

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 45 (1995)
Heft: 4

Artikel: Études critiques : de la possibilité d'une herméneutique philosophique de la religion : à propos d'un ouvrage de Paul Ricoeur
Autor: Schouwey, Jacques
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381543>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES CRITIQUES

DE LA POSSIBILITÉ D'UNE HERMÉNEUTIQUE PHILOSOPHIQUE DE LA RELIGION

A propos d'un ouvrage de Paul Ricœur¹

JACQUES SCHOUWEY

Résumé

Après avoir présenté la structure de l'ouvrage et signalé les principales problématiques soulevées, cet article tente de montrer la place exceptionnelle de la réflexion religieuse dans la pensée philosophique de Ricœur.

En marge de ses grands écrits philosophiques, Ricœur ne cesse de publier des articles dans des revues. Ce sont ces derniers qui sont réunis sous le titre de *Lectures*. Après *Lectures 1. Autour du politique*² et *Lectures 2. La contrée des Philosophes*³, le troisième volume réunit des écrits échelonnés sur plus de quarante ans et consacrés à l'approche philosophique de la religion, à la possibilité d'un discours herméneutique sur la religion ainsi qu'à l'apport de la tradition religieuse au questionnement philosophique.

Interrogeant continuellement les textes religieux, Ricœur a parfois été accusé d'être un «crypto-philosophe». (cf. p. 10) Souvent lue et reprise par une intelligentsia chrétienne soucieuse de sécurité sur le double plan de la foi et de la philosophie, l'œuvre de Ricœur paraît hors lieu, et sa compréhension en a été desservie. Les articles du présent volume explicitent la place des registres de pensée que l'auteur n'a jamais voulu confondre. Aux frontières de la philosophie : sous-titre évocateur qui démarque bien la philosophie de son autre, la coupure du domaine du *logos* de celui de la foi, et pourtant leur «juxtaposition conflictuelle». (p. 11)

¹ P. RICŒUR, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.

² P. RICŒUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.

³ P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.

1. Problématiques soulevées par ces études

Avec la finesse qui lui est coutumière, Ricœur met son lecteur devant un questionnement dense et inévitable. Nous distinguerons quatre grands thèmes qui dirigent notre lecture :

- a. Pourquoi le discours philosophique ne peut-il venir à bout de la question de l'origine et de celle des fins ultimes ? Autrement formulé : en quoi la philosophie laisse-t-elle dans l'indigence une pensée en quête d'absolu ?
- b. Un discours philosophique sur Dieu est-il seulement possible ? Ou : pourquoi le philosophe se préoccupe-t-il de Dieu ? Peut-il y avoir un discours cohérent et philosophiquement fondé à propos de ce que la religion nomme Dieu ?
- c. Les traditions religieuses peuvent-elles apporter quelque chose à la réflexion philosophique ? Les exégèses bibliques, talmudiques, coraniques, ont-elles un sens pour le discours philosophique ?
- d. Le grand écueil qui guette toute pensée, philosophique ou religieuse, est bien celui du mal. Comment aborder philosophiquement la question du mal, sans tenir compte des traditions religieuses, et en même temps comment faire pour tenter une approche qui ne soit pas uniquement religieuse, mais rationnelle ? En parlant de défi que le mal constitue pour la philosophie et la théologie, Ricœur indique une limite de notre capacité de savoir, ainsi que la nécessité pour la pensée de se confronter à cette problématique.

Puisées dans une lecture érudite de la tradition philosophique occidentale et de la tradition judéo-chrétienne, les démarches de Ricœur nous permettent d'ouvrir des champs de réflexion et d'entrevoir le malaise du philosophe occupé de ses sources, de ce qui est pré- (ou para-) philosophique, ainsi que le *mal-être* de l'exégète cherchant à situer son discours et à le justifier comme herméneutique philosophique.

2. La structure de l'ouvrage

A elle seule, l'analyse de la structure de l'ouvrage est révélatrice de la problématique soulevée. Partant de l'analyse des conceptions philosophiques de la religion chez Kant et Hegel, l'auteur délimite ce qui est philosophie et ce qui ne l'est pas. Il fait appel au témoignage de penseurs (Rosenzweig, Lévinas, Nabert, Breton) pour qui la délimitation entre philosophie et religion fait question. Les lectures proposées tentent de dégager une affinité entre le concept et la foi, entre le *logos* et la représentation ou le témoignage. Simultanément, par l'ordre des articles, la pensée passe du monde de la philosophie à celui de la

conviction, de la foi ; il y a comme un glissement du pôle argumentatif vers le pôle de l'origine, du non-dicible ou du non simplement montrable.

Dans un deuxième temps, ce sont les «sources non philosophiques de la philosophie» qui sont mises en évidence. Le prophétisme juif, le mysticisme philosophique qui précède le romantisme chez Pascal, Rousseau, Novalis, le tragique chez les Grecs, le mal comme défi à la fois à la philosophie et à la théologie sont les grands moments de cet itinéraire dans ce qui n'est pas encore philosophie et qui pourtant est en attente de philosophie. En chemin se pose la question de la possibilité d'une philosophie chrétienne, et même s'affirme la possibilité d'une philosophie protestante avec l'hommage rendu à Pierre Thévenaz.

La troisième partie, l'apothéose, est constituée d'«Essais d'herméneutique biblique». C'est le chemin de l'homme qui cherche à comprendre, qui cherche à dire ce qui peut être dit sur Dieu, à propos de Dieu. C'est aussi la voie de la foi en quête de certitude.

Nous pouvons donc constater que le chemin de pensée proposé nous mène de la philosophie à son autre, de la spéculation philosophique à l'herméneutique biblique et ainsi à une percée en amont du discours philosophique.

Nous nous proposons ici de retracer quelques grands moments des trois étapes et d'indiquer quelques questions.

3. «Philosophie et non-philosophie»

3.1. *Philosophie et religion*

La première partie nous montre qu'à l'intérieur même du discours philosophique, Ricœur décèle ce qui échappe à un traitement purement philosophique, indiquant ainsi la nécessité d'une parole autre que celle du logos de la tradition métaphysique occidentale. L'analyse des thèmes de la représentation et du concept, du mal, du témoignage autorise Ricœur à :

1. constater une affinité des discours philosophique et religieux.
2. affirmer leur claire distinction. Discours philosophique et religieux sont, comme pour Heidegger, pensée et poésie : voisins et pourtant séparés par un abîme.

L'analyse de *La Religion dans les limites de la raison de Kant* conduit Ricœur à affirmer la nécessité, pour la philosophie, d'une herméneutique de la religion. C'est la question de l'origine du mal, qui est en dehors du domaine de la raison, qui exige cette herméneutique rendue possible grâce à l'affinité découverte entre les requêtes de la philosophie et les contenus réinterprétés de la foi à propos du mal. Une subtile lecture du texte de Kant permet à Ricœur de déceler une «intelligence de l'espérance réplique d'un genre unique à l'aveu du mal radical.»

Cette réflexion semble hanter la pensée de Ricœur; elle revient, en effet, au cours de la deuxième partie avec le texte «Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie». Ici, Ricœur montre le mal comme problème non simplement réductible à la spéculation; «il exige la convergence entre la pensée, l'action (au sens moral et politique) et la transformation spirituelle de nos sentiments.» (p. 229) Comme défi, le mal provoque à penser plus et autrement, à ne pas s'enfermer dans les clichés ou idées reçues: «avant d'accuser Dieu ou de spéculer sur une origine démoniaque du mal en Dieu même, agissons éthiquement et politiquement contre le mal.» (p. 230)

Avec cette réflexion sur le mal, nous sommes au cœur de l'ouvrage et de la pensée de Ricœur: aux frontières de la philosophie. Inexplicable, injustifiable, inacceptable, le mal défie la raison, déstabilise la foi. La pensée du mal marque les limites du savoir et exige un engagement plus qu'un savoir, un savoir-faire qui est lutte quotidienne contre le mal. La question du mal est bien l'embûche de toute philosophie et de toute théologie; c'est bien l'écharde dans la chair dont se plaignait Kierkegaard. Mais ce mal qui fait mal oblige à penser, suscite un renouveau de la réflexion, ne peut laisser quiet, tant il est présent.

Dans la pensée religieuse de Hegel, Ricœur s'attache à désigner la place de la «Vorstellung», faisant remarquer que si pour Kant la religion appartient à la sphère pratique, pour Hegel «elle préfigure la spéculation plutôt qu'elle ne couronne la pratique.» (p. 243) En ce sens, «comprendre philosophiquement la religion, c'est montrer jusqu'à quel point elle est déjà spéculative tout en restant figurative.» (p. 43) L'herméneutique hégélienne de la religion consiste dans la description du dynamisme interne des processus que sont les représentations religieuses. Aux yeux de Ricœur, la position de Hegel est frappée d'ambivalence: faut-il y voir une reconnaissance ou une dissolution de la spécificité du discours religieux? Une comparaison de la *Phénoménologie de l'Esprit* et des *Leçons de Berlin* laisse apparaître d'une part une impatience de Hegel, d'autre part une grande patience quant à l'impuissance de la représentation religieuse à transgresser les frontières du mode figuratif. Cette situation autorise Ricœur à déduire que: a) les modes de pensée figuratif et spéculatif ont des contenus identiques; b) la pensée spéculative n'abolit pas la pensée imagée; c) le savoir absolu peut s'interpréter comme «le processus grâce auquel toutes les figures et toutes les formes et tous les degrés deviennent des *pensées*. Le savoir absolu, en conséquence, désigne le caractère pensable et pensé de la représentation.» (p. 60) L'herméneutique du discours religieux selon Hegel est le processus circulaire de l'immédiateté de la religion à la pensée conceptuelle en passant par les symboles d'une communauté confessante.

3.2. *Le témoignage au carrefour de la philosophie et de la religion*

Particulièrement intéressantes sont les études consacrées à Rosenzweig, Lévinas et Nabert qui, toutes, parlent du témoignage comme acte philosophique.

L'étude consacrée à Franz Rosenzweig pose le problème de la temporalité en fonction de la Rédemption. Selon Ricœur, l'idée originale de Rosenzweig est d'avoir suggéré que les deux manières d'éterniser l'expérience concrète – à savoir la manière juive figurée par la vie qui se perpétue de génération en génération, et la manière chrétienne figurée par la voie, par le devenir chrétien – sont des approches incomplètes, concourant à viser la Vérité. Les deux révèlent cependant, dans leurs limites, «l'éternel avenir» qui ne peut qu'être au-delà de la métaphysique.

En qualifiant Emmanuel Lévinas de penseur du témoignage, Ricœur situe cette pensée en opposition aux philosophies de la conscience et aux ontologies. Dans *Autrement qu'être*, la notion de témoignage échappe au champ de la manifestation pour appartenir à l'ordre de l'assignation. «L'oubli de l'autre prend la place de l'oubli de l'être, au point où la désoccultation de l'être engendre l'oubli de l'autre.» (p. 97)

L'approche des pensées de Rosenzweig et Lévinas explicite déjà le projet qu'a Ricœur de remonter aux sources de la philosophie, de ne pas laisser le premier – ou le dernier – mot au discours philosophique.

C'est chez Jean Nabert que Ricœur détecte une pensée dont le témoignage est le thème central. Ricœur énonce trois présupposés permettant d'entrer dans une herméneutique du témoignage:

- a. Seule une philosophie pour laquelle la question de l'absolu est une question sensée peut orienter vers le témoignage.
- b. Cette philosophie demande à joindre à l'idée de l'absolu une expérience de l'absolu.
- c. Cette philosophie ne trouve ni dans l'exemple ni dans le symbole la densité de cette expérience.

Une étude sémantique permet à Ricœur de nous proposer deux acceptions du témoignage:

1. une acception quasi empirique: l'action de témoigner consiste à rapporter ce qu'on a vu ou entendu, en vue d'un jugement. «Le témoignage est cela sur quoi on s'appuie pour penser que ..., pour estimer que ..., bref pour juger. Le témoignage veut justifier prouver le bien-fondé d'une assertion qui, par-delà les faits, prétend atteindre son sens.» (p. 11)
2. une acception quasi juridique: c'est le cas du procès qui suppose un différend entre des parties en cause, une attestation visant une décision en faveur de l'une des parties, et un témoignage servant de preuve qui vient s'inscrire entre le différend et la décision de justice.

Mais au principe de ces formes de témoignage, Ricœur place le témoignage véridique, qui suppose l'engagement personnel du témoin dont le modèle par

excellence est le témoignage religieux. Cette acception fonde toutes les autres. L'Ancien Testament, Isaïe en particulier, montre que le témoignage procède d'une initiative absolue quant à son origine et à son contenu: le témoignage, en effet, n'appartient pas au témoin.

La conception prophétique du témoignage prépare le sens néotestamentaire que l'auteur scrute chez Luc et Jean. Chez le premier, le témoignage relève essentiellement de la narration, alors que chez Jean, il est plutôt du côté de la confession, de la manifestation elle-même à qui il est rendu témoignage. Mais tout théologique qu'il soit, «le témoignage-confession ne saurait se détacher du témoignage-narration sous peine de virer à la gnose.» (p. 125)

Une philosophie du témoignage ne peut être qu'une herméneutique, c'est-à-dire une philosophie de l'interprétation (cf. p. 129). Dès lors, qu'est-ce qu'interpréter un témoignage? C'est la convergence de deux démarches: d'abord l'acte de la conscience de soi sur elle-même et l'acte de la compréhension historique sur les signes que l'Absolu donne de lui-même. Dans le cas du divin, le témoignage révèle la finitude de la conscience à qui le savoir absolu est refusé (p. 135). Ricœur peut alors affirmer que l'herméneutique du témoignage est absolue-relative: «Absolue comme l'affirmation originelle à la recherche d'un signe, absolue comme la manifestation dans le signe. Relative comme la critériologie du divin pour la conscience philosophique, relative comme le procès des idoles pour la conscience historique». (p. 136).

4. «Les sources non philosophiques de la philosophie»

4.1. *La littérature comme source de la philosophie*

«Qui n'a pas d'abord de *sources* n'a pas ensuite d'autonomie.» (p. 154) La recherche des sources de la philosophie doit permettre à celle-ci d'accéder à son autonomie. Tentant de délimiter philosophie et non- philosophie, Ricœur nous donne ce critère, fondé sur la lecture de Platon d'une part, et de Novalis et Blake d'autre part: Platon est philosophe car la philosophie est chez lui «l'intervalle critique entre deux immédiatetés, entre une naïveté primordiale [...] et une intuition finale qui reste la limite de la pensée raisonnante» (p. 161-162). Novalis et Blake ne sont pas philosophes parce que la doctrine n'est pas pour eux «l'intervalle critique et méthodologique entre une vision initiale muette et une vision finale instruite; la doctrine reste une zone de culture anonyme que traverse leur vision singulière pour se 'charger' de sens et de parole.» (p. 162)

Au rang de ces non-philosophes, Ricœur classe les «visionnaires» Pascal et Rousseau. «Génie juvénile» (p. 163.), «Pascal, c'est d'abord l'adhérence d'une écriture à la vivacité d'une humeur qui est aussi la soudaineté d'une prise intellectuelle». (p. 163) En raison de l'immédiateté de l'énonciation signi-

fiance, Pascal se trouve au cœur de la philosophie moderne, tout en n'étant pas philosophe.

Rousseau passe, lui, avant tout pour un auteur de romans, que ce soit le roman de l'éducation dans l'*Emile*, le roman de l'histoire dans le *Discours sur l'inégalité* ou le roman de la société dans le *Contrat social*. Il a su débarrasser la philosophie de sa «croûte de culture livresque»:

Du moins Rousseau a-t-il, à la faveur de son ressentiment contre les philosophes – ressentiment nourri de paresse et d'impuissance logique –, réussi à briser la croûte de culture livresque en philosophie: comme Socrate et Nietzsche! (p. 168)

4.2. Sources religieuses du discours philosophique

Le monde poétique et littéraire constitue ainsi une des importantes sources de la pensée philosophique, en ce qu'il apporte les intuitions que la philosophie devra conceptualiser. Mais un autre élément joue également un rôle décisif dans la constitution des sources de la philosophie: la religion avec ses mythes et traditions. A la lecture du livre de Neher sur Amos⁴, Ricœur se demande si la philosophie eût été possible sans l'appel d'un au-delà:

La Bible dit Dieu; la philosophie dit l'Être. Pour la philosophie, Dieu n'est qu'un existant, un étant, et la *question* reste encore de l'être de cet étant; cette question englobe la religion dans la philosophie. Mais y aurait-il eu philosophie si l'être n'avait toujours interpellé l'homme à travers la poésie fondamentale des mythes et des religions, avant la prose philosophique? (p. 184)

Se pose alors la difficile question de la possibilité d'une philosophie religieuse ou plus exactement de la possibilité pour un croyant d'être philosophe sans renier sa foi ni céder à l'autorité. En guise de réponse, Ricœur présente les points de vue de deux philosophes soucieux de respecter les domaines de la foi et de la philosophie.

«La condition du philosophe chrétien» (1948) expose la conception que se fait Roger Mehl des relations entre philosophie et foi. Dans un premier temps, Mehl laisse voir l'impossibilité de réunir les affirmations de la foi et celles de la philosophie en un ensemble unique. Quatre éléments semblent décisifs pour cette dissociation:

1. L'idée de vérité, telle qu'elle est présentée par la philosophie, n'est pas comparable à la Vérité qui est Christ.
2. La métaphysique ne peut servir de prolégomènes à la dogmatique chrétienne; il y a une sorte de confrontation entre l'*existence* de Dieu selon la métaphysique et la *présence* de Dieu selon la foi.

⁴ A. NEHER, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Vrin, 1950.

3. La compréhension du dogme (*credo ut intelligam*) ne saurait par définition relever de l'ordre de la philosophie.
4. Le renouvellement de l'intelligence, l'arrivée de l'homme nouveau, n'appartient pas à la sphère psychologique ou sociologique: «l'homme nouveau, réalité *présente*, ne peut être affirmé que dans l'attente du Retour.» (p. 239)

En ce sens, l'homme nouveau ne saurait être cherché dans la philosophie qui reste ce qu'elle est, ne contenant aucun fragment chrétien, aucune concession à l'autorité.

Mais, dans un deuxième temps, refusant de subordonner la philosophie à la foi, Mehl laisse apparaître la possibilité pour la philosophie d'être «marquée par la Joie du Royaume qui vient». (p. 243). Dès lors, s'il n'est pas possible de parler de philosophie chrétienne, les démarches de la foi et de la philosophie étant radicalement autres, il est toutefois possible de parler de philosophe chrétien, entendant par là le penseur qui, tout en se soumettant à la seule raison, reçoit de la foi la «*Joie du Royaume qui vient*» (p. 243).

L'article d'hommage consacré à Pierre Thévenaz nous indique les linéaments d'une philosophie protestante, c'est-à-dire d'une pensée où le philosophe se sent responsable devant Dieu, où Dieu est impliqué à titre de pôle d'appel et de réponse de l'acte philosophique lui-même (cf. p. 246). Le rôle de l'intelligence est de lutter pour une réponse libre à l'annonce de sa perdition et de sa rédemption. La pensée de Thévenaz se présente, par sa référence constante à Descartes, comme une relativisation de la raison, une mise en évidence de ses limites face à l'Infini:

Cogito ergo sum, sum ergo Deus est: la démarche des *Méditations* est moins une découverte de l'existence de Dieu ou une preuve de l'existence de Dieu qu'une désabsolutisation de la raison et la reconnaissance de sa finitude humaine devant l'Infini.» (p. 258)

Les lectures effectuées ici mettent l'être humain face à lui-même: doué de raison, il n'est pas le maître de la raison, il n'en est que le dépositaire. Sa tâche d'homme consistera à faire bon usage de sa raison en sachant ses limites. Tout savoir objectif ne saurait être absolu. Dénégation de la toute-puissance de la raison humaine, la pensée ricœurienne sonde les possibilités pour celle-ci de s'approcher de sa raison d'être.

5. «Essais d'herméneutique biblique»

Cette dernière partie, tournée vers la dimension religieuse de la pensée humaine, propose des réflexions sur l'Infini, l'Innommable et notre capacité d'en prendre un tant soit peu connaissance ou conscience.

«Phénoménologie de la religion» (1993) montre que l'intentionnalité rencontre une grande difficulté à se tourner vers l'Autre, le Tout Autre; mais cette difficulté n'est pas insurmontable, si l'on comprend ce qu'est la prière. Le rôle de l'herméneutique consiste à décrire cette structure de l'*appel* et de la *réponse* qu'est la prière. Si la dialectique de la question-réponse suppose, comme l'a bien décrit Gadamer, un terrain préalable d'entente, la relation appel-réponse engendre un terrain d'entente par l'obéissance au plan du sentiment affecté et par l'invocation au plan de l'attitude de prière. Une phénoménologie des sentiments et attitudes religieux est donc possible, qui ne saurait toutefois prétendre recouvrir l'universalité du phénomène religieux en raison de la médiation langagière qui s'ajoute à la médiation culturelle et historique et présuppose ainsi une herméneutique textuelle ou scripturaire. Le caractère universel de la structure appel-réponse est ainsi difficile à attester. Une phénoménologie de la religion aura, par conséquent, pour modestes, mais réelles, tâches :

1. de tracer les grandes lignes herméneutiques d'une seule religion;
2. de tenter de prendre un point de vue extérieur, tout en sachant que ce dernier ne saurait jamais être absolument neutre;
3. d'établir une hospitalité interconfessionnelle comparable à l'hospitalité interlangagière qui préside à tout travail de traduction.

Par cette analyse, l'auteur fait preuve de modestie quant aux buts et moyens d'une phénoménologie de la religion, mais dévoile aussi la noblesse d'une tâche de très longue haleine, dont la réflexion éthique ne joue pas le moindre rôle. Ainsi, la mise en question de la Règle d'Or – «*Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait à toi-même.*» ou «*Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux.*» (p. 273) – situe-t-elle cette Règle d'Or entre morale (philosophique) et théologie et insiste-t-elle sur cette attitude d'hospitalité, d'accueil, qui doit précéder celle du penchant intéressé: «au *afin* que du *Do ut des*, elle substituerait le *parce que* de l'économie du don: «parce qu'il t'a été donné, donne aussi à ton tour.» (p. 278)

Subtile analyse du commandement d'amour qui doit réinterpréter la Règle d'Or, mais qui doit également être réinterprété par elle, s'il ne veut pas virer à l'immoral ou en tout cas au non moral⁵.

La réflexion éthique dans le contexte religieux amène le philosophe à repenser les liens entre devoir et agir droit. Ricœur s'est longuement penché sur cette question. Dans *Du texte à l'action*⁶, il discute la conception kantienne

⁵ On lira avec intérêt l'étude de M. HUNYADI, «La règle d'or : l'effet-radar», dans la *Revue de Philosophie et de Théologie*, vol. 126, 1994/III, p. 215-222.

⁶ P. RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, Paris, Seuil, 1986, p. 247 sq.

du devoir qu'il confronte à l'éthique aristotélicienne. *Soi-même comme un autre*⁷ marque également un pas dans cette réflexion sur l'agir humain soumis à des lois et pourtant issu de la volonté personnelle.

Si l'éthique tient une grande place dans le cheminement de pensée du philosophe et du théologien, la question de l'être se trouve constamment abordée, frôlée plutôt. A la lecture, Ricœur semble ne pas oser parler de l'Etre – ou de Dieu, mais seulement – et ce «seulement» est déjà un énorme pas de pensée – lire dans la tradition qui en a parlé les indices d'un englobant que la pensée ne peut que parcourir, les amorces d'une pensée incapable de se clore sur elle même, tant son «objet» la transcende. Les études «Nommer Dieu» et «Fides quaerens intellectum» signalent ce hiatus entre les expressions de la foi et le besoin de conceptualisation; elles mettent l'intelligence humaine à l'épreuve de ses propres limites. La richesse du langage portant sur Dieu, avec les expressions originaires de la foi qui nomment Dieu de multiples façons («narrations, prophéties, législations, proverbes, prières, hymnes, formules liturgiques, écrits sapientiaux», p 290), signifie un au-delà du dicible, un au-delà de la conceptualité, dans lequel celle-ci prend source et sens.

Le fameux argument ontologique énoncé par Anselme de Cantorbéry révèle aussi la difficulté pour la pensée de parler de ce qui la dépasse et contient. Ricœur demande à bon escient:

Comment expliquer cette surdétermination d'un argument qui se donne à la fois comme la reconnaissance d'un contenu de foi qui le précède (et qui en constitue en quelque sorte la précompréhension) et comme une preuve se suffisant à soi-même?» (p. 329)

Il apporte ici une critique fort judicieuse de cet argument, percevant la fragilité de ce dernier non seulement dans la «déduction» de l'essence à l'existence, mais surtout dans l'équation entre Dieu et être parfait, entre Dieu et bien suréminent (cf. p. 330 sq.).

La pensée qui cherche à comprendre ce qui la dépasse reste prisonnière de ses propres structures et ne peut atteindre son objet, mais elle ne peut s'abstraire de ce souci de comprendre. Elle incite à continuer à maintenir côte à côte ou face à face l'intelligence et ce qui toujours la précède – ce que les théologiens nomment Dieu et les philosophes Etre. *Tension* incessante où l'écoute est première, où seul parle véritablement l'Etre que tout discours humain ne peut que désigner, sans jamais le dire.

6. «Aux frontières de la philosophie»

Et de la théologie, pourrait-on ajouter. Le discours de Ricœur, se jouant des savoirs, indique les limites d'une pensée qui se voudrait englobante et

⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

l'engage à revenir en-deçà de ses certitudes. Il assume, nous semble-t-il, la tâche dévolue à l'herméneute par Gadamer: essayer de comprendre «le tout de l'expérience humaine du monde». Aucun registre de pensée ne peut à lui seul satisfaire à cette tâche; un continuel va-et-vient d'un registre à l'autre permet de comprendre ce qui est en jeu. Cela devient évident avec la question du mal que ni philosophie ni théologie ne peuvent élucider, mais à l'approche de laquelle elles contribuent chacune grandement.

Le langage philosophique conceptualise le mal, alors que le discours théologique tente d'en expliciter l'origine. On comprend pourquoi Ricœur ne peut se tenir à l'un ou l'autre langage et qu'il passe sans cesse de l'un à l'autre.

L'œuvre de Ricœur, aux frontières des différents savoirs, tourne cependant autour d'une préoccupation majeure: le mal. Par le biais d'une méditation constante de ce thème, l'auteur demeure dans un monde éthique, à mi-chemin entre philosophie et théologie. Distinguant, dès *Du texte à l'action*, éthique et morale, il voit dans la première la conception aristotélicienne de l'agir humain alors que la seconde est plutôt associée à la conception kantienne du devoir conçu comme impératif catégorique. L'éthique se situe du côté de la théologie, là où l'homme a la liberté de se choisir, tandis que la morale relève de la philosophie, de l'ordre du devoir imposé par la raison.

L'intérêt pour l'option théologique est manifeste chez Ricœur. A la philosophie comme savoir formalisé dans un langage précis et univoque, il préfère la théologie comme discours *de* Dieu, parce qu'analogique – et non seulement comme discours *sur* Dieu. L'écoute devient alors primordiale; elle laisse loin derrière elle l'obligation et son corollaire, l'obéissance. Ricœur peut bien affirmer que «Lire, finalement, c'est écouter.» (p. 310) L'herméneutique philosophique de la religion sera ainsi l'écoute patiente et libre des textes sacrés.