit faire une transposition du sens impensable [...], d'une référence impossible, à une référence inédite ». Traduire la poétique biblique en « énoncés ontothéologiques », c'est restreindre « le caractère polysémique du sens ». Aussi bien le maintien de cette polysémie constitue-t-il un défi permanent pour l'herméneutique « sans absolu » du philosophe, pour qui le texte biblique, selon l'analyse de D. Frey, loin de dire Dieu en évidence, en « désoriente toute recherche d'une nomination ultime », tout entier requis, en quelque sorte, à « cacher l'être correspondant au Nom divin ». Il convient en effet, précise l'auteur, de « maintenir la

césure entre une philosophie chrétienne et une philosophie sans absolu soucieuse d'étendre le pensable à ce que la Bible donne à jamais à penser ». À jamais, en effet, la poétique biblique étant « intrinsèquement plurielle » et de clôture sans cesse repoussée.

- 5 Ainsi de la relation de l'amour à la justice, qu'étudie Kathrin Messner dans la perspective de l'éthique, catégorie nucléaire de l'herméneutique. L'amour ressortit d'une logique de la « surabondance », chaque parabole ou métaphore en amplifiant le sens, quand la justice relève au contraire d'une logique de l'équivalence, qui formalise la tension existentielle en en régulant le jeu. La reconnaissance de cette disproportion entre les deux « attributs divins », le « poétique » de l'amour et la « prose » du juridique, suppose le recours à une « raison anthropologique », capable de les subsumer dans le seul registre de la foi personnelle, en son expression la plus intime, en l'absence de « toute nomination effective de Dieu », selon l'argument de Ricœur. Entre le pôle biblique de la conviction et le pôle rationnel de la critique, il est ainsi un « alliage subtil », une relation dynamique, dont il s'agit, propose Pierre Bühler, de « faire fructifier les discontinuités ». Retour au Texte, où se nouent poétique de la lettre et problématique de la philosophie. On sait le privilège décisif que Ricœur accorde à l'acte de lecture : comprendre un texte, c'est « se comprendre devant le texte », se laisser « métamorphoser par la poétique du discours » ajoute l'auteur. Le texte est tramé d'apories, ces instances de sens qui brusquement s'effondrent. En ces apories, en ces impossibles issues, l'herméneutique philosophique puise, à même la Bible, une nouvelle raison, à proprement parler, d'en désenchanter la signification. Au cœur de la poétique de la foi, il va de soi, l'aporie : je crois « malgré », « en dépit de ». C'est parce que cela n'est pas possible que cela est. Mais plus encore, selon Ricœur : « espérer ce que nous ne voyons pas, c'est l'attendre avec persévérance ». Du point de vue de la pensée critique, l'attente, comme il en est de l'espérance, est appel, et témoignage, de l'autre, – Dieu, place vide : l'altérité, toujours constitutive de l'identité.
- 6 Peut-on dire de la métaphore élevée au rang de référentiel sans absolu, qu'elle définit un discours philosophique dégagé de tout ancrage biblique ? L'analyse conduite par Nanine Charbonnel constitue la critique la plus argumentée de cette thèse, et ouvre au centre de l'ouvrage un questionnement inédit. Ne remettant pas en cause l'identification thomiste « de l'ontologique au divin », la Métaphore ricœurienne « enrichit l'ontologique », le philosophe ne traitant jamais « les énoncés métaphoriques » en termes de « compréhension », mais d'« interprétation herméneutique ». Ce qui apparaît comme expressions-limites dans la Bible est tenu à tort pour métaphore, aussitôt « exhaussée vers du spéculatif, vers une redescription ontologique ». Lorsque Ricœur écrit que « l'extravagance [du texte biblique] déporte le sens littéral vers le sens métaphorique », et qu'ainsi la Métaphore, conclut N. Charbonnel, « atteindrait mieux l'être que ne le ferait le concept » – à coup sûr l'herméneutique ainsi mise en doute apparaît-elle tout entière sous la dépendance de la théologie chrétienne. Le « théologique » de Ricœur pourrait bien être alors « sa théorie du métaphorique ». Critique radicale.
- 7 Une autre lecture du langage parabolique est cependant possible. Elian Cuvillier analysant la symbolique du mal à partir de la parabole de l'ivraie et du bon grain, définit le paradigme « du processus de métaphoricité », comme « travail du sens ». D'une parabole, en effet, une autre toujours advient, en un déploiement en spirale qui fait de chacune de ces « prédications bizarres », la condition même de l'assignation du

sens. « Raconter toujours plus pour comprendre mieux ». Ainsi de l'ivraie mêlée au bon grain, comme le mal au bien, et qui ne sera arrachée qu'au jour de la moisson, ce jugement dernier. « Image emmenée au-delà de l'image », conclut l'auteur, touchant ainsi « à l'invisible du sujet » – soi-même comme dieu, soi-même comme un autre, par-delà le bien et le mal. Par quoi « se construit la subjectivité », au-delà de toute prise spéculative, et de toute raison théologique. Des paraboles de « la perle unique » ou « du fils prodigue », Hans-Christoph Askani tire des conséquences analogues. Au cœur des rapports humains, et comme leur raison, « une réalité qui surpasse injustice et droit », et donc, une dé-mesure, « un mouvement à fonds perdu ». L'amour est alors abandon, pure présence à autrui, don sans retour. « Au-delà de toute argumentation et en-deçà de toute justification ». Voici l'irruption, dans la scène biblique et au centre de l'intersubjectivité, de *la raison d'amour pur*, dont la mystique se saisira pour dire qu'on ne peut en effet « jamais qu'aimer ». Le Texte, par les récits-paraboles qui l'habitent, dégage, selon Ricœur, « la dimension de quelque chose qui n'est pas encore produit, qui disloque celui qui comprend et ce qui est à comprendre », par la force du paradoxe qui le décline. L'amour est bien ici cet horizon de sens jamais atteint parce que toujours « espace ouvert » à la « poétique » plurielle d'un texte en absolu.

- 8 L'herméneutique se distingue de l'exégèse, en ce qu'elle refuse de s'enfermer dans l'identité, fût-elle instable, des termes et des verbes, mais part, au contraire, « de déplacements et d'inversions ». René Heyer, commentant la Genèse, pose ainsi que, d'emblée, si l'on peut dire, « ça commence mal » – que l'on ne peut identifier « l'événement qui actualiserait le mal », que l'homme faillible n'est pas l'homme déchu, et qu'il n'est pas « d'original livré directement », qui autoriserait de penser la distinction entre « grandeur » et « culpabilité », toujours mêlées en l'homme même. Le récit adamique, à bien y regarder, et en déployer ses lignes de fuite, invite à « multiplier les commencements », tout commencement se situant « à la jointure entre histoire primordiale et histoire datée ou datable ». Mais cela ne se peut que par la mise en récit et en « image » de ce saut qui permet de penser à la fois l'innocence de l'homme et le mal comme « un possible de la liberté ». Et qui dispose le mal, ce scandale, au principe de l'autonomie de l'homme. L'innocence serait alors dans l'après-coup du mal, et comme son « oubli ». Son « nettoyage ».
- 9 Ricœur met sans cesse en mouvement les textes bibliques, leur polyphonie, leurs apories, leur « extravagance », pour mieux en discerner la charge philosophique. On a vu qu'il n'était pas toujours aisé, cependant, de distinguer en son œuvre ce qui appartient à une herméneutique de la foi, et une philosophie sans absolu. Peut-être cela tient-il, paradoxalement, à la proposition d'une dialectique textuelle qui n'aurait pas été assumée jusqu'au bout. Gilbert Vincent note en effet, dans son intervention sur les relations entre herméneutique et pragmatique, que « l'oubli » de la référence à Bakhtine et F. Jacques, que le philosophe ne pouvait méconnaître, pourrait signifier une difficulté à penser le rapport entre ce qui ressortit de la philosophie et ce qui relève de l'herméneutique biblique. Autrement dit, le « dialogisme », constitutif de l'événement d'écriture et de l'acte de lecture, si l'on en libère toutes les incidences, pourrait rabattre l'un sur l'autre les deux discours, qui ne trouveraient plus alors raison de leur séparation. Il est cependant, semble-t-il, une différence capitale entre les deux compétences. Si Ricœur accepte la théorie des jeux de langage, il n'en discute pas moins la thèse princeps de Wittgenstein : « La capitulation devant le quotidien se camoufle sous la modestie apparente du travail de description [...]. La description a pour but de ramener le langage de son usage métaphysique à son usage dans la vie ordinaire ». S'il

partage avec Bakhtine l'insistance sur la polyphonie des textes, il prône une « lecture délivrée de la tentation du littéralisme, rendue apte à entrer dans le royaume des Variations Fictionnelles ». Mais Ricœur Semble Aller Plus Au Vif Que Ne Va Bakhtine Dans L'acte De Lecture, Chez Ce Dernier Configuré En Une Histoire Culturelle, Lorsqu'il Se Met En Son Intimité Au Centre De Cet Acte. « La Traditionalité Comporte L'aveu D'une Dette Qui Est Fondamentalement Contractée A L'égard De L'autre ». La Tradition, Ce « Hasard Transformé En Destin », Est La Marque Exceptionnelle Qui Fait Advenir Le Lecteur Au Cœur Du Texte Par Son Expérience Propre, Et Parfois Indicible, Du Pâtir Et De L'agir. Cette « Dette » Est Porteuse, Note G. Vincent, D'un Potentiel Dialogique, Et L'engagement Actif Du Sujet Signe La « Portée Anthropologique Du Dialogisme ». Ainsi, « Oser Penser A Partir Du Langage Religieux », Se Tenir En Situation D'étonnement « Face A Ce Qui A Été Une Possibilité Métadiscursive, Mais Qui Ne L'est Plus », Définirait L'extrême Aboutissement, Dans L'œuvre De Ricœur, De La Laïcisation Du Texte Biblique, Et De Sa Lecture.

- 10 Entre critique – philosophique – et conviction – assentiment fidéiste –, il est chez Ricœur un « entre-choc de voies » qui permet de construire d'insurmontables différences, sans que l'une porte ruine de l'autre. Si le langage religieux est pleinement dialogique, avéré par la pluralité des genres « poétiques » qui le composent, il s'ouvre aussitôt à un récit d'au-delà des mots et des paraboles, des cantiques et des Livres, toujours plus loin dans l'impossible diction de Dieu. L'herméneutique philosophique, étayée sur cette mise en récit toujours recommencée de l'indicible et de l'innommable, prend acte de cette « indétermination de la référence à Dieu » – Dieu, « le point de fuite des discours qui le visent ». Un texte, écrit Ricœur, « est révélé parce qu'il est révélat d'un monde ». Ici, en ce point de retournement du Verbe sur lui-même, qui fonde l'interprétation sur la puissance irradiante du Texte à n'être que cela, mais cela pleinement – palimpseste infini –, un nouveau monde est possible, qui appartient de droit à une herméneutique libérée de toute créance, une fois traversée la forêt des symboles.