

Vérité et convocation

L'herméneutique biblique comme problème philosophique

Jean-Marc Tétaz *

RICŒUR s'est toujours défendu de faire intervenir les résultats de ses méditations bibliques dans ses œuvres philosophiques. C'est pourquoi, dans *Soi-même comme un autre*, il a renoncé à reprendre les deux dernières conférences des *Gifford Lectures*, les remplaçant par les trois études formant ce qu'il appelle sa « petite éthique ». Il justifie cette décision par un « ascétisme de l'argument » dont le corollaire est le « suspens [...] agnostique » dans lequel, au plan strictement philosophique, Ricœur tient la question de Dieu¹. Cet ascétisme est requis à ses yeux par la spécificité du texte religieux. Celui-ci exige en effet une adhésion croyante irrévocablement particulière, puisqu'elle est solidaire « d'un réseau symbolique contingent » qui n'est jamais davantage qu'un « hasard transformé en destin par un choix constamment renouvelé² ». Toutefois, l'herméneutique biblique à laquelle Ricœur a consacré tant d'articles et d'essais est non seulement une herméneutique de philosophe, mais surtout une herméneutique philosophique. Et cela à deux niveaux. D'abord, l'herméneutique biblique travaille avec les mêmes méthodes que l'herméneutique générale ; Ricœur s'est expliqué sur ce point dans son étude « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique³ ». Même quand

* Docteur en philosophie (Lausanne).

1. Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 36. Les titres cités sans indications d'auteur sont des œuvres de Paul Ricœur.

2. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 38.

3. Reprise dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Le Seuil, 1986, p. 119-133.

l'herméneutique biblique s'approprie les méthodes de l'herméneutique générale pour en faire « son *organon*⁴ », elle ne fait que pousser à l'extrême ce qui est le cas de toute herméneutique, tant il est vrai que l'herméneutique vise toujours, en dernière analyse, à l'appropriation par le biais de l'acte de lecture. Ensuite, et c'est à mon sens le point décisif, l'herméneutique biblique telle que la conçoit Ricœur vient s'inscrire dans les cadres catégoriels, et même ontologiques, mis à disposition par l'herméneutique générale. Certes, ici encore, l'herméneutique biblique va travailler à subvertir ces cadres ; et l'effectuation de cette subversion au gré d'un agir libéré par l'espérance sera indissociable d'une adhésion croyante dépassant le simple engagement herméneutique que requiert toute lecture. Il n'empêche : le sens de cet engagement, la possibilité de cet agir libéré, sont des questions susceptibles d'un traitement philosophique, c'est-à-dire d'un traitement qui suspend l'adhésion croyante et recourt au langage et à la technique philosophiques. Telle est bien d'ailleurs la démarche qui confère leur profil spécifique aux études que Ricœur a consacrées à l'herméneutique biblique. C'est en ce sens que je parle de l'herméneutique biblique comme d'un problème philosophique.

Dans le cadre de cet article, il est évidemment impossible de traiter l'ensemble des textes dans lesquels Ricœur aborde les problèmes posés par l'herméneutique des écritures bibliques, ou met en œuvre son herméneutique sur des textes bibliques. J'ai donc choisi de partir des perspectives ouvertes par les deux dernières conférences des *Gifford Lectures*, que Ricœur a publiées de façon autonome à différentes occasions⁵. Ricœur avait en effet l'intention de regrouper, avec ces deux études, l'essai qu'il avait consacré à *Amour et justice*⁶, ainsi qu'un essai « sur le destin du théologico-politique, en confrontation avec le “désenchantement du monde”⁷ » pour former un ensemble qui aurait constitué une sorte de philosophie herméneutique du christianisme. C'est dans le cadre défini par les deux dernières conférences des *Gifford Lectures* que j'intégrerai, quand il sera nécessaire, des éléments tirés d'autres études de Ricœur, souvent plus anciennes.

4. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, op. cit., p. 119.

5. Il s'agit d'une part de « Expérience et langage dans le discours religieux », dans *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, ouvrage collectif, Paris, Beauchesne, 1995, p. 159-179, d'autre part de « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 28, 1988, p. 83-99. Le premier texte est à l'origine de deux études reprises dans *Lectures 3* (Paris, Le Seuil, 1994) : « Phénoménologie de la religion » (p. 263-272) et « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique » (p. 307-326).

6. Édition bilingue. Tübingen, Mohr, 1990.

7. « Expérience et langage dans le discours religieux », p. 179. À ma connaissance, le texte annoncé n'a pas vu le jour. On peut se faire une idée des positions qu'y aurait défendues Ricœur en comparant les pages conclusives de « Entre phénoménologie et théologie II : Nommer Dieu », dans *Lectures 3*, p. 281-305, ici p. 302 *sqq.*, avec les commentaires sur Max Weber dans *L'idéologie et l'utopie*, Paris, Le Seuil, 1997.

L'engagement herméneutique et la véridiction du texte

L'herméneutique biblique des *Gifford Lectures* propose une « récapitulation » des questions soulevées par l'analyse philosophique : « Qui parle ?, qui agit ?, qui se raconte ?, qui est responsable⁸ ? » Cette récapitulation s'articule sur le problème de l'attestation. Par ce terme, Ricœur désigne le « mode aléthique » du soi agissant, « l'être-vrai » de ce soi dont « le *mode d'être* fondamental est l'agir⁹ ». L'attestation est l'acte dans lequel s'exprime « l'assurance d'*exister* sur le mode du soi¹⁰ ». Elle est donc le mode de vérité auquel advient le soi lorsque, de la simple certitude de son existence s'exprimant dans le *cogito*, il parvient à la compréhension de son être par la médiation conjointe de l'analyse et de la réflexion. Dans l'attestation de soi, la conscience devient conscience de soi en un sens bien défini¹¹.

Inséparable de l'attestation, la question de la vérité motive l'option de Ricœur pour une herméneutique biblique et contre une phénoménologie du sacré à la façon de Mircea Eliade. La phénoménologie du sacré « reste une compréhension du symbole par le symbole, par la totalité du symbole » ; à ce titre, elle demeure sur le plan du « système symbolique ». Interpréter, c'est alors simplement « faire apparaître une cohérence¹² ». Entendue de cette façon, l'interprétation fait l'économie de la question de la vérité, tout au moins si la vérité n'est pas une simple cohérence, mais une croyance, c'est-à-dire une créance apportée, toujours solidaire d'une confiance accordée¹³. La compréhension en extension que pratique la phénoménologie ressortit ainsi à une « intelligence curieuse mais non concernée¹⁴ ».

C'est avec ce désintéressement que rompt l'engagement de l'herméneutique comme « interprétation appliquée chaque fois à un texte singulier¹⁵ ». Car il n'y a d'interprétation possible qu'au gré d'une application par laquelle l'interprète « vit dans l'*aura* du texte inter-

8. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 38 et 345.

9. *Ibid.*, p. 32 sq. et 350 ; voir aussi « L'attestation : entre phénoménologie et herméneutique », dans Jean Greisch et Richard Kearney (sous la dir. de), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 381-403. Sur la notion d'attestation, on consultera également les explications de Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001, p. 375-396.

10. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 351.

11. La thématique de l'attestation dans *Soi-même comme un autre* reprend ainsi la problématique esquissée par Ricœur dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Paris, Le Seuil, 1969). Le déplacement essentiel entre les études des années 1960 et le livre de 1990 consiste dans le remplacement de la sémiotique par la philosophie analytique comme partenaire de débat fournissant les instruments méthodiques d'analyse.

12. *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 293.

13. *Ibid.* On comparera *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 33. Ricœur démarque la croyance-crédence de la « croyance doxique », qui est un mode déficitaire du savoir. La première est un « croire en », ou « croire à », la seconde un « croire que ».

14. *Le Conflit des interprétations*, op. cit.

15. *Ibid.*, p. 294.

rogé¹⁶ ». Vivre dans l'aura de l'œuvre, c'est entrer dans le cercle herméneutique que forment la compréhension et la croyance. La singularité de l'aura implique que la structure même de ce cercle variera en fonction du texte qui, à chaque fois, fait l'objet de l'engagement herméneutique. Aussi est-ce sur l'exemple de la « constitution scripturaire de la foi juive et chrétienne » que Ricœur, quelque trente ans plus tard, précise cette formule aux consonances benjaminienes. Il distingue trois cercles concentriques : le cercle de la Parole de Dieu et des Écritures saintes d'abord, le cercle de la Parole inspirée et de la communauté interprétante ensuite (ce cercle inclut aussi bien l'histoire de l'interprétation des textes que l'histoire des traditions auxquelles émarginent ces textes), le cercle existentiel de la Parole interprétée et de la compréhension croyante de l'individu enfin¹⁷. Il n'y a de compréhension qu'au gré d'un engagement dans ces trois cercles.

L'engagement herméneutique n'est toutefois pas synonyme d'adhésion croyante¹⁸. Ce qui est requis de quiconque veut dépasser la simple « intelligence curieuse » de la phénoménologie, c'est seulement une « assomption en imagination et en sympathie¹⁹ ». À la différence de la simple curiosité, cette assomption ne forclôt nullement la question de la vérité, même si elle suspend le moment spécifique de l'appropriation²⁰. Car, ce qui définit la vérité en ces matières, ce n'est pas l'adhésion qu'on y donne, mais le « remplissement – l'*Erfüllung* – de l'intention signifiante²¹ ». La vérité s'oppose ici à l'illusion ou au soupçon, et non à l'erreur²². L'assomption en imagination et en sympathie est alors l'accomplissement d'un sens, que l'on adhère ou non à cette offre de sens. La meilleure illustration en est fournie par la refiguration de l'expérience, spécifiquement des modes de l'agir, qu'opère l'acte de lecture (thématisée par Ricœur à l'enseigne de *mimésis III*). Ricœur identifie expressément cette opération de re-

16. *Le Conflit des interprétations*, op. cit. La notion d'aura trouve son origine dans les réflexions de Walter Benjamin sur l'œuvre d'art. Selon Benjamin, l'aura constitue « une singulière trame d'espace et de temps : apparition d'un lointain, si proche soit-il » (Walter Benjamin, « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée », *Écrits français*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 183).

17. « Phénoménologie de la religion », dans *Lectures 3*, op. cit., p. 263-271, ici p. 268-271.

18. Sur ce point, il se pourrait que Ricœur ait modifié ses conceptions entre les années 1960 et les années 1990. Les formules utilisées en 1961 suggèrent en effet que Ricœur y assimile encore engagement herméneutique et adhésion croyante. Il parle de « rapport passionné », de la compréhension comme condition du croire, d'une « seconde naïveté », résultat de la démarche herméneutique, comme « équivalent post-critique de la hiérophanie pré-critique » (*Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 294). J'adopte ici la position plus prudente de 1990, qui me paraît seule compatible avec le paradigme de la lecture. On voit mal ce que pourrait signifier l'adhésion croyante à la *Recherche du temps perdu* ou à *Ulysse*.

19. *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 267.

20. Dans les termes de 1961, il faudrait vraisemblablement dire qu'elle ne s'engage pas dans « un rapport passionné » avec le texte, voir *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 294.

21. Voir *ibid.*, p. 314, en référence aux *Recherches logiques* de Husserl.

22. Voir *ibid.*, p. 314 sq. ; *Soi-même comme un autre*, p. 34.

figuration au problème de « l'application » dans l'herméneutique de Hans Georg Gadamer²³. Cette application est une application au monde, à « l'effectivité praxique²⁴ », avant que d'être une application au sujet ; elle propose une nouvelle manière de comprendre le monde de l'action sans exiger du lecteur qu'il s'engage pratiquement dans le monde ainsi redécrit. C'est ce qui distingue de façon rigoureuse application et appropriation : l'application rapporte un texte singulier au monde, l'appropriation réfère ce rapport au propre qu'est le soi. Avant d'être une invite à une pratique renouvelée par l'expérience esthétique, l'acte de la lecture débouche sur une « augmentation de la lisibilité préalable de l'action²⁵ ». La vérité du texte consiste alors dans sa capacité à faire référence et à trouver remplissement dans une nouvelle manière de voir le monde²⁶. Cette capacité à re-décrire le monde, et spécifiquement le monde de l'action, constitue ce qu'on peut, avec Ricœur, appeler la capacité véridictionnelle du texte : le texte « dit vrai » – ou mieux « dit le vrai », c'est-à-dire l'être en tant qu'il est « être-vrai » – en décrivant le monde autrement²⁷, nous permettant ainsi de le comprendre autrement, et de nous comprendre autrement dans le monde. C'est cette véridiction qu'accomplit l'assomption en imagination et en sympathie en quoi consiste l'engagement herméneutique ; elle est à distinguer de l'attestation en propre. La véridiction est le mode aléthique de l'application, l'attestation celui de l'appropriation. L'être-vrai du texte n'est pas l'être-vrai du soi.

Mais il peut le devenir. Cette possibilité est ouverte par tout texte littéraire. La spécificité du texte biblique ne consiste donc pas simplement à déployer une proposition de sens que le soi pourrait s'approprier pour y réfléchir son attestation (c'est-à-dire sa vérité propre). Elle consiste dans la modalité spécifique de l'appropriation que le texte biblique requiert du soi. Cette modalité spécifique, Ricœur la caractérise à l'aide du couple « appel-réponse ». La nouvelle lisibilité que la lecture du texte biblique confère au monde de l'action, et spécifiquement à l'action du soi au sein de ce monde, réside dans sa qualité de réponse. Mais cette réponse ne répond pas à une question ; elle répond à un appel. Alors que le couple « question-réponse » pré-suppose un terrain commun, un « domaine préalable d'entente com-

23. *Temps et récit 1*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 109.

24. *Ibid.*, p. 120.

25. *Ibid.*, p. 123.

26. Sur la triple mimésis, voir J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens, op. cit.*, p. 175-194 ; sur le paradigme de la lecture comme reprise du problème de l'application, voir *id.*, *le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. T. III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004, p. 804-813.

27. Il s'agit là d'un souci constant de Ricœur. Des discussions avec la sémiotique structurale des années 1960 (dont témoignent les études rassemblées dans *le Conflit des interprétations*) à l'enquête sur *Temps et récit*, Ricœur n'aura de cesse de mettre en évidence l'opération de référence que réalise l'œuvre de fiction.

mun²⁸ », la fonction du couple « appel-réponse » consiste justement à établir ce terrain d'entente. L'appel instaure le domaine d'une possible entente que le soi sanctionne par sa réponse. D'un point de vue phénoménologique, cette différence démarque au niveau le plus fondamental l'ontologie du soi de Ricœur de l'ontologie du *Dasein* développée par Heidegger dans *Être et temps*. Dès les premières pages, Heidegger définit en effet le *Dasein* comme l'étant « qui a la possibilité ontologique de questionner », c'est-à-dire de poser la question de l'être²⁹. La question de l'être comme possibilité ontologique définit l'être de cet étant particulier que nous sommes ; elle définit du coup le « domaine préalable d'entente commun » que l'ontologie fondamentale aura pour tâche de déployer. Pour Ricœur, en revanche, c'est un appel qui définit en dernière analyse ce qu'est le soi. L'être que nous sommes n'est pas un terrain d'entente préalable, fût-ce sur le mode spécifique de ce qui est visé par une question ; il résulte d'une interpellation, d'une convocation qui nous mandate. À la différence du rapport « question-réponse », le rapport « appel-réponse » implique un dénivelé. C'est d'en haut, d'une position de supériorité, que le soi est interpellé ; c'est sous les traits de la Hauteur que l'appel s'adresse à celui qu'il interpelle. La réponse qu'il requiert est une écoute obéissante, « où est reconnue, avouée, confessée la supériorité, entendons la position de Hauteur de l'appel³⁰ ». Nul terrain d'entente d'emblée partagé n'est ici présupposé. C'est la réponse qui créera un « domaine d'entente commun » ; mais ce domaine est sub-séquent à la réponse, il n'en est pas le préalable.

Le texte biblique est donc essentiellement appel de la Hauteur convoquant le soi. Encore que cette structure formelle d'appel dans laquelle se manifeste la Hauteur, le texte biblique la partage avec l'ensemble des textes sacrés. Mais cet appel de la Hauteur prend un sens à chaque fois spécifique, corrélatif de la forme singulière que l'aura de chaque texte impose à la démarche herméneutique. Le sens spécifique de l'appel de la Hauteur, le mode de réponse qu'il requiert, c'est à chaque fois l'accomplissement de l'acte de lecture qui permettra de les amener à la compréhension, d'en dire la vérité. Il est alors indispensable d'entrer dans le cercle herméneutique instauré par le texte (c'est d'instituer ce cercle qui constitue son « aura »). D'où l'exigence méthodique du passage par « les fourches

28. *Lectures 3*, p. 264.

29. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1984, p. 7 : « L'élaboration de la question de l'être signifie : rendre transparent un étant – l'étant questionnant – dans son être. Comme *mode* d'être même d'un étant, poser cette question est essentiellement déterminé à partir de ce vers quoi ce questionner questionne – à partir de l'être. Cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité ontologique du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *Dasein*. »

30. *Lectures 3*, p. 265.

caudines d'une herméneutique [...] *textuelle* ou *scripturaire*³¹ ». De ce passage, la phénoménologie de la religion ne saurait donc faire l'économie. Elle y est « condamnée » par le régime spécifique de la vérité du texte, par cette « véridiction » qui définit le sens du texte par la redescription du monde qu'il met en œuvre. Contre les conceptions de la phénoménologie de la religion illustrées par Van der Leeuw ou Mircea Eliade, Ricœur plaide ainsi pour une réorientation herméneutique de cette discipline, conformément à son option fondamentale en faveur d'une phénoménologie herméneutique³².

Le passage par l'exégèse et la textualité singulière des Écritures bibliques

S'il est une constante dans les travaux que Ricœur a consacrés pendant un demi-siècle à l'herméneutique biblique, c'est le souci de toujours rester à l'écoute de l'exégèse, conformément à la maxime selon laquelle le partenaire du philosophe dans la lecture de la Bible est bien davantage l'exégète que le théologien³³. Cette priorité de l'exégèse, Ricœur la justifie par deux ordres de considérations. L'exégèse donnerait, d'une part, accès à une « pensée biblique » différente de la pensée philosophique, tant il est vrai « qu'il y a de la pensée en dehors de la philosophie sur le modèle grec, cartésien, kantien, hégélien, etc. ». Elle permettrait, d'autre part, d'entrer dans un type de textes irréductiblement différents des textes avec lesquels le philosophe travaille habituellement ; cette textualité spécifique serait la forme que prend ce que Ricœur appelle « la pensée biblique³⁴ ».

Le premier ordre de considérations avancé par Ricœur ne me paraît guère convaincant. Ricœur présuppose en effet non seulement qu'il existerait quelque chose comme une pensée biblique fondamentalement étrangère à la pensée grecque, mais encore et surtout qu'il serait possible de retrouver cette pensée biblique encore vierge de ses interprétations ultérieures. Ces deux prémisses sont contestables. Quoi qu'il en soit d'une hypothétique « pensée biblique », c'est trop attendre de l'exégèse que de lui confier la tâche de repasser derrière les surcharges théologiques pour retrouver un texte encore indemne de toute interprétation³⁵. Les études d'herméneutique biblique

31. *Lectures 3*, p. 266.

32. Voir en particulier « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl », dans *Du texte à l'action*, p. 39-73.

33. « Le philosophe le mieux disposé au dialogue avec l'exégète est sans doute celui qui lit plus volontiers des livres d'exégèse que des traités de théologie » (Paul Ricœur, André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 14).

34. P. Ricœur, A. LaCocque, *Penser la Bible*, *op. cit.*

35. Ce que Ricœur semble d'ailleurs souligner à plusieurs reprises : « Il faut bien avouer qu'une Écriture vierge de toute interprétation est à proprement parler introuvable » (*Lectures 3*, p. 269), « une univocité perdue qui n'a peut-être jamais existé » (*ibid.*, p. 340).

publiées par Ricœur montrent d'ailleurs rétrospectivement les difficultés de cette thèse. Ainsi Ricœur relève-t-il en 1988 que les constructions théologiques de l'histoire des traditions (auxquelles il avait lui-même fait recours dans ses travaux des années 1960-1970) « imposaient à la Bible notre propre manière de questionner, tant au plan anthropologique et cosmologique que théologique³⁶ ». D'où le passage d'une perspective dominée par l'histoire du salut à une perspective structurale, organisée par les jeux de renvoi qu'agence la tripartition du canon juif. Mais cette lecture canonique défendue par Paul Beauchamp³⁷ et reprise par Ricœur dans le cadre des *Gifford Lectures* est au moins autant le reflet d'un climat intellectuel marqué en France par le post-structuralisme que la *Théologie de l'Ancien Testament* de von Rad ne témoignait d'une période où, après 1945, le problème d'une théologie de l'histoire était à l'ordre du jour³⁸.

D'avantage que cette recherche d'une pensée biblique encore vierge de toute influence philosophique, l'enjeu du passage par l'exégèse me paraît devoir se situer dans la seconde considération que fait valoir Ricœur : le discours biblique appartient à un type de textes « tout à fait nouveau » par rapport aux textes dits philosophiques³⁹. Ce qui est en jeu, ce n'est plus une pensée spécifique, différente, et irréductible à la pensée philosophique de tradition grecque, mais une forme textuelle singulière. Le rapport, de conflit ou de complémentarité, entre Jérusalem et Athènes ne s'établit pas entre deux types de pensée (la pensée biblique contre la pensée philosophique), mais entre deux formes de textualité (la textualité du traité de philosophie ou du dialogue platonicien et la textualité des Écritures bibliques). Le recours à l'exégèse est alors le moyen de mettre en évidence ce qui, aux yeux du philosophe, fait l'incongruité formelle du texte biblique et signe sa singularité. L'option pour l'approche canonique de Beauchamp est du coup parfaitement justifiée, sans nul besoin d'arguer que le fait canonique serait constitutif d'une improbable « pensée biblique⁴⁰ ». Elle s'inscrit en outre dans cette attention à la

36. « Expérience et langage dans le discours religieux », p. 171.

37. Dans *l'Un et l'Autre Testament*. T. I : *Essai de lecture*, Paris, Le Seuil, 1977 ; t. II : *Accomplir les Écritures*, Paris, Le Seuil, 1990 ; sur l'œuvre de Beauchamp et son interprétation par Ricœur, voir en particulier Paul Ricœur, « Accomplir les Écritures selon Paul Beauchamp », *l'Un et l'Autre Testament*, t. II, dans P. Bovati, R. Meynet (sous la dir. de), *Hommages à Paul Beauchamp*, Paris, Médiasèvres, 1996, p. 7-23.

38. Ricœur accorde alors une importance stratégique centrale à la magistrale *Théologie de l'Ancien Testament* (2 vol., Genève, Labor et Fides, 1963 et 1967 ; l'original allemand a paru en 1958 et 1962) de l'exégète allemand Gerhard von Rad (1901-1971). C'est sur les thèses de von Rad, et spécialement sur son analyse de la « théologie des traditions historiques d'Israël » (sous-titre du premier volume de la *Théologie de l'Ancien Testament*), que repose la conception de l'histoire du salut souvent invoquée par Ricœur.

39. P. Ricœur, A. LaCocque, *Penser la Bible*, op. cit., p. 14.

40. Comme tel, le fait canonique est au contraire un phénomène culturel et littéraire assez répandu, comme le montrent les études d'Aleida et Jan Assmann, voir en particulier Aleida Assmann (sous la dir. de), *Kanon und Zensur. Beiträge zur literarischen Kommunikation*, München, Fink, 1987 ; Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis : Schrift, Erinnerung und politische*

textualité, à ses structures et ses pouvoirs propres, si caractéristique des travaux de Ricœur depuis le tournant textuel pris par son herméneutique autour de 1975⁴¹ : « Se comprendre, c'est se comprendre *devant le texte*, et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture⁴². » Le passage requis par l'exégèse, les « fourches caudines [...] d'une herméneutique textuelle » sous lesquelles une phénoménologie de la religion est condamnée à passer, telles sont les conditions de possibilité de cette mise à distance du moi sans laquelle le texte ne parviendrait pas à effectuer cette nouvelle description du monde qui est sa vérité singulière⁴³. En d'autres termes, l'exégèse est le moyen de pénétrer dans l'aura du texte biblique. Mais cette aura n'est pas quelque mystérieuse « pensée biblique » ; c'est sa textualité propre, le fait scripturaire, et le triple cercle herméneutique que la textualité biblique engendre.

La textualité singulière du texte biblique, c'est à l'enseigne d'une poétique que Ricœur la thématise. Dans *l'Herméneutique biblique* publiée en anglais en 1975⁴⁴, Ricœur étudie la textualité biblique sur le paradigme de la parabole, qu'il définit comme un « mode de discours qui applique à une forme narrative un procès métaphorique⁴⁵ ». Cela signifie que la parabole comme récit métaphorique instaure une tension entre « la perception déployée par la fiction et notre manière ordinaire de regarder les choses⁴⁶ » ; on retrouve ici le pouvoir de redescription de la métaphore. Le langage religieux ne se contente toutefois pas d'instaurer la tension qu'on vient de dire, il l'intensifie. Car, pour Ricœur, ce qui constitue le langage religieux, « ce n'est pas tellement la fonction métaphorique en tant que telle » (le langage religieux la partage au contraire avec tous les autres types de discours métaphorique), mais « une certaine intensification de la fonction métaphorique » qu'il qualifie de « transgression⁴⁷ ». Dans le cas paradigmatique de la parabole, cette intensification passe par « l'extravagance », par « l'excentricité des modes de comportement » racontés ; c'est cette extravagance ou cette excentricité qui est comparée au Royaume des cieux. « L'extraordinaire dans l'ordinaire », voilà sous quels traits apparaît le Royaume des cieux dans la para-

Identität in frühen Hochkulturen, München, Beck, 1992. Ce qui semble spécifique à l'économie biblique de la textualité, c'est la *forme* qu'y prend le fait canonique.

41. Sur ce point, voir J. Greisch, *Paul Ricœur. L'inérence du sens*, op. cit., p. 22 sq. ; id., *le Buisson ardent et les lumières de la raison...*, t. III : *Vers un paradigme herméneutique*, op. cit., p. 787-790.

42. *Du texte à l'action*, p. 31.

43. L'acte de lecture est donc fondamentalement une prise de distance par rapport à soi, voir « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action*, p. 101-117.

44. *Paul Ricœur and Biblical Hermeneutics*, *Semeia* 4, p. 29-148 ; trad. fr. : « Paul Ricœur et l'herméneutique biblique », dans *l'Herméneutique biblique* (François-Xavier Amherdt, présentation et traduction), Paris, Cerf, 2001, p. 147-255.

45. *L'Herméneutique biblique*, op. cit., p. 201.

46. *Ibid.*, p. 208.

47. *Ibid.*, p. 218.

bole⁴⁸. À d'autres formes littéraires correspondent d'autres modes d'intensification : la transgression du cadre chronologique dans les dires apocalyptiques, l'hyperbole et le paradoxe dans les proverbes⁴⁹. Mais, à chaque fois, le fonctionnement est le même : l'intensification de la fonction métaphorique « ruine la forme même de discours employée⁵⁰ ». Cette ruine de la forme littéraire a pour effet sémantique « de ré-orienter en désorientant⁵¹ ». Car la redescription mise en œuvre par l'intensification métaphorique structurant le langage religieux ne vient pas compléter l'image de la réalité et de l'expérience pour lui donner une cohérence permettant de la concevoir comme un tout achevé ; elle confronte au contraire son lecteur à « l'énigme du comment faire un tout de [son] existence au-delà du point de rupture provoqué par le paradoxe⁵² ». L'intensification de la fonction métaphorique constituant la spécificité du langage religieux exprime ainsi au plan de la structure textuelle quelque chose d'une « fonction-limite⁵³ ».

Sur cette analyse du pouvoir de métaphorisation propre au langage religieux vient se greffer la réception du *Grand Code* de Northrop Frye⁵⁴. L'importance systématique de cet ouvrage pour le propos de Ricœur tient à ce qu'il montre que la « cohérence interne » du langage biblique est « celle d'un langage métaphorique ou prémétaphorique », dont les images organisent un « réseau très ramifié de correspondances entre types et antitypes⁵⁵ ». Il s'ordonne selon deux échelles, l'une paradisiaque ou apocalyptique, l'autre démoniaque, qui s'entrecroisent pour tisser une temporalité au sein de laquelle types (paradisiaques ou apocalyptiques) et anti-types (démoniaques) sont en rapports d'affinité. Ce sont ce réseau métaphorique et cette cohérence d'ordre symbolique qui signent la singularité de la textualité biblique au sein de l'ensemble des textes sacrés, confiant sa spécificité au langage biblique. Aussi est-ce dans ce réseau métaphorique que devra s'engager l'opération de compréhension. Car c'est lui

48. *L'Herméneutique biblique*, op. cit., p. 225. On pourrait trouver dans l'insistance de Ricœur sur l'extraordinaire, l'extravagance, la transgression ou l'hyperbole comme un écho de la thèse de Max Weber définissant le religieux comme l'extra-quotidien par opposition au quotidien, voir Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus* (MwG I/19), p. 83 et 100.

49. *L'Herméneutique biblique*, op. cit., p. 219-224.

50. *Ibid.*, p. 230.

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*

54. Northrop Frye, *le Grand Code. La Bible et la littérature*, Paris, Le Seuil, 1984. Sur la place de choix revenant au *Grand Code* dans le projet global d'une herméneutique biblique comme philosophie de la religion, voir « Expérience et langage dans le discours religieux », p. 167-171. Cette section, intitulée « Interlude » n'a pas été reprise lorsque Ricœur a scindé en deux études l'avant-dernière leçon des *Gifford Lectures*. La disparition de la section consacrée à N. Frye déséquilibre le propos de Ricœur pour les raisons systématiques que l'on va dire dans un instant.

55. « Expérience et langage dans le discours religieux », p. 168 sq.

qui met en œuvre la redescription du monde en quoi consiste la vérité du texte biblique. Pour cela, la compréhension devra parcourir le triple cercle herméneutique constituant l'aura spécifique du texte biblique.

*Le couple Parole-Écriture
et l'identité de la communauté de lecture du texte biblique*

Le premier cercle est le cercle formé par le couple Parole et Écriture. Il reprend certes la polarité et l'attraction qui opposent et rattachent l'une à l'autre la parole et l'écriture profanes. Cette reprise s'effectue toutefois au gré d'un double écart. Écart vertical de la transcendance : la Parole dont il est maintenant question n'est plus « la parole humaine liée à une voix », mais « la Parole sans voix et soustraite à nos paroles charnelles⁵⁶ » ; quant à l'écriture, son statut canonique d'Écriture sainte la met littéralement à part de tous les autres écrits. Écart horizontal instauré par l'usage théologique des mots « Parole » et « Écriture » : la relation profane de polarité et d'attraction devient cercle puisqu'il n'y a de Parole que manifestée dans l'Écriture, et d'Écriture que fondée dans la Parole. Le cercle herméneutique entre Parole et Écriture démarque donc le rapport proprement théologique entre ces termes des relations complexes qu'entretiennent la voix et l'écrit dans le discours profane. Mais cet écart horizontal est la conséquence de l'écart vertical dans lequel se marque le moment de la transcendance, cet appel de la Hauteur auquel doit répondre l'écoute obéissante : *Shema Israel !* « Écoute Israël ! YHWH notre Dieu est le seul YHWH ! » (Deut. 6,4). Le cercle entre la Parole et l'Écriture est la guise herméneutique de la Hauteur dans le régime de sens institué par le texte biblique. S'engager dans ce cercle, c'est par conséquent effectuer la forme singulière que prend l'appel de la Hauteur dans les Écritures juives et chrétiennes.

C'est ici qu'intervient la lecture structurale proposée par l'exégèse canonique de Paul Beauchamp. En reprenant la structure ternaire du canon juif (Torah, Prophètes, Écrits), elle distingue trois manières fondamentales d'articuler Parole et Écriture, et donc de conférer signification concrète à la transcendance de l'appel. Imbriquant la Loi dans la narration, la Torah énonce la Parole de la Loi comme l'origine immémoriale qui ne peut être présente que sous la forme d'une Écriture ; elle raconte cette donation de la Loi comme l'instauration inauguratrice de l'identité du peuple d'Israël s'inscrivant dans une

56. « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique », *Lectures* 3, p. 307-326, ici p. 311.

« chaîne d'événements primordiaux » renvoyant jusqu'au récit de la Création⁵⁷. Parole originaire certes, mais parole qui ne peut être signifiée « que par la reprise et la correction d'écritures immémoriales » : c'est par le biais du travail sur les textes que la Parole des origines peut être amenée au langage⁵⁸. Les Prophètes instituent un autre type de rapport entre Parole et Écriture. Introduites par la célèbre « formule du messager » : « Ainsi parle YHWH », leurs paroles se donnent à entendre comme Paroles de YHWH. Elles évoquent du coup « le Seigneur de la Torah », et renvoient ainsi aux écritures qui ont recueilli les récits d'origine et les lois immémoriales, creusant la distance entre la voix du prophète et la Parole de YHWH. Cette distance marque la parole prophétique du sceau de la contestation et de la fragilité. Portée par la voix du prophète, la Parole de YHWH n'échappe à la fragilité de l'oralité qu'à être fixée par écrit. L'écriture de la Parole prophétique préserve cette parole datée et menacée pour lui conférer rang d'Écriture⁵⁹. Les Écrits enfin, témoins d'une sagesse sans âge et pourtant quotidienne, mêlent le conseil oral et l'écriture immémoriale. Mais cet immémorial, c'est à la Parole créatrice qu'il renvoie, la figure de la *Sagesse* préfigurant le *Logos* johannique. Et le conseil quotidien, c'est l'écriture qui le fixe et le travaille pour lui donner forme poétique⁶⁰. Dans la littérature de sagesse, l'enchevêtrement de la voix et de l'écrit devient inextricable.

La séquence Torah-Prophètes-Écrits marque donc une progression, inscrivant toujours plus profondément l'écart vertical de la transcendance dans le rapport paradoxal de la Parole et de l'Écriture. Car c'est bien d'un triple paradoxe qu'il s'agit : dans le registre de la Torah, le paradoxe linguistique prend la forme d'une « Parole de l'origine » placée, par les jeux de l'écriture, « dans la position de l'absent à toute histoire, à tout récit⁶¹ » ; dans le registre prophétique, le paradoxe se décline au long de la coïncidence de « la Parole de l'Autre [...] avec la parole fragile du prophète » requérant l'écriture pour être sauvée de la destruction⁶² ; dans le registre de la sagesse enfin, l'enchevêtrement de la voix et de l'écrit exprime le paradoxe d'une parole immémoriale lovée au creux du conseil quotidien⁶³. S'inscrivant dans l'écart horizontal entre la Parole et l'Écriture, ce triple paradoxe

57. « Expérience et langage dans le discours religieux », p. 173.

58. *Ibid.*, p. 174.

59. Voir « Expérience et langage », p. 174 *sq.* ; « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit », p. 317-319.

60. Cet aspect essentiel de la littérature sapientiale n'a pas été relevé par Ricœur, alors qu'il lui aurait fourni le meilleur des arguments en faveur de l'enchevêtrement de la parole et de l'écriture dans les Écrits de sagesse : les textes sapientiaux sont des textes littéraires extrêmement travaillés ; mais la forme littéraire de la poésie hébraïque est structurée par une tournure mnémotechnique qui trahit son origine orale – le parallélisme des membres.

61. « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit », p. 316.

62. *Ibid.*, p. 319.

63. *Ibid.*, p. 320 *sq.*

donne à l'écart vertical de la transcendance la forme d'une tension organisant le procès de la compréhension en ouvrant le premier cercle herméneutique sur le deuxième, celui qui s'établit entre le couple Parole-Écriture et la communauté d'interprétation. Les « grandes structures du texte biblique » témoignent ainsi des « procédés par lesquels les écrivains bibliques mobilisent les ressources de la parole et de l'écriture ordinaires pour laisser parler la Parole de l'Autre et lui offrir la médiation d'une Écriture appropriée⁶⁴ ».

Ce deuxième cercle est celui dans lequel s'engage une communauté constituant son identité propre par la médiation d'une interprétation de l'Écriture en reconnaissant dans le texte écrit et offert à la lecture la Parole qui l'interpelle, la trace de l'appel de la Hauteur. À nouveau, Ricœur se laisse guider par la tripartition du canon juif des Écritures. Sous le régime de la Torah, ce cercle prend la forme du « retour de la Loi immémoriale vers la quotidienneté de l'obéissance à des lois innombrables » dont le Deutéronome est le témoin scripturaire⁶⁵. À l'encontre des thèses de Max Weber voyant dans le passage au quotidien l'affadissement de l'extraordinaire caractéristique de l'expérience religieuse, le passage au quotidien est donc la condition pour que le couple Parole-Écriture puisse devenir le vecteur de l'identité « éthico-narrative⁶⁶ » d'une communauté. Dans le régime de la prophétie, le jeu de la voix et de l'écrit confronte l'identité traditionnelle de la communauté « aux aléas d'une histoire étrangère et hostile⁶⁷ ». Car la Parole prophétique est toujours d'abord parole de menace, annonce d'un malheur imminent venant sceller et châtier l'infidélité de la communauté. C'est cet oracle de destruction qui trouve son reflet dans la fragilité de la voix prophétique, exposée à la contestation et à la destruction si l'écrit ne la préserve, ne l'amplifie et ne la transmet⁶⁸. Du coup, le régime de la prophétie instaure une sorte de contrepoint au régime de la Torah : à la fondation d'une double identité éthique et narrative dans la stabilité d'une tradition s'oppose la menace d'une destruction de cette identité, maintenant exposée à l'insécurité et aux aléas de l'histoire. Quant aux Écrits des Sages, ils réinscrivent cette identité singulière, qu'on peut dire à bon

64. « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit », p. 312.

65. *Ibid.*, p. 317.

66. *Ibid.*, p. 324.

67. *Ibid.*, p. 319.

68. Ricœur me semble avoir été trop peu attentif au rôle essentiel joué par les amplifications rédactionnelles des traditions prophétiques. L'écriture de la prophétie n'est pas un simple procès-verbal des dits du prophète, mais une expansion actualisant la prédication prophétique au gré des aléas de l'histoire. Ainsi, si l'on en croit l'exégète marbourgeois Otto Kaiser, il n'y a guère plus d'une vingtaine de versets du livre d'Esaïe qui soient des paroles authentiques du prophète du VIII^e siècle avant J.-C., voir Otto Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12* (Das Alte Testament deutsch), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. Loin d'infirmier l'insistance de Ricœur sur la complémentarité de la parole et de l'écrit dans la prophétie, la mise à jour de l'importance des écritures et réécritures rédactionnelles ne fait que la souligner plus fortement encore.

droit dialectique, dans une perspective universelle. « Par la Sagesse, la singularité d'Israël communique avec l'universalité des cultures⁶⁹. »

Ces trois régimes d'identité (l'identité fondée, l'identité ébranlée et l'identité singularisée et universalisée) sont la forme spécifique que les écritures bibliques confèrent à l'obéissance par laquelle la communauté de lecture répond à l'appel de la Hauteur. C'est dire que ces régimes d'identité sont inséparables d'une interprétation dans laquelle la notion encore abstraite de « Hauteur » est singularisée : la nomination de Dieu est le corrélat et le présupposé de la constitution de la communauté dans la réponse à l'appel qui l'interpelle. Cette nomination de Dieu, elle n'a lieu nulle part ailleurs que dans le texte, et par la médiation du texte. « Le nom de Dieu est à la fois ce qui circule entre les genres et entre les écritures, n'appartenant à aucun, mais intersignifié par tous – et aussi ce qui échappe à chacun et à tous en signe d'inachèvement de tous les discours sur Dieu⁷⁰. » Il est en quelque sorte le point de fuite du texte biblique, la mise en abîme dans laquelle se constitue son unité. Il faut impérativement tenir les deux éléments : le nom de Dieu se dit dans les textes, et pourtant il leur échappe. Nommé dans la polyphonie des genres littéraires constituant les écritures bibliques, Dieu est dit selon l'analogie, sur mode métaphorique⁷¹. C'est cette analogie qui est mise en abîme par les intensificateurs caractéristiques du langage religieux. Mais ces intensificateurs ne peuvent déployer leurs effets de sens qu'à condition d'être en prise sur des schèmes métaphoriques. Ils déstabilisent les métaphores auxquelles doit recourir le langage religieux pour le mettre à l'abri du danger idolâtre consistant à réifier le divin, à instrumentaliser le Nom de Dieu. Le « Je suis celui que je suis » d'Exode 3.14 peut valoir ici comme le texte paradigmatique de cette mise en abîme des réseaux métaphoriques⁷².

Enfin, au gré de ce deuxième cercle, la transaction paradoxale de l'écart vertical entre la Parole et l'Écriture se révèle être le principe instituant un hors-texte, l'espace d'une lecture dans laquelle le sens de l'Écriture s'accomplit en effectuation. La clôture du Canon ouvre l'espace de l'interprétation. La constitution d'une communauté de lecture et l'institution de la canonicité des Écritures reconnues « saintes » se conditionnent mutuellement. Or le régime des Écritures bibliques a ceci de particulier qu'il instaure un double canon, et donc deux modalités de lecture. L'événement christique est un hors-texte devenu écriture, redoublant en quelque sorte la chaîne des types et

69. « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit », p. 321.

70. « Expérience et langage dans le discours religieux », p. 177.

71. La métaphore est le correspondant littéraire de l'analogie comme structure sémantique.

72. Voir « Entre philosophie et théologie II : Nommer Dieu », p. 300-302 ; « De l'interprétation à la traduction », dans *Penser la Bible*, p. 335-371.

des anti-types pour en renforcer les pouvoirs métaphoriques d'intensification. C'est en ce sens qu'il « accomplit les Écritures », instituant à son tour le hors-texte d'une communauté de lecture⁷³. Ce double hors-texte des régimes pluriels de lecture et d'interprétation est l'espace où faire droit à l'histoire des interprétations, des relectures, des explications et des traductions. Loin d'être d'abord une histoire des égarements et des dévoiements, cette histoire déploie, selon des règles spécifiques à chaque communauté, les plis dans lesquels se love le sens du texte, toujours en surplus par rapport aux attentes des lecteurs et aux pratiques de lecture. Comme aime à le rappeler Ricœur avec Grégoire le Grand : « L'Écriture croît avec ceux qui la lisent⁷⁴. »

L'appel et la réponse : la convocation du sujet capable

L'engagement herméneutique requis par le texte biblique resterait toutefois en suspens s'il s'en tenait au cercle que le couple Parole-Écriture forme avec la communauté d'interprétation constituant les écrits bibliques en Écritures canoniques. Car ce qui est ultimement en jeu dans l'acte de lecture, c'est la constitution décentrée d'un soi. Aussi faut-il rapporter à l'individu le double cercle que forment, d'une part, la Parole et l'Écriture, d'autre part, le couple Parole-Écriture et la communauté. C'est avec ce troisième cercle que se noue véritablement l'engagement de la lecture, puisqu'il va articuler la re-description du monde produite par le texte sur l'attestation du sujet, la vérité du texte sur la vérité du sujet. En re-décrivant le monde, le texte invite le sujet à « refaire » le monde⁷⁵. L'acte de lecture provoque le soi à l'action, à cette action dans laquelle il va s'attester comme un soi pratique, un soi dont l'être est un être en acte, un être agissant. Cette caractéristique générale de l'acte de lecture prend un tour spécifique quand le texte est un texte religieux, un texte qui fait résonner l'appel de la Hauteur. Sur le plan textuel, cet appel de la transcendance se marque par les intensificateurs qui mettent en abîme les réseaux métaphoriques de la re-description du monde : l'intensification des effets de sens déployés par le texte renforce et brise à la fois le pouvoir métaphorique du texte. La mise en abîme opérée par le langage confronte le lecteur à l'énigme consistant à conférer une cohérence à son existence par-delà le point de rupture qu'a provoqué la transgression religieuse des règles de la production métaphorique⁷⁶. Du coup, dans ce troisième cercle, l'écart vertical dans

73. « Lenchevêtement de la voix et de l'écrit » p. 322 sq.

74. « Expérience et langage dans le discours religieux », p. 166.

75. « Nommer Dieu », p. 303.

76. Voir *l'Herméneutique biblique*, op. cit., p. 230.

lequel s'énonce la Parole transcendante renvoie à ce que Ricœur, après Karl Jaspers, appelle des « expériences-limites ». Que faut-il entendre par ce terme ?

Le soi qui s'atteste dans la réponse à l'appel de la Hauteur, c'est certes le soi agissant. Mais comme « être-vrai » du soi, l'attestation est le mode sur lequel s'articule le « fond d'être » dont l'agir ne pourra jamais réaliser la totale assomption⁷⁷. Ce qui est en jeu dans l'attestation comme mode aléthique du soi, c'est par conséquent une dimension antérieure à toute action et à toute *praxis*, une dimension originaire à laquelle il n'y a d'accès qu'au gré d'un double décentrement (si tant est que déjà l'accès du soi à ses propres actions requiert un décentrement, ainsi que l'enseigne *Soi-même comme un autre*). Pour caractériser ce fond d'être, Ricœur recourt régulièrement au *conatus* de Spinoza : ce fond d'être sur lequel se détache l'action, est un fond d'effort et de désir ; c'est, si l'on veut, le mouvement d'être infini de la pulsion (au sens aussi bien fichtéen que freudien) dont toutes nos actions ne sont que les manifestations ou les expressions finies. Dans les expériences-limites, c'est ce fond d'être qui brusquement advient à la manifestation. Pour Ricœur, c'est autour du paradoxe du mal que s'est d'abord organisée cette problématique. Car si le mal est incontestablement l'œuvre de l'homme, et s'il trouve dans la faillibilité humaine la possibilité dont il procède, la positivité du mal n'en est pas moins en excès par rapport aux intentions de l'acteur qui le commet⁷⁸ ; seul un être diabolique fait de la transgression morale la règle de son agir⁷⁹. Mais les expériences de la souffrance, de la haine ou de la culpabilité ne constituent pas le seul type des expériences-limites ; il faut y adjoindre les « expériences culminantes de plénitude⁸⁰ ». Expériences de catastrophe et expériences de plénitude font couple pour jalonner une phénoménologie de la finitude et de la faillibilité. Les unes et les autres sont littéralement déroutantes : elles jettent le soi hors de son chemin et l'interrogent sur la route qu'il a suivie jusqu'à présent. Ce sont ces expériences-limites que le langage religieux entreprend de redécrire. Les transgressions opérées par les intensificateurs caractéristiques du langage religieux sont les expressions-limites corrélatives à ces expériences-limites⁸¹. L'appel de la Hauteur passe ainsi par la confrontation du soi à ce qui, en lui, le dépasse parce qu'il le précède. Cette confrontation est médiatisée par les transgressions qu'opère à dessein le lan-

77. Voir *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 357 *sqq.*

78. Voir *Philosophie de la volonté*, T. 2 : *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 162.

79. Voir Immanuel Kant, *la Religion dans les limites de la simple raison*, AA VI 35.

80. *L'Herméneutique biblique*, *op. cit.*, p. 236.

81. *Ibid.*, p. 230.

gage religieux afin de marquer dans la textualité de l'écrit l'écart vertical ouvert par la transcendance de la Parole.

Dans le discours biblique, Ricœur trouve dans le récit de la vocation prophétique le paradigme de cet appel de la Hauteur, et dans le soi convoqué du prophète, la réponse exemplaire⁸². Toutefois, le texte retenu par Ricœur n'est pas tiré des Livres prophétiques du canon juif, mais de la Torah : il s'agit de la vocation de Moïse, qui est pour la tradition juive, le prophète par excellence. Je n'en retiens que trois traits. D'abord, le récit de vocation extrait l'individu de la communauté, lui donne statut de singularité ou d'exception (Karl Jaspers) en le confrontant à Dieu ; c'est dans cette confrontation comme décentrement absolu que se constitue en dernière analyse l'identité du soi (au gré des trois dimensions rappelées à l'instant). Ensuite, dans le récit de la vocation de Moïse, la Parole qui convoque se manifeste dans la célèbre formule « Je suis celui que je suis », cette parole qui a fourni le point de départ des spéculations métaphysiques de l'onto-théologie dénoncée par Heidegger, Rosenzweig ou Levinas tout en mettant en abîme la conception grecque de l'être sur laquelle s'appuient ces spéculations⁸³. Enfin, la réponse du sujet convoqué insiste sur la disproportion entre la tâche à laquelle il est appelé et la faiblesse du soi. Le soi convoqué est un soi « scindé⁸⁴ », travaillé au corps par cette disproportion de soi à soi qui était au centre des analyses anthropologiques de *l'Homme faillible*. Sous les traits du Dieu dont le Nom est innommable⁸⁵, la Hauteur convoque le soi à attester sa disproportion, à reconnaître le désaccord dans lequel il est avec soi. Les dimensions anthropologiques de cette disproportion, Ricœur les identifie dans le corps propre, l'étranger et la conscience au sens du *Gewissen* allemand : le for intérieur où je m'apparais opposé à moi-même dans la double position du juge et de l'accusé. L'appel de la Hauteur comme convocation du soi par la Parole du Dieu innommable provoque le sujet à confesser la disproportion qu'il est en son être-propre.

Mais ce fond d'être reconnu et accepté dans la confession à laquelle le convoque le Dieu de la Bible, c'est l'être d'un sujet agissant. Ce qui est en jeu, c'est par conséquent la façon dont le soi convoqué se comprend comme être capable. La dimension véridictionnelle du texte biblique consiste dans sa capacité à redécrire les pouvoirs d'action du sujet. Non que le soi se découvrirait des pouvoirs qu'il ignorait. Le soi de la convocation et de la confession est le

82. Voir « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique ».

83. Le « Je suis qui je suis » d'Exode 3.14 ne s'inscrit pas dans la polysémie de l'être analysée par Aristote, mais vient comme en surplus, donnant naissance à des « ruptures et des amplifications » ontologiques, comme le relève régulièrement Ricœur, voir en particulier « De la traduction à l'interprétation ».

84. « Le sujet convoqué », p. 87

85. Voir « Nommer Dieu », p. 295.

soi de l'attestation. Mais dans la confrontation avec le Dieu de l'Exode, il apprend à relire ses pouvoirs dans une nouvelle perspective, la perspective de cette logique de l'espérance et de la surabondance qui, loin de nier la faillibilité et la culpabilité de l'homme, découvre dans la reconnaissance de cette culpabilité la certitude d'une espérance d'autant plus forte⁸⁶. Le pouvoir véridictionnel du texte biblique s'atteste ainsi dans la capacité du soi convoqué à vivre dans la « liberté selon l'espérance⁸⁷ ».

Jean-Marc Tétaz

86. Voir *Amour et justice*, Tübingen, Mohr, 1990.

87. Voir « La liberté selon l'espérance », dans *le Conflit des interprétations, op. cit.*, p. 393-415.