



Article scientifique

Article

1998

Published version

Open Access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

Paul Ricœur, lecteur de la Bible

Askani, Hans-Christoph

How to cite

ASKANI, Hans-Christoph. Paul Ricœur, lecteur de la Bible. In: Supplément au Bulletin de littérature ecclésiastique (BLE), Institut catholique de Toulouse, 1998, n° 2, p. 47–60.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30155>

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE
BULLETIN DE LITTÉRATURE ECCLESIASTIQUE
CHRONIQUE

Rédaction et Administration :
31, rue de la Fonderie - B.P. 7012 - FRANCE - 31068 TOULOUSE Cedex 7
Tél. 05 61 36 81 62 - Fax 05 61 36 81 08
Institut Catholique de Toulouse - C.C.P. 4437 P.Toulouse
Société Générale 000 372 666 61



Trois abonnements sont proposés, soit :

- 1 - BLE seul (4 numéros par an).
- 2 - Chronique seule (4 numéros par an).
- 3 - BLE + Chronique.

Prière de préciser sur les bons de commande l'abonnement choisi.



TARIFS 1998

ABONNEMENT	France	Etranger (*) FF
ABONNEMENTS		
BLE	260	330
BLE + Chronique	330	420
Chronique	160	180
NUMEROS SEPARÉS		
BLE	90	115
Chronique	60	75
TABLES GÉNÉRALES		
Jusqu'en 1950 : Epuisé		
1951 - 1975	80	100
1976 - 1995	80	100

* Nous sommes obligés, à notre grand regret, de tenir compte de l'augmentation des frais de gestions prélevés par la Banque de France

Chronique

SUPPLÉMENT AU BULLETIN
DE LITTÉRATURE ECCLESIASTIQUE

POÈTES ET PHILOSOPHES

Cercle de Poésie de la Faculté libre des Lettres

- *Avant-propos* Philippe Dazet-Brun
- *Le temps des poètes* Mgr André Dupleix
- *Prix Paul-Jean Toulet* Philippe Dazet-Brun

*

Rentrée solennelle de l'Institut Catholique

- *Allocution d'ouverture* Mgr André Dupleix
- *Proposition et Transmission* Danièle Hervieu-Léger
- *Un appel au renouveau de la réflexion trinitaire* Mgr Emile Marcus

*

Colloque Paul Ricœur

- *Paul Ricœur philosophe du langage* André Dartigues
- *Paul Ricœur, lecteur de la Bible* Hans-Christoph Askani
- *Paul Ricœur, penseur de la justice* Claudie Lavaud
- *Paul Ricœur, lecteur de Freud* Daniel Rosé

*

A propos de

- *«Cantayrac serait-il Uxellodunum ?»* Eloi Itard

INSTITUT CATHOLIQUE

31, rue de la Fonderie - 31068 TOULOUSE Cedex 7 - Tél. 05 61 36 81 00

gés par Jésus. L'identité narrative devient ainsi le titre d'un problème, au moins autant que celui d'une solution⁽¹⁵⁾. C'est qu'elle reflète une dialectique entre l'imagination qui se représente une action et la volonté qui s'y engage : si le moment de la lecture est celui d'un arrêt (ou *stase*) qui suspend l'action, il est aussi celui d'un *envoi* qui retentit sur elle ; le récit n'est en effet jamais neutre : même s'il est fictif et ne parle pas de moi, la lecture que j'en fais en est une réécriture dans laquelle je m'identifie en m'*identifiant* à l'auteur ou aux personnages, c'est à dire en cherchant dans ce qu'ils disent être le reflet de ce que je suis moi-même et donc de ce que je m'engage à faire.

Si la philosophie du langage n'est pas la porte d'entrée la plus aisée dans la pensée de Paul Ricœur, elle est celle qui commande les thèmes qui seront abordés ultérieurement : l'éthique dans la mesure où le langage implique une responsabilité du sujet qui prend la parole (dire le vrai, tenir ses promesses) et où il est au centre du pacte social ; la psychanalyse en ce que cette dernière, comme il a été déjà dit, est un acte de langage de l'analysant ; la lecture de la Bible en ce que le thème de la Parole y occupe une place primordiale. La question du langage est ainsi celle qui permet de découvrir en profondeur l'unité d'une œuvre aux intérêts et aux ouvertures multiples et de comprendre pourquoi on a pu la qualifier, si l'on veut un titre qui exprime son projet d'ensemble, de *phénoménologie herméneutique*.

Hans-Christoph ASKANI *

PAUL RICŒUR, LECTEUR DE LA BIBLE

Quand on a demandé à l'écrivain et poète allemand Bertholt Brecht - un des grands écrivains allemands de notre siècle (athée, marxiste...) : «quel est pour vous le livre le plus important ?», il a répondu : «Vous allez rire, la Bible». Si on posait la même question au philosophe Paul Ricœur, et s'il donnait la même réponse, on serait probablement un peu moins surpris. Néanmoins le thème «Paul Ricœur, lecteur de la Bible» ne va pas de soi.

Paul Ricœur, lecteur de Platon, cela se comprend ; Paul Ricœur, lecteur de Husserl ou de Heidegger ou de Lévinas tout cela se laisse comprendre. Comment Ricœur a-t-il compris Platon ? ; comment a-t-il réagi à ce défi de la philosophie platonicienne, bref : Platon qu'est-il devenu chez Ricœur, et Ricœur, qu'est-il devenu à travers Platon ? Ce sont des questions qui peuvent être clarifiantes - aussi bien pour (la philosophie de) Platon que pour (la philosophie de) Ricœur. Il s'agit d'un dialogue entre deux philosophes et entre deux philosophies.

Or poser les mêmes questions par rapport à la Bible, cela ne veut pas dire la même chose. Comment Ricœur comprend-il la Bible ? Comment a-t-il réagi à ce défi de la Bible ? La Bible qu'est-elle devenue chez Ricœur, et Ricœur qu'est-il devenu à travers la Bible ? Ce sont des questions qui ne vont pas de soi, et qui provoquent un questionnement, qui ouvrent un horizon autre que ceux qu'on a mentionné par rapport à la rencontre entre deux philosophies. La Bible n'est pas une philosophie. Elle est autre chose. Alors comment comprendre ce qui se passe, si un philosophe la lit et l'interprète ?

Pour esquisser le rapport entre Ricœur et ce livre particulier, on peut distinguer trois plans :

1. La lecture (biblique) personnelle de Ricœur. Cette question ne nous regarde pas. Elle est peut-être inséparable des deux autres niveaux, mais en tant que telle cette question ne nous importe pas.
2. L'interprétation des textes bibliques par Ricœur. Qu'est ce qu'il a apporté à la compréhension des textes néo- et vétérotestamentaires ?
3. La lecture de la Bible et son influence sur la philosophie même de Ricœur. Cette lecture est-elle quelque chose de secondaire, de purement périphérique, quelque chose qui se joue indépendamment de l'évolution de cette philosophie ou non ? Et si non, quelle est son importance, où joue-t-elle, comment joue-t-elle ?

Ce sont des questions que l'on peut distinguer d'une manière un peu schématique sans déjà connaître beaucoup la philosophie de Ricœur. Elle figureront en tant que arrière-

(15) Id, p. 358.

* Professeur à la Faculté de Théologie protestante de Paris.

re-fond, en tant qu'horizon de notre réflexion, sans que nous puissions (et voulions) les aborder toutes les trois. Nous allons nous concentrer sur la deuxième, la question de l'interprétation des textes bibliques par Ricœur. A propos de cette question on peut discerner deux orientations :

a - le plan proprement exégétique, i.e. les interprétations des textes bibliques par Ricœur.

b - le plan plutôt herméneutique, i.e. la théorie de ces interprétations, leur réflexion méthodique et philosophique.

Nous commencerons par le plan herméneutique, par une explication de quelques traits de la théorie de l'interprétation de Ricœur ; explication qui serait abstraite sans regarder aussi l'une ou l'autre interprétation elle-même de Ricœur. Ces interprétations ainsi que leur théorie nous conduiront à la question de savoir, quelle est la base, l'enjeu de toute compréhension de ce livre particulier : la Bible. Elle s'adresse à qui, à quoi en nous, et elle parle selon quelle autorité ? En d'autres mots : qui est-ce qui parle ici à qui ? Qu'elle est la différence dans la lecture des textes bibliques en comparaison avec d'autres textes (non-bibliques) et leur compréhension ?

I - Quelques traits de l'herméneutique (biblique) de Paul Ricœur

1.1 - En deçà de la méthode historico-critique et du structuralisme

La réflexion de Paul Ricœur sur les méthodes de l'interprétation de la Bible s'est faite en dialogue, en dialogue critique avec deux autres méthodes d'interprétation : la méthode historico-critique et l'analyse structurale. Les deux s'opposent l'une à l'autre jusqu'à une polémique assez militante. La méthode historico-critique s'intéresse à l'histoire d'un texte, surtout à sa «préhistoire», aux différentes étapes de son évolution en commençant par une forme, une formulation originaire à travers des modifications différentes jusqu'à l'état que nous le trouvons dans la Bible.

Cette méthode a une certaine *tendance*, qui lui semble être propre : la tendance d'identifier le texte le plus parlant, le plus «vrai» avec l'état premier, originaire de cette histoire du texte. Par contre ce que le texte est devenu à travers l'histoire de sa transmission et de sa rédaction peut sembler secondaire en rapport et en comparaison avec cette idée d'*originalité*.

Or cette idée d'originalité n'intéresse justement pas du tout le structuralisme : il prend le texte comme il nous est donné, et il l'interprète (sans regarder sa profondeur historique) d'une manière souvent très élaborée en cherchant des structures sous-jacentes, des jeux d'oppositions et des relations entre les différents éléments de ce texte. Cette méthode a une certaine *tendance* aussi : la tendance d'inclure le sens du texte dans le texte lui-même. Ce qui est dit n'est pas dit à travers le texte, mais ce qui est dit, est le texte - et voilà c'est tout, c'est son sens. Il ne faut chercher ni un sujet qui parle et qui veut dire quelque chose, ni un auditeur ou lecteur auquel un message serait adressé.

Les deux méthodes ont produit des interprétations remarquables des textes littéraires et des textes bibliques (littéraires aussi), et les deux ont fait progresser la conscience méthodique de l'exégèse énormément. Or les deux - selon Ricœur, qui reconnaît leurs mérites - sont insuffisantes sous un point de vue herméneutique, i.e. sous un point de vue qui se demande qu'est-ce que cela veut dire *comprendre* un texte. La critique de Ricœur

se laisse peut-être le mieux expliquer, si on oppose deux formulations dont l'une est une formulation classique de la méthode historico-critique et dont l'autre est la contre-proposition de Ricœur lui-même. La méthode historico-critique, comme nous l'avons vu, a l'intérêt de découvrir des étapes antécédentes d'un texte pour mieux le comprendre ; c'est ainsi qu'elle avance de plus en plus dans un aller-retour jusqu'elle arrive à un état, où le texte n'était pas encore un texte de la pure littérature, mais où il parlait dans une forme précédente *dans une situation de la vie*, dans une situation concrète, vivante. On appelait cela dans l'exégèse allemande «*der Sitz im Leben*» («le site dans la vie») d'un texte. Si on avait trouvé cette situation on aurait trouvé le lieu où le texte parlait originellement, et - comme on peut le croire - où il parlait *authentiquement*, - on aurait trouvé le moment, la situation dans laquelle il était le plus parlant.

Selon Ricœur il n'est pas faux de chercher à découvrir des étapes antécédentes d'un texte que nous avons sous nos yeux ; mais il est faux et naïf de croire pouvoir identifier avec un état tel ou tel de l'histoire d'un texte son authenticité, son pouvoir, sa puissance de parler. La puissance d'un texte de parler n'est pas d'une telle manière localisable, limitable. Il parle, pour l'ainsi dire, quand et où il veut. Pour expliquer son approche herméneutique, Ricœur a donc opposé à la formulation «*Sitz im Leben*» la formulation «*Sitz im Wort*».

«Alors que la méthode historico-critique s'attache à la différence entre les diverses couches littéraires confondues dans la rédaction finale, en vue de rétablir le *Sitz-im-Leben* de tel ou tel récit ou de telle ou telle institution, la lecture que nous pratiqu[er]ons part du fait que le sens des événements racontés ou des institutions proclamées, a été détaché par l'écriture de son *Sitz-im-Leben* originaire, et que l'écriture lui a substitué ce qu'on pourrait appeler un *Sitz-im-Wort*»⁽¹⁾.

La méthode historico-critique cherche quelque chose derrière le texte : un «lieu», une situation où la parole du texte parlait une première fois. Ricœur s'intéresse à autre chose : au texte-même, à son dire ; non pas à un derrière le texte dans un passé lointain, mais à sa présence actuelle, à sa présence qui est en même temps la nôtre. Car c'est là - dans ce présent, dans cette «double» présence - que le texte *parle*. Et c'est donc là son *Sitz im Wort*. - C'est une tournure surprenante. Les «événements racontés», les «institutions proclamées», dont parle Ricœur, ne sont-ils pas déjà des *paroles* ? (Ils sont «racontés», «proclamés»). De parler encore de leur *Sitz-im-Wort* (de leur site dans la parole) est donc soit banal, soit provoquant. - Ou les deux à la fois. Et en fait, cette provocation est inséparable de l'herméneutique biblique de Ricœur. Elle est le reflet de l'étonnement (philosophique) que le texte dit quelque chose.

L'expression *Sitz-im-Leben* - s'intéresse à un plan derrière le texte : son origine, sa source..., c'est là que serait, qu'était le lieu de son parler. L'expression *Sitz-im-Wort* ne s'intéresse pas à un derrière, elle s'intéresse à un devant : *devant le texte et devant nous*. La place du texte est dans sa parole actuelle. C'est là qu'il parle, c'est là qu'il veut être compris, c'est là qu'il ouvre la dimension, l'horizon de pouvoir être «écoutés», compris. Le texte n'est donc pas pris comme un témoignage d'autrefois, mais comme parlant, comme parole. Ce qui nous regarde, c'est son parler, sa présence ; ce qui compte, c'est lui et moi, lui et nous. Au lieu d'un derrière le texte, il s'agit de son *devant*. Le lieu, la situation où parle le texte est dans sa parole *qui rencontre le lecteur*. Le lieu, la situation du texte est dans cette rencontre, elle est cette rencontre. J'ai essayé d'expliquer l'expression *Sitz im*

(1) P. Ricœur, Temps biblique, in : *Archivio di Filosofia*. LIII (1985) 1, 23-35, 26.

Wort par la formulation «devant le texte». Le fait qu'un texte parle se réalise dans la rencontre entre le texte et le lecteur *devant le texte*. Le texte parle là où le lecteur comprend. Comprend quoi ? «*La chose du texte*». Le texte dit quelque chose, il a à dire quelque chose ; il ne reste pas sur lui-même, il ouvre un espace devant lui : l'espace de la compréhension. La catégorie du *devant le texte* et la catégorie de *la chose du texte* s'appellent.

Si donc la catégorie du *devant le texte* distingue l'herméneutique de Ricœur de la méthode historico-critique, elle la distingue aussi du structuralisme. Selon ce dernier il y a le texte et ses structures, mais le parler du texte se réalise *dans le texte* et non pas devant lui. Il y a - en autres mots - le texte, mais il n'y a pas un sens en dehors de lui, il n'y a pas une *chose du texte*. Et la catégorie de la chose du texte est décisive pour l'herméneutique de Ricœur. Elle exprime le fait que le texte en tant que texte est le mouvement (de la parole) vers le lecteur auquel correspond le mouvement de la compréhension vers le texte. Le texte est ce jeu [avec le lecteur], cet enjeu d'un dire qui sort de son auto-suffisance⁽²⁾. Le texte dit quelque chose. Ce dire se réalise là où le parler, le dire du texte et le comprendre du lecteur se rencontrent. Là où le *monde du texte* touche le *monde du lecteur*⁽³⁾.

Pourquoi Ricœur parle-t-il du *monde du texte* ? Normalement c'est l'homme qui vit dans le monde, qui habite le monde. Et bien, c'est justement la raison, pour laquelle Ricœur accorde à ce terme une position si importante : le texte ne parle que là où l'homme comprend, où l'homme se comprend *dans son «être dans le monde»*, où il se projette dans son monde. Car comprendre cela veut toujours dire *comprendre un monde* ; et comprendre un texte cela veut dire comprendre le *monde du texte*. Comprendre c'est l'acte - et en même temps l'événement - de la mise en rapport de ces deux mondes : du texte et du lecteur. C'est la signification de la formulation si importante de Ricœur : «comprendre c'est se comprendre devant le texte»⁽⁴⁾.

«La chose du texte» (le dire du texte), «le monde du texte», «le monde du lecteur» - leur rencontre est la compréhension du texte, inséparable de la compréhension de soi-même du lecteur. - Le texte est devant moi, c'est banal ; mais moi je suis devant le texte, ce n'est pas du tout banal, cela signifie le mystère de la compréhension : la rencontre des deux mondes.

Or si c'est vrai que le mystère de la compréhension se situe dans le fait étonnant que non seulement le texte se trouve devant le lecteur, mais que de même le lecteur se trouve devant le texte, si c'est vrai, la compréhension du texte, le *se comprendre devant le texte* n'est pas quelque chose qui s'ajoute à son sens, à sa réalité, mais cette compréhension est le sens du texte, la réalité du texte lui-même. Le texte s'achève en tant que texte dans l'acte d'être compris⁽⁵⁾. Le *devant le texte* fait donc parti du texte lui-même. C'est pour cela que j'ai parlé à propos de l'herméneutique de Ricœur non pas d'un au-delà de la méthode historico-critique et du structuralisme, mais d'un en deçà : on est plus proche du texte (du texte même!), en prenant en considération son «devant» qu'en l'ignorant. Le *devant le texte* c'est sa dimension la plus propre. C'est son *monde*, c'est sa *chose*.

(2) «Le discours consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un *sur quelque chose*». (Ricœur, *Entre philosophie et théologie II* : nommer Dieu, in : *Lectures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, 281-305, 285.)

(3) «La "chose" du texte, voilà l'objet de l'herméneutique. Or la chose du texte, c'est le monde qu'il déploie devant nous». (P. Ricœur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in *Exégésis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Neuchâtel - Paris, Delachaux & Niestlé Éditeurs, 1975, 216-228, 222. Cf. Idem, *Entre philosophie et théologie II* : nommer Dieu, 286.)

(4) P. Ricœur, *La fonction herméneutique de la distanciation*, in : *Exégésis*, 201-215, 214.

(5) Ce qu'est un texte, c'est l'événement de sa parole, c'est le fait qu'il parle, qu'il me parle, que je me trouve devant lui, que je fais parti de son monde - tout en lui confrontant le mien.

1.2 - L'interprétation littéraire

Après avoir donné dans une première esquisse quelques grands traits de l'herméneutique de Ricœur essayons de nous approcher encore une fois (à petits pas), pour voir comment se réalise l'interprétation Ricœurienne - en particulier des textes bibliques - dans son application concrète. Ricœur caractérise sa propre manière d'interpréter comme «interprétation littéraire». Cette interprétation littéraire implique - entre autres - la sensibilité aux genres du discours et aux genres littéraires par lesquels s'exprime un tel ou tel contenu.

Les genres littéraires ce sont - en ce qui concerne l'A.T. : les narrations, les législations, les prophéties, la littérature sapientiale, les hymnes (ou psaumes)⁽⁶⁾. En ce qui concerne le N.T. : présupposant la différence entre évangiles, épîtres, actes des Apôtres... : les paraboles, les proclamations eschatologiques, les récits, les proverbes..., comme nous les trouvons représentés dans les évangiles. On s'aperçoit que la liste n'est pas complète et ne veut pas l'être. Ce qui est intéressant, c'est de voir ce que ces genres littéraires (et les actes de discours derrière eux) apportent à l'expression et à la compréhension du message particulier qui est lié à eux. Cette liaison devient plus évidente, me semble-t-il, si on ne regarde pas un genre seul et son message, mais un phénomène qui est assez courant dans la Bible : le phénomène de l'entrecroisement de différents genres littéraires auquel correspond un entrecroisement au niveau du contenu.

Je veux donner - en renvoyant à Ricœur - l'exemple de «l'intersection entre les récits et les lois»⁽⁷⁾, entre la narration et la législation dans le décalogue.

Regardons en l'«introduction» son rapport avec les commandements qui lui succèdent, Ex 20, 2-4.7.13 :

«C'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude :

Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi.

Tu ne te feras pas d'idole...

Tu ne prononceras pas à tort le nom du SEIGNEUR, ton Dieu...

Tu ne commettras pas de meurtre...»

La première phrase est un «récit», le récit de la libération de l'esclavage d'Égypte ; à ce récit sont liés d'une manière très spécifique - à la fois sur le plan littéraire et sur le plan théologique - tous les commandements qui suivent. Qu'est-ce que cette connection veut dire ?

Dieu s'identifie à travers ce récit : *il est le Dieu qui a fait sortir Israël* du pays d'Égypte ; de même le peuple à qui s'adresse la parole est identifié à travers ce même récit : *il est le peuple que Dieu a fait sortir du pays d'Égypte*. Or est-ce tout ? L'identification de ce Dieu et l'identification de ce peuple sont elles déjà terminées ? Ne continuent-elles pas à travers ce qui va suivre : à travers les commandements qui sont adressés à ce peuple et qui le «définissent» en même temps que le récit ; comme d'ailleurs aussi ce Dieu est «défini» non seulement en tant que le Dieu de ce récit (de cette *histoire*

(6) Cf. P. Ricœur, *Temps biblique*, 26.

(7) *Ibid.*, 27.

dans le double sens du mot), mais en tant que le Dieu qui s'adresse à son peuple et qui veut quelque chose de lui *maintenant, aujourd'hui*. Narration et législation, temps passé et temps présent se pénètrent mutuellement de sorte que chacun de ces éléments gagne une nouvelle dimension par son lien étroit avec son correspondant.

Le récit n'est pas récit seulement du passé, mais récit qui a affaire avec le présent⁽⁸⁾, un récit qui touche le présent, et qui est touché par lui. Tout récit peut être présent à l'instant de son écoute. Or comment est-il présent dans ce cas là ? Il est ici présent grâce à son lien avec les commandements, grâce à la dimension prescriptive qui est inséparablement liée à lui et qui est toujours *d'aujourd'hui*. Il comporte la dimension prescriptive, l'appel présent, il est lui-même devenu l'appel présent qui arrache du passé, du passé *passé*. Le passé est devenu présent, et il devient toujours, chaque jour, le *passé présent*.

De même les commandements de leur côté gagnent une profondeur temporelle dans cette intersection avec un récit dans lequel ils sont situés, prononcés : il sont ainsi liés au moment de leur institution, de leur donation. Mais ce n'est pas tout ; ce n'est pas seulement du côté du passé qu'ils gagnent la dite profondeur temporelle, *c'est du côté du présent même*. C'est un présent qui dépasse l'instant, qui dépasse l'arbitraire : un présent qui est devenu riche et lourd - non pas du passé, mais à travers le passé *du présent* même. «C'est moi, le SEIGNEUR, ton Dieu... tu ne commettras pas du meurtre...». Le passé du récit n'est plus ce qu'il a été ; et le présent du commandement n'est plus ce qu'il a été. On peut le dire autrement : le récit est devenu éthique lui-même, sans cesser d'être récit, et les commandements sont devenus narratifs eux-mêmes, sans cesser d'être commandements.

De la réunion des deux «résulte à la fois une narrativisation de l'éthique et une éthicisation de la narration. Une narrativisation de l'éthique, en ce sens que la donation de la loi devient elle-même un événement mémorable qui appelle le récit, et qui demande à être raconté et re-raconté, comme se plaira à dire le Deutéronome [...] Mais la réciproque n'est pas moins importante. L'instruction issue des législations successives, unifiées sous l'ensemble du Sinaï et de Moïse, colore les récits eux-mêmes ; ceux-ci, sous la pression du prescriptif, deviennent des récits de la marche d'un peuple avec Dieu sous le signe de l'obéissance et de la désobéissance [...]»⁽⁹⁾.

Nous nous sommes demandés, quel est le lien étroit entre un genre littéraire et le contenu qui est à travers lui exprimé et transmis. Pour mieux comprendre ce lien, nous avons regardé l'entrecroisement, l'intersection entre deux genres littéraires : les récits et les lois.

Nous avons vu non seulement comment les deux genres littéraires se sont pénétrés mutuellement et se sont modifiés chacun dans cette intersection, mais nous avons vu aussi deux autres choses, à savoir comment l'entrecroisement des genres littéraires a «influencé» le contenu :

- a - au point de vue de l'identité du peuple d'Israël (et de son Dieu), et
- b - au point de vue de la compréhension, de l'événement du temps.

Le peuple d'Israël n'est pas seulement le peuple libéré autrefois, c'est le peuple qui est face à face avec Dieu aujourd'hui et dans toute son histoire. C'est le peuple qui vit «sous le signe de l'obéissance et de la désobéissance». Ricœur parle ainsi de l'«identité très particulière» de ce peuple «qu'on peut dire indivisément narrative et éthique»⁽¹⁰⁾.

(8) «C'est moi le SEIGNEUR, ton Dieu...».

(9) Ibid., 28.

(10) Ibid., 29.

Mais aussi le temps, la temporalité a atteint à un caractère nouveau à travers la réunion des deux genres littéraires : le passé est devenu un passé qui n'est plus purement passé, mais qui revient chaque jour, qui revient de l'avenir d'un Dieu qui s'est allié à ce peuple. De même le présent est devenu un présent, qui en lui-même (!) comporte la profondeur du temps : la densité, la richesse du non-arbitraire, la vérité de la rencontre, dans laquelle sont donnés tous les moments de l'histoire *dans ce moment-là*, dans cet instant de l'écoute et de l'accomplir.

1.3 - L'approche poétique

1.3.1 - Le terme «poétique», «poïèsis»

Ricœur lui-même comprend son approche aux textes comme «une approche poétique»⁽¹¹⁾.

Or approche poétique - qu'est-ce que cela veut dire ? Commençons par une explication presque banale : c'est une approche qui veut rendre justice à la *richesse langagière*, une approche qui ne veut pas couper des dimensions du texte qui sont les siens, ses allusions, ses images, ses métaphores, le processus de son parler.

On pourrait le dire autrement : «une approche poétique» est une approche qui s'engage à *laisser parler le texte*. Mais comment le faire ? Comment laisser parler un texte ? Quand est-ce qu'il parle ? S'il est vrai ce que nous venons d'expliquer, qu'un texte inclut d'emblée son «devant le texte», qui appartient en même temps à lui et à son lecteur, si c'est vrai, le laisser-parler-le-texte concernera lui aussi non seulement le texte en tant que papier et lettres, mais le texte en tant que monde du texte *et* monde du lecteur. Laisser-parler-un-texte cela impliquera, cela touchera profondément le texte *et* sa compréhension, le texte *et* celui qui comprend : *son* monde, *ses* «possibles les plus propres», comme le dit Ricœur en renvoyant à Heidegger⁽¹²⁾.

Un texte parle là où il propose un monde qui veut être reçu par un autre monde. Et c'est là que se joue la poétique d'un texte dans son sens fondamental. «Poétique», ce n'est donc pas seulement la caractéristique d'un style, d'un genre littéraire, c'est aussi que cela. Ricœur rappelle dans ce contexte Aristote, chez lequel le terme «*poïèsis*» signifie la productivité dans un sens large de la création de quelque chose qui n'était pas là avant. Qu'est-ce que cela veut dire à propos de la «poétique» d'une œuvre littéraire ? La «poïèsis» qui est à l'œuvre dans un texte littéraire concerne évidemment ce texte même, mais avec lui tout ce qu'il produit de sens, tout ce qu'il propose à la compréhension. «Produite» n'est pas seulement l'œuvre littéraire, mais dans et à travers l'œuvre littéraire l'horizon d'un monde, d'un nouveau monde, «un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres», comme le dit Ricœur⁽¹³⁾.

Une œuvre littéraire, une œuvre poétique est - par définition - une œuvre de fiction ; cette fiction fait partie de sa «poésie». Or cette fiction a affaire avec la réalité, elle décrit ou plutôt redécrit la réalité, le monde. Cette redescription se fait, comme l'a montré Aristote, dans un jeu entre imitation (représentation)⁽¹⁴⁾ et invention de la réalité. Or «l'in-

(11) Cf. P. Ricœur, *Biblical hermeneutics, Semeia 4* (1975), 27-148, 30-33 : «the poetic approach». (Il me semble d'ailleurs intéressant, que Ricœur ne dit ni «méthode», ni «analyse» poétique - le terme «approche» étant en même temps plus vaste et plus précis pour nommer l'interprétation qu'il veut effectuer.)

(12) P. Ricœur, *La fonction herméneutique*, 212. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Freiburg i. B. 1927, Tübingen, Niemeyer 1972, § 31. Cf. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr 1990, 265 : «Insofern gilt in allen Fällen, daß, wer versteht, sich auf Möglichkeiten seiner selbst hin entwirft».

(13) P. Ricœur, *La fonction herméneutique*, 213.

(14) Quant à la problématique de la traduction du terme grecque mimésis cf. P. Ricœur, *Temps et récit I*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, édition de poche, p. 69.

vention» dans ce «jeu» n'est pas moins réelle que «l'imitation» ; ce n'est qu'à travers son lien avec l'invention (la fiction) que l'«imitation» devient vraiment réaliste, vraiment description : *description en tant que redescription*, imitation en tant que création. «la fiction est le chemin privilégié de la redescription de la réalité et [...] le langage poétique est celui qui [...] opère [...] la *mimésis* de la réalité ; la tragédie [qui est l'exemple d'Aristote], en effet n'imité la réalité que parce qu'elle la recrée par le moyen d'un *muthos*, d'une «fable», qui en atteint l'essence la plus profonde»⁽¹⁵⁾.

C'est donc cela la signification du terme *poétique* : la productivité (à travers l'œuvre littéraire) d'un monde, la proposition d'un monde qui n'est production et proposition que par l'appel (que dans l'appel) que cette proposition adresse au lecteur. Le monde produit, proposé par l'imitation et l'invention du texte est monde en tant que *rencontre* entre le langage du texte et le langage de son «face à face», entre proposition du texte et engagement (projection) du lecteur.

En résumant nous pouvons dire : La notion *poétique* comme caractéristique du langage d'une œuvre signifie l'horizon qu'elle produit, et qui est «rempli», qui est accompli par sa compréhension, dans laquelle s'achève la «poiésis» de l'œuvre «poétique». De même la notion *poétique* comme description de l'approche *interprétative* ne se contente pas à signifier l'interprétation de l'œuvre en lui-même, mais elle signifie cette même interprétation comme concernant un processus, une «poiésis», dans laquelle est engagée et dans laquelle est productif («poétique») le lecteur.

1.3.2 - La métaphore, le processus métaphorique

Ce processus productif englobant les deux et liant les deux l'un avec l'autre : le texte et son monde et le lecteur et son monde, ce processus productif, est par excellence le processus métaphorique, la force métaphorique qui est à l'œuvre au cœur du langage.

Ricœur, comme on le sait bien, n'a pas compris la métaphore comme un phénomène langagier du second ordre, purement rhétorique etc, mais comme une expression, une «opération» langagière primaire qui permet de dire ce qui ne serait pas possible de dire autrement. Je ne veux pas entrer dans une explication et discussion de ce qu'est la métaphore dans la compréhension de Ricœur, mais je veux montrer, quelles sont les conséquences de cette compréhension pour une interprétation concrète d'un texte biblique.

J'ai choisi le *psaume 22*, dont existe une interprétation de P. Ricœur qui vient de paraître sous le titre «La plainte comme prière»*. Un des enjeux dominants de cette interprétation est en effet la question de savoir : comment la plainte peut-elle être prière ? (peut-elle vraiment l'être ?), ou pour le dire dans le sens inverse : comment la prière peut-elle sans cesser d'être prière prendre la forme et le contenu de la plainte - de la plainte la plus sérieuse et douloureuse, de la plainte sans réserve ?

Or avant que Ricœur puisse aborder cette question, il doit s'en poser une autre, à savoir : comment la plainte de ce psaume s'exprime-t-elle, et qu'est-ce qu'elle exprime «exactement» ?

Celui qui lit ou qui prie ce psaume, le sait : c'est une douleur, une souffrance. Or non pas une douleur telle ou telle, une souffrance comparable à telle ou telle autre, mais une

(15) Ibid. Cf. l'expression «l'imitation créatrice» dans P. Ricœur, *Temps et récit I*, p. 66.

* P. Ricœur, «La plainte comme prière» in : A. Lacocqhe, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, Editions du Seuil, 1998, 279-304.

douleur, une souffrance incomparable. Ricœur avec une expression qu'il a emprunté à un exégète allemand, l'appelle : «*Urleiden*»⁽¹⁶⁾. Comment traduire ce mot ? «Souffrance originnaire» ? «Souffrance primordiale» ? Peut-être.

Regardons le texte biblique pour voir de quel souffrance il s'agit.

Psaume 22 (extraits)

(2) Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?
J'ai beau rugir, mon salut reste loin.

(3) Le jour, j'appelle, et tu ne réponds pas, mon Dieu ;
la nuit, et je ne trouve pas le repos.

(4) Pourtant tu es le Saint ;
tu trônes, toi la louange d'Israël !

(5) Nos pères comptaient sur toi ;
il comptaient sur toi, et tu les libérais.

...
(7) Mais moi, je suis un ver et non plus un homme,
injuré par les gens, rejeté par le peuple.

...
(13) De nombreux taureaux me cernent,
des bêtes de Bashan m'encerclent.

(14) Ils ouvrent la gueule contre moi,
ces lions déchirant et rugissant.

(15) comme l'eau je m'écoule ;
tous mes membres se disloquent.

Mon cœur est pareil à la cire,
il fond dans mes entrailles.

(16) Ma vigueur est devenue sèche comme un tesson,
la langue me colle au mâchoires.

Tu me déposes dans la poussière de la mort.

Si l'on suit le mouvement de ce «texte» on fait une observation surprenante : on sait d'un côté très bien qu'elle est la souffrance du psalmiste qui adresse sa plainte à Dieu, et de l'autre côté on ne peut pas du tout le dire. Est-ce qu'il est malade ? Est-ce qu'il est entouré des adversaires ? Est-ce qu'il a perdu ses biens ? Est-ce qu'il est en train de mourir ? On ne le sait pas ; mais en même temps *on a compris*, on a peut-être même mieux compris que si on pouvait dire : il souffre de ceci ou de cela.

C'est intéressant, le concret et l'abstrait ont changé d'une certaine manière leur rôle. Ce qui normalement semble être concret : une souffrance telle ou telle qui peut être décrite et imaginée précisément, justement ceci est devenu abstrait en comparaison avec une souffrance et avec l'imagination d'une souffrance qui ne peut pas vraiment être décrite, définie, limitée. L'imagination mise en mouvement par des paroles, par des exclamations de ce psaume atteint un niveau, une qualité de concrétude qui laisse derrière elle, en dessous d'elle la pure description pauvre et limitée - et justement dans cette pauvreté et limitation : abstraite.

(16) Cf. H.-J. Kraus, *Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 1978, 324.

Or de quel ordre langagier sont ces paroles, ces exclamations qui atteignent à une concrétude imprévue, inconnue ? Ce sont des *métaphores**. Et Ricœur constate qu'elles opèrent à la fois dans ce psaume : une *universalisation* et une *radicalisation* de l'expression et de l'expérience qui se fait dans elle⁽¹⁷⁾. Regardons de plus près ces deux «opérations» de la métaphore :

• Comment la métaphore arrive-t-elle à *universaliser* ?

Non pas à travers une généralisation !

On pourrait imaginer cela : le psalmiste dans ce psaume 22 ne parle pas de telle ou telle souffrance spécifique, mais d'une souffrance générale : le destin de l'homme, sa mort, sa fragilité ...

Or ce n'est justement pas l'œuvre de la métaphore de parler d'une telle manière (cela serait plutôt l'œuvre des notions qui expriment toujours une certaine généralité) ; l'œuvre de la métaphore est par contre la réalisation d'un mystère sur lequel nous nous sommes déjà attardés : l'universalisation non pas à travers l'abstraction, mais à travers la concrétisation. La métaphore ne fait pas flou quelque chose (une expérience) qui était avant concret, non, elle fait encore plus concrète cette même expérience. (Cette même expérience qui ainsi devient une autre !)

Et c'est précisément ce mouvement dans lequel est invité, est incité et poussé à entrer *celui qui écoute, celui qui lit la métaphore*. Il ne peut pas la comprendre sans entrer dans ce mouvement. L'élément le plus important de l'universalisation dont parle Ricœur est ainsi l'invitation au lecteur à une imagination concrète, imagination dans laquelle l'expérience du lecteur s'ouvre à l'expérience du texte qui s'ouvre vers lui. Cette double ouverture c'est la rigueur universalisante de la métaphore.

• Et en principe, c'est la même rigueur, c'est le même mouvement qui réalise aussi la *radicalisation*.

Nous avons vu que la métaphore ne décrit pas exactement (dans le sens courant de ce mot), elle signifie d'une autre manière. Décrire cela veut dire limiter ; tandis que la métaphore incite à l'imagination, elle la pousse vers un mouvement sans fin. Ce mouvement, nous l'avons déjà remarqué, n'est pas seulement un mouvement de l'imagination, de l'expression, mais en même temps un mouvement de l'expérience qui se fait dans et à travers cette imagination, dans et à travers cette expression. Or ce mouvement *sans fin* (cette radicalisation en tant que mouvement sans fin) correspond précisément au contenu de ce psaume et de sa plainte.

Le psalmiste exprime une douleur qui dépasse une douleur telle ou telle, elle la dépasse non pas en direction d'une douleur générale, mais en direction d'une douleur encore plus concrète, en direction d'une douleur sans fin, sans fond, sans arrêt ; la douleur du psalmiste dépasse (dépasse dans son langage) la douleur donnée non pas en direction d'une autre, mais en direction de la même *toujours plus radicale*.

Le priant de ce psaume 22 souffre d'une douleur dont nous ne connaissons pas exactement la nature. On peut imaginer des interprétations de sa prière qui voient s'ajouter à sa souffrance évidente une autre (une souffrance «de deuxième degré» : théologique, religieuse) : la souffrance d'être abandonné par Dieu : «Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ?» Mais ce n'est pas ainsi : cette dernière souffrance est la première *dans sa vraie dimension*, elle est la première sans fond et sans fin.

* Cf. «La plainte comme prière», 286.

(17) Expérience qui est en même temps la source et le but de l'expression langagière. Elle est son origine prélangagière, mais elle se réalise dans elle, et c'est à travers elle qu'elle devient l'impetus des expériences de ceux qui l'écoutent, lisent, suivent.

«Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ?», c'est la radicalisation la plus radicale possible de la souffrance. C'est la souffrance qui se radicalise *toujours encore*, et c'est ce que Ricœur appelle «Urleiden» : une souffrance dans laquelle la souffrance dans le monde (dans le quotidien) et la souffrance *devant Dieu* deviennent une, se pénètrent mutuellement, se radicalisent mutuellement. Et cette «pénétration mutuelle», cette radicalisation est ici la vraie douleur, elle est la douleur sans fin, la douleur toujours plus grande, *plus grande que tout le monde*.

«Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ?», cela signifie ici justement ce «plus grand que tout le monde». Et inversement : ce «plus grand que tout le monde», ce n'est pas une expression exagérée, non, c'est une expression tout à fait exacte. Elle signifie l'abandon de Dieu, un «sans fin», que nous avons vu être exprimé par les métaphores de ce psaume, qui incitent un mouvement, une *imagination, une expérience sans fin*. C'est leur langage, c'est leur œuvre langagière. Et la grande question de ce psaume (et non seulement question, mais enjeu, prière) est de savoir, s'il y a malgré cet «Urleiden», malgré cette souffrance primordiale, cette souffrance des souffrances : cette souffrance illimitée et à toujours incommensurable une réponse à elle ?

Une réponse, même s'il n'y a pas une solution.

La question du psalmiste est donc, pour le dire dans ses propres mots, la question de savoir, si et comment dans la souffrance, qui est au plus profond la souffrance de l'absence de Dieu, si et comment dans cette souffrance Dieu lui-même - ce même Dieu - peut être, peut devenir, peut rester ... le *face à face* des questions sans fin, le face à face de la plainte la plus désespérée ?

C'est ici que se joue et que se décide la problématique que j'avais mentionné au début de ce paragraphe, et que nous ne pouvons pas aborder explicitement maintenant : la problématique de savoir, comment la plainte peut-elle être prière ?, et comment la prière sans cesser d'être prière peut-elle prendre la forme et le contenu de la plainte ?

Nous avons jusqu'à maintenant regardé quelques traits de l'herméneutique de Ricœur :

1. La découverte du *devant le texte*, en tant que caractéristique essentielle du texte lui-même, et - en même temps - en tant que lieu de la rencontre entre le texte et son lecteur.
2. La solidarité entre forme et contenu, comme nous l'avons vu à l'œuvre dans l'entrecroisement entre genre narratif et prescriptif à propos des *dix commandements*. Entrecroisement qui a engendré (je dirai inventé) l'identité particulière du peuple d'Israël, et en même temps une dimension temporelle qui était jusque là inconnue : un passé plus présent que le présent même, et un présent qui en tant que présent atteint à une profondeur temporelle qui 'inclut' tous les temps (passé et futur).
3. Et nous avons vu à l'œuvre cette même solidarité (entre forme et contenu) à la fin du dernier paragraphe sur l'approche *poétique* à propos du psaume 22, en découvrant comment les métaphores dans lui expriment une souffrance qui ne serait pas exprimable autrement.

Jusqu'ici, nous avons regardé l'herméneutique de Ricœur en générale - et non pas une herméneutique biblique particulière. Si nous avons découvert quelque chose de spécifique par rapport à la Bible, cela a été à travers l'interprétation des textes bibliques.

Or est-il possible de formuler *sur le plan herméneutique* la spécificité de la Bible et de sa lecture, de sa compréhension ? Y a-t-il une dimension herméneutique propre à la Bible ?

II - Herméneutique générale (philosophique) et herméneutique biblique

Ricœur a souligné à diverses reprises que la Bible est «une catégorie de textes parmi d'autres»⁽¹⁸⁾. Si par conséquence on veut trouver dans ce livre, qui s'appelle «Le Livre», quelque chose d'exceptionnel, on ne va le trouver qu'en appliquant à ce livre et ses textes les mêmes catégories d'interprétation que l'on applique aux autres textes, aux textes de tout le monde.

Ce n'est pas parce que ce livre serait inspiré à la manière «d'une insufflation de sens à un auteur qui se projette dans le texte»⁽¹⁹⁾, que ce livre est un livre particulier, un livre qui mérite d'être appelé «révélé», cela va dans le sens inverse : c'est parce que ce livre dit quelque chose de particulier, que l'on peut dire qu'il soit inspiré. Avec les mots de Ricœur même : «... si la Bible peut être dite révélée, cela doit être dit de la «chose» qu'elle dit ; de l'être nouveau qu'elle déploie»⁽²⁰⁾. C'est donc la «chose du texte» qui décide cela (ou qui permet de décider cela). Si pourtant la «chose du texte» ne signifie pas seulement son contenu, mais bien plus que cela : sa compréhension, la rencontre du monde du texte avec le monde du lecteur, i.e. un événement herméneutique du premier rang, s'il en est ainsi, la question de la particularité de la Bible doit être explicable dans des termes herméneutiques. Alors deux questions se posent :

1. Ces termes, ces catégories herméneutiques sont-ils jusqu'au bout des termes d'une herméneutiques générale ou bien dépassent-ils un moment donné l'horizon d'une herméneutiques générale vers une herméneutiques biblique qui découvrirait quelque chose qu'une herméneutiques générale ne peut pas voir ?

2. Le problème que nous abordons (à savoir le problème de la spécificité de la Bible en tant que livre, ou dans des termes classiques : de la Bible en tant que révélation, en tant que Parole de Dieu), ce problème dont nous disions qu'il soit explicable dans des catégories herméneutiques, peut-il être épuisé, peut-il être traité *jusqu'au fond* dans des catégories herméneutiques, i.e. dans des catégories d'une théorie de l'interprétation, ou tombons nous un moment donné sur les limites d'une telle théorie à propos de ce thème ?

Ce sont ces deux questions qui décrivent l'horizon du rapport entre une herméneutiques générale et une herméneutiques biblique, rapport qui va peut-être même briser le cadre de ce que nous sommes habitués à appeler «herméneutiques».

Pour aborder la question de la particularité (ou non) de la Bible et de son langage (et donc de son herméneutiques) nous reviendrons encore une fois sur le caractère poétique du langage biblique dont nous parlions déjà. Y a-t-il quelque chose qui qualifie le langage biblique d'une manière *spécifique* dans le cadre du langage poétique ?

C'est par ce chemin que nous nous proposons d'aborder la problématique.

Regardons quelques exemples des discours de la prédication de Jésus (tout en sachant qu'il ne s'agit pas ici d'une sorte des paroles surhumaines, de langue particulière à part...).

(18) P. Ricœur, Herméneutiques philosophiques et herméneutiques biblique, in : *Exégésis*, 216-228, 222.

(19) Ibid.

(20) Ibid.

Ricœur distingue dans la prédication de Jésus, comme elle est présentée dans les évangiles plusieurs genres :

- a) des paraboles,
- b) des dits proverbiaux,
- c) des proclamations eschatologiques.

• Cf. par exemple la parabole de la «graine de moutarde» (Mc 4, 30-32), du «festin nuptial» (Mt 22,1-14), du «fils retrouvé» (Lc 15,11-32).

• Cf. par exemple les mots de Jésus : «Qui cherchera à conserver sa vie la perdra et qui la perdra la sauvegardera» (Lc 17,33 cf. Mc 8, 35). «Mais je vous dis, à vous qui m'écoutez : Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent...» (Lc 6, 27 cf. Mt 5,44)

• Cf. par exemple les proclamations : «Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile» (Mc 1, 35). «Mais si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre» (Lc 11, 20). «Le Règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : "Le voici" ou "Le voilà". En effet, le Règne de Dieu est parmi vous» (Lc, 17, 20b-21).

Dans tous les trois genres, dont je viens de donner quelques exemples, Ricœur découvre un langage extrême, un langage limite. L'attente de l'auditeur, du lecteur est rompue et désorienté profondément. Cela se fait par des moyens très différents :

- l'«explosion» du modèle apocalyptique traditionnel (dans les proclamations eschatologiques)
 - un jeu entre normalité (quotidienneté) et extravagance dans des paraboles
 - la figure du *paradoxe*, comme dans Lc 17,33 («Qui cherchera à conserver sa vie la perdra»)
 - la figure de la *hyperbole*, comme dans Lc 6,27 («Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent»).
- Qu'est-ce qui se passe ici ?

A travers la dite «explosion»⁽²¹⁾ du discours, à travers sa radicalisation et son intensification, le langage signifie quelque chose qui ne serait pas signifié autrement. Ricœur a montré que le point de référence qui est commun à tous ces différents discours, est le «Royaume de Dieu». Tous les discours mentionnés expriment *ensemble* le «Royaume de Dieu», parlent *ensemble* de ce «Royaume». Or cela ne se fait pas dans un langage directe, descriptif, mais cela se fait dans un langage poétique. - Pourtant ce langage poétique, qui lui-même est déjà un dépassement du langage quotidien (dans lequel on sait déjà «toujours» ce qui est dit, dans lequel l'on connaît le contenu avant que le mot soit prononcé), ce langage poétique est dépassé, radicalisé encore : rompu, intensifié et ainsi orienté vers une signification particulière : un «réfèrent limite»⁽²²⁾ exprimé par des «expressions limites»⁽²³⁾ : le «Royaume de Dieu».

(21) P. Ricœur, *Biblical hermeneutics*, 109 : «the bursting of the form of discours», cf. la traduction allemande (une traduction française n'existe pas) : «die Explosion einer Redeform» (P. Ricœur, *Biblische Hermeneutik*, in : *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, WdF 575, Darmstadt, WBG 1982, 248-339, 318.

(22) «limit-referent». (Cf. P. Ricœur, *Biblical hermeneutics*, 122 ; trad. allemande, 132 : "Grenzbezug".)

(23) «limit-expression» / «Grenzausdruck» (ibid.).

Ce «Royaume de Dieu» qu'est-ce qu'il est ? La réponse est étonnante : Il est un *symbole*.

Un symbole qui donne aux discours divers (et à chacun dans sa manière) l'*impetus*, l'énergie, la dynamique du dépassement, de l'intensification, de l'«extravagance» qui est le sien. Et un symbole qui rassemble les discours divers en direction d'une signification commune, qui en même temps les unit et leur échappe toujours.

Ce travail, cet événement langagier de l'intensification ne se fait pas, si nos analyses précédentes ont été justes, sans le lecteur, sans son engagement, sans sa compréhension. Or quel est, quel peut être la compréhension du lecteur *face à* un discours et *dans* un discours qui s'intensifie sans cesse, qui rompt avec l'attente *toujours de nouveau*, qui se radicalise et qui explose ?

Ricœur a parlé par rapport à la métaphore et le processus métaphorique d'une redescription poétique qui se réalise à travers l'abolition de la description directe, «descriptive», «constatative», «didactique»⁽²⁴⁾. Ainsi les discours bibliques donnent une *orientation nouvelle* à travers une désorientation qui se fait par rapport à une orientation déjà donnée⁽²⁵⁾. Or si cette nouvelle orientation est *toujours* en «rénovation», si elle ne se fait *jamais sans désorientation*, si elle s'intensifie toujours, si son référent le plus haut est lui-même un symbole, qui incite de nouveau le mouvement, comment expliquer, comment définir l'acte de compréhension qui correspond à cette radicalisation ?

Pour le nommer et le caractériser Ricœur parle des «*expériences limites*»⁽²⁶⁾ qui *correspondent* aux «expression limites». En autres mots la compréhension en tant que réorientation qui est toujours à renouveler est une compréhension qui n'est jamais terminée, et qui par conséquent ne permet jamais la constitution d'une totalité de notre expérience. Le langage biblique en tant que langage limite revendique une réponse totale de notre existence, sans que jamais une totalité soit possible⁽²⁷⁾.

C'est ici, sur ce niveau paradoxal, et non pas sur un niveau plus modeste, plus esthétique, moins radical, moins total, que Ricœur parle de ce qui nous semble être le point fugitif de toute son herméneutique : la «*poétique de notre existence*». La «poétique de notre existence» est la réponse à la *poétique du discours*⁽²⁸⁾ dans le sens large dans lequel nous l'avons compris. Or, c'est en effet notre existence, et non pas moins, qui est appelée et demandée dans cette poétique.

La *poétique de notre existence* est le pari : le pari sans fin et néanmoins total (osant tout) qui dépasse les catégories herméneutiques, comme l'herméneutique biblique dépasse - un moment donné - l'herméneutique philosophique, et comme la poésie biblique dépasse la poésie.

(24) P. Ricœur, *La fonction herméneutique*, 212.

(25) Cf. P. Ricœur, *Biblical hermeneutics*, 126, trad. allemande, 336.

(26) «limit-experiences» (Cf. P. Ricœur, *Biblical hermeneutics*, 122 ; trad. allemande, 132 : «Grenzerfahrungen».)

(27) Cf. *ibid.*, 124, trad. allemande, 335.

(28) Cf. P. Ricœur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, 228.

Claudie LAVAUD *

PAUL RICŒUR, PENSEUR DE LA JUSTICE

Pour mieux comprendre les conditions de la réflexion sur la justice selon Ricœur, je commencerai par rappeler deux dimensions essentielles de sa démarche : la première est l'anthropologie et le rappel de l'articulation entre le volontaire et l'involontaire, et la seconde est la distinction entre éthique et morale et la dialectique qui les relie.

Le fil conducteur de la pensée de Ricœur, qui assure à sa philosophie une unité profonde à travers la grande ouverture des thèmes abordés dans l'œuvre, c'est le souci de rendre compte de l'articulation dialectique complexe entre les différents aspects de l'existence humaine. Lorsque deux éléments s'opposent, il faut toujours chercher en quel point cependant ils se complètent et sont nécessaires l'un à l'autre, en s'appelant l'un l'autre par telle ou telle de leurs déterminations. C'est là la condition d'une philosophie concrète, projet qui fut celui de Gabriel Marcel. Dès la *Philosophie de la Volonté*⁽¹⁾, cette méthode porte ses fruits dans l'ordre de l'anthropologie existentielle, préparatoire à une interrogation sur la finitude et sur le mal. L'ouvrage s'organise en trois grands moments, le décider, le mouvoir et le consentir. A chaque niveau le volontaire rencontre la résistance d'un involontaire, qu'il doit assumer pour le soumettre, l'intégrer dans une synthèse nouvelle ou pour y consentir. La décision rationnelle rencontre les motivations somatiques et psychiques, le mouvement doit surmonter les faiblesses physiques et les obstacles matériels, et ainsi peu à peu se constitue une dialectique fine entre le sujet et son monde, en cette place médiane où s'exerce la médiation la plus énigmatique et la plus difficile, qui est l'existence concrète, le corps propre. Les deux premiers moments cependant s'ordonnent autour d'une double polarité, où s'entrecroisent les lignes de force de l'agir et du pâtir, tandis que le troisième plan s'unifie dans le consentement à l'involontaire absolu, sur quoi la volonté n'a plus de prise : le caractère, l'inconscient, la vie.

De la même façon, dans toute la période des textes sur le langage, le travail de Ricœur articule la structure de la langue et l'événement de parole, et, dans la constitution de la méthode philosophique de l'herméneutique, exerce la médiation des niveaux de constitution du sens, entre l'accueil du sens qui nous est donné, qui est toujours déjà-là, le texte qui nous précède et nous ouvre un monde, le symbole qui «donne à penser», et le travail d'interprétation qui tisse les fils de l'analyse en les dégageant de la polysémie du discours.

Le sujet de parole est celui qui peut dire «je» : je peux, je veux, je dois, je décide ; le sujet est avant tout le sujet de l'agir, le sujet de la liberté concrète, celui qui peut répondre de ses actes, répondre à un appel. «C'est principalement à l'occasion de mes rapports avec autrui, dans un contexte social, que je forme la conscience d'être l'auteur de

* Université Michel de Montaigne, Bordeaux III.
(1) Aubier-Montaigne, 1950.