



HAL
open science

Fonction symbolique et vérité dans *La Symbolique du mal* de Paul Ricœur

Daniel Frey

► **To cite this version:**

Daniel Frey. Fonction symbolique et vérité dans *La Symbolique du mal* de Paul Ricœur. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 99 (1), pp.83-97, 2019. hal-02527122

HAL Id: hal-02527122

<https://hal.science/hal-02527122>

Submitted on 31 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

FONCTION SYMBOLIQUE ET VÉRITÉ DANS LA SYMBOLIQUE DU MAL DE PAUL RICŒUR

Daniel Frey

Université de Strasbourg – Faculté de Théologie protestante (EA 4378)
9 place de l'Université – F-67084 Strasbourg cedex
Fonds Ricœur (Paris)

Résumé : « *Qu'est-ce que la vérité ?* » (Jn 18,38) À l'heure où la question de Pilate est mise en cause, on interroge ici la façon dont Ricœur, dans *La Symbolique du mal* (1960), a abandonné la question de la vérité des mythes d'apparition du mal, pour prêter attention au pouvoir « révélant » du discours biblique. Cette solution donnée au problème de la vérité n'est pas sans faire question du point de vue de la philosophie de la religion.

[83] Par la recherche nous pouvons apprendre et approcher la vérité, mais quant à la connaissance vraie sur les dieux et toutes choses, aucun homme ne l'a connue ni ne la connaîtra. Même si par hasard il prononçait la vérité, il ne le saurait pas lui-même, car tout n'est que conjecture.

Xénophane de Colophon, ~VI^e-~V^e s.

Formulons ici une hypothèse : la notion de vérité serait apparue dès le moment où a été perdue l'unité originelle des discours sur l'univers. Le monde de l'Ancien Testament, comme celui des mythes grecs, témoigne d'un temps où n'existait pas encore la *question* de la vérité : les récits des origines et les récits fondateurs des entités collectives étaient reçus avec déférence, pour leur valeur religieuse, morale et sapientiale. Ce qui était fondé l'était tout uniment ; le vrai était sans couture parce que la vérité n'était pas thématifiée en tant que telle. Avec l'apparition du *logos* de l'enquêteur-historien interrogeant la réalité des récits mythiques ¹, du *logos* philosophique [84] s'interrogeant sur l'universel à travers la question « Qu'est-ce... ? »², la notion de vérité a pris corps, avec pour fonction de départager les différents discours tenus jusqu'ici – ingénument – pour vrais. La question de Pilate (« Qu'est-ce que la vérité ? », Jn 18,38) relance l'affirmation du Jésus johannique (« Quiconque est de la vérité écoute ma voix », Jn 18,37) : toutes deux demeurent dans l'orbe d'une vérité qui importe par-dessus tout.

La période actuelle semble toutefois s'être lassée de la question de la vérité, à laquelle elle répond par une autre question, suspectant la notion recherchée elle-même : « À quoi bon la vérité ? » Le philosophe et le théologien se découvrent alors liés l'un à l'autre par leur responsabilité face à la question de Pilate, qu'ils entendent d'ailleurs différemment. Le philosophe recherche *ce qu'elle est*, le théologien *qui est ce Jésus-Christ* que le témoignage évangélique identifie avec la Vérité. Par-delà cette différence – sans doute infranchissable –, voilà qui, en soi, plaide pour le maintien de

¹ Voir Veyne, 1983.

² Wolff, 1995 [1985], p. 48.

la question elle-même. Le vrai n'est plus susceptible de définition unique, mais l'idée d'une vérité sans couture demeure, sans quoi il ne sert à rien, en effet, d'user de la notion de vérité.

Il peut arriver cependant que le philosophe lui-même hésite à affronter la question de la vérité. Lorsqu'il se penche sur l'interprétation des mythes d'apparition du mal, Paul Ricœur a ainsi semblé abandonner au théologien la question de *l'intention de vérité* du texte biblique, par crainte de lier la réflexion philosophique à la reconnaissance d'une autorité extérieure à la raison. Certes, il conçoit que les symboles et mythes bibliques proclament l'existence de réalités divines. Mais il estime ne pas avoir à dire si celles-ci existent ou non : il ne peut que montrer en quoi ce discours est *révélateur*³, à quelle « vérification existentielle⁴ » il donne lieu. Cette solution, aussi élégante soit-elle, est problématique pour une philosophie de la religion, dans la mesure notamment où elle équivaut à une *dissolution* du problème de la vérité. C'est cette stratégie particulière, à un moment précis de l'œuvre ricœurienne, que nous souhaitons interroger en hommage à André Birmelé, lequel a toujours pris au sérieux la question de Pilate. [85]

FONCTION SYMBOLIQUE, MYTHES ET DEMYTHOLOGISATION

Au début de *La Symbolique du mal*⁵, consacrée aux symboles déployés dans les mythes babyloniens, hébraïques et grecs d'apparition du mal, Ricœur définit le mythe « comme un symbole développé en forme de récit, et articulé dans un temps et un espace non coordonnables à ceux de l'histoire et de la géographie selon la méthode critique⁶ ». Ce disant, le philosophe tient pour un acquis irrécusable de la critique historique moderne le fait qu'on appréhende le mythe comme une *histoire*, au lieu de le tenir pour de l'*Histoire*. Les Anciens n'avaient pas à faire cette différence : leur mémoire, lorsqu'elle remontait aussi loin que possible en arrière, ne trouvait que des récits traditionnels dont il y avait d'autant moins lieu de douter que la recherche historique n'était pas née. Ricœur était donc fondé à écrire (dans un article de 1953 d'ailleurs livré à la *RHPR*) que pour les auteurs bibliques, « les récits sur les origines ne sont pas d'un genre essentiellement différent des chroniques de Saül et de David, par exemple ; les traditions orales ou écrites se rapportant aux patriarches et aux premiers hommes sont à leurs yeux coordonnables à la même histoire et au même temps que les récits que nous tenons aujourd'hui pour historiques⁷ ». Aujourd'hui, nous ne tenons même plus les Chroniques pour des récits historiques. Mais Ricœur a vu juste : depuis l'apparition du *logos* historique, « le mythe ne peut plus être une explication » :

[...] exclure son intention étiologique, c'est le thème de toute nécessaire démythologisation. Mais en perdant ses prétentions explicatives le mythe révèle sa portée exploratoire et compréhensive, ce que nous appelons [...] sa *fonction symbolique*, c'est-à-dire son pouvoir de découvrir, de dévoiler le lien de l'homme à son sacré. Aussi paradoxal qu'il paraisse, le mythe, ainsi démythologisé au contact de l'histoire scientifique et élevé à la dignité de symbole, est une dimension de la pensée moderne⁸.

³ Cf. Ricœur, 2010, p. 197 et 240.

⁴ Ricœur, 1960, p. 155.

⁵ Ricœur, 1960.

⁶ Ricœur, 1960, p. 25.

⁷ Ricœur, 1953, p. 296.

⁸ Ricœur, 1960, p. 13 (nous soulignons).

Ricœur se situe ici dans la continuité de Bultmann, pour qui il convient de retrouver l'intention kérygmaticque du mythe sous le [86] revêtement mythique. *Démythisation* et *démythologisation* sont les deux faces d'un même processus moderne : la première condamne et dénonce le mythe comme « pseudo-savoir » lié à sa fonction étiologique ; la seconde entend le retrouver comme « *mythos* », c'est-à-dire comme « pouvoir révélant », ce qui en fait une « nouvelle péripétie du *logos* »⁹, et non un « simulacre de la rationalité¹⁰ ». Pour Ricœur, le mythe est en effet révélant en vertu de ses ressources narratives propres : grâce au mythe de commencement, l'humanité est englobée dans une histoire exemplaire par le biais de personnages paradigmatiques. Le mythe a *de facto* une résonance *existentielle*, même une fois que l'on a, comme Ricœur, rejeté sa fonction étiologique. Le mythe offre l'incroyable pouvoir de nommer l'origine, se situant, par la fiction, au-delà de toute histoire humaine, au-delà de tout témoignage possible, pour figurer la façon dont tout a commencé. Le mythe invente l'origine, laquelle vise une fin : il confère donc à l'expérience du mal « une orientation, une allure, une tension¹¹ ». Il dramatise, au sens propre du terme, le passage de l'innocence à la culpabilité : « le mythe est lui-même événementiel et ne se donne nulle part ailleurs que dans la forme plastique du récit. [...] La plénitude que le mythe vise symboliquement est instaurée, perdue et restaurée dangereusement, douloureusement¹². » Ricœur n'ose pas le dire aussi crûment, mais tout conduit son lecteur à penser que le mythe *invente* une intrigue où le mal est ce qui *arrive* à des personnages fictifs symbolisant notre humanité. Cette invention d'une intrigue se fait à chaque fois en fonction des ressources symboliques disponibles : lutte contre les forces du chaos dans le mythe babylonien, faute tragiquement provoquée par le Dieu méchant de la tragédie, etc. Dans chacune de ses modalités, le mythe offre à comprendre le passage d'une réalité à l'autre, en faisant appel au schéma temporel auquel est liée toute réalité humaine. C'est le *récit* de la Genèse qui symbolise le mieux l'ambivalence de la nature humaine, aux yeux de Ricœur : « À l'époque où le mythe adamique fut rédigé, le concept de liberté n'était pas encore élaboré comme support de ce commencement second. [...] Au niveau mythique où nous nous tenons ici, ce pouvoir de défection de la liberté reste pris dans la structure du *récit*¹³. » [87] C'est donc aussi une limite qui apparaît ici : le récit n'a d'autre moyen de figurer la surimpression de la bonté et de la méchanceté qu'en narrativisant le passage de l'une à l'autre ; or, en racontant, il donne à croire – peu ou prou – que l'événement est réel. Ce passage n'est plus, pour le lecteur moderne, *que* symbolique. L'enjeu d'une lecture démythologisante du récit est de résister à ce réalisme du récit qui, en un sens, nuit à son pouvoir révélant. Ricœur en est conscient, qui redit que le récit ne pouvait que représenter comme se succédant ce qui, ontologiquement, est simultanément :

Le mythe met en succession ce qui est contemporain et ne peut pas ne pas l'être ; il fait terminer un état « antérieur » d'innocence dans un instant qui commence l'état « postérieur » de malédiction. Mais c'est ainsi qu'il atteint sa profondeur : en racontant la chute comme un événement, surgi on ne sait d'où, il fournit à l'anthropologie un concept-clé : la *contingence* de ce mal radical que le pénitent est toujours sur le point de nommer sa nature mauvaise ; par-là même le mythe dénonce le caractère purement « historique » de ce mal radical ; il l'empêche de s'ériger en mal originaire : le péché a beau être plus « ancien » que les péchés, l'innocence est plus ancienne que lui. [...] Par le mythe, l'anthropologie est invitée [...] à maintenir en surimpression la bonté de l'homme créé et la méchanceté de l'homme historique¹⁴.

⁹ Ricœur, 1960, p. 154.

¹⁰ Ricœur, 1960, p. 156.

¹¹ Ricœur, 1960, p. 155.

¹² Ricœur, 1960, p. 160-161 (nous soulignons).

¹³ Ricœur, 1960, p. 219 (Paul Ricœur souligne).

¹⁴ Ricœur, 1960, p. 235-236 (Paul Ricœur souligne).

Ricœur met ici en tension dialectique la bonté originare et la méchanceté radicale : le récit montre que la méchanceté survient – l'expérience humaine tout entière l'atteste –, mais qu'elle survient *sur fond* d'une bonté qui n'a jamais été ontologiquement reniée. Cette leçon du mythe de la Genèse, que Ricœur ne se lasse pas de répéter dans l'ouvrage, nous invite à prolonger la réflexion sur la question de la nature du discours mythique et religieux.

LE MYTHE TAUTEGORIQUE, OU L'ENIGME DU SENS DONNE

Ricœur a posé dès le départ que l'*allégorèse*, en tant que pratique herméneutique, manque l'intention symbolique du mythe, puisqu'elle n'y voit qu'une expression contingente destinée à être traduite, et délaissée une fois cela fait. Or le symbole ne livre son [88] sens qu'indirectement, « dans la transparence opaque de l'énigme et non par traduction¹⁵ ». C'est cette opacité du mythe qui a suscité l'interprétation allégorisante lorsque les Anciens ont demandé si le récit était, en plus d'un symbole, *aussi* véridique : en ce sens, ce sont bien les Modernes qui ont redécouvert les symboles premiers. Pour asseoir son refus de l'allégorèse, Ricœur s'appuie sur Schelling : « [...] le mythe a une façon de *révéler*, irréductible à toute traduction d'un langage chiffré en un langage clair ; comme Schelling l'a montré dans sa *Philosophie de la Mythologie*, le mythe est autonome et immédiat : il signifie ce qu'il dit¹⁶. » Le génie propre du mythe n'a donc pas à être cherché ailleurs qu'en lui-même. Dans la conclusion de l'ouvrage, Ricœur empruntera à Schelling la définition conceptuelle du mythe tenu pour « *tauté-gorique*¹⁷ » (par opposition à *allé-gorique*). Il vaut la peine de lire pour lui-même le texte de Schelling auquel Ricœur fait allusion :

La mythologie n'est pas *allégorique*, elle est *tautégorique*. Pour elle, les dieux sont des êtres qui ont une existence réelle, ils ne *sont* pas quelque chose d'autre, ils ne signifient pas quelque chose d'autre, ils signifient *seulement* ce qu'ils sont. Naguère, le sens propre et le sens doctrinal étaient opposés l'un à l'autre. Mais, selon notre explication, ces deux sens (propre et doctrinal) ne doivent pas être séparés, et, au lieu de sacrifier le sens propre à une quelconque signification doctrinale, ou de sauver le sens propre aux dépens du sens doctrinal, nous sommes au contraire plutôt contraints, si nous suivons notre explication, d'affirmer l'entière unité et indivisibilité du sens¹⁸.

On remarquera que Schelling affronte très directement la question de l'existence des dieux mythiques : ce que l'allégorie ne comprend plus, c'est tout simplement que le discours mythique nomme des entités divines et les tient pour *réellement existantes*. Le sens doctrinal des mythes n'est donc aucunement indépendant de leur lettre même, qui atteste l'existence d'objets de croyance : la compréhension littérale et la doctrine qui lui est attachée sont une seule et même chose. Il est remarquable que Ricœur ne relie pas de façon aussi directe la nature tautégorique des mythes à [89] l'existence des entités surnaturelles. Certes, il a d'emblée affirmé la nature religieuse des mythes et symboles dont il livre une interprétation philosophique : sans la reconnaissance de cette intention confessante, nulle interprétation équitable n'est possible¹⁹. Mais dans le même temps, Ricœur a placé entre parenthèses le fait que ces mythes et ces symboles renvoient, dans leur signification même, à des réalités *surnaturelles*. Bultmann,

¹⁵ Ricœur, 1960, p. 23.

¹⁶ Ricœur, 1960, p. 155 (Paul Ricœur souligne).

¹⁷ Ricœur, 1960, p. 325 (Paul Ricœur souligne).

¹⁸ Schelling, 1998 [1856], p. 195-196 (Friedrich Schelling souligne).

¹⁹ Cf. Ricœur, 1960, p. 11.

quant à lui, ne l'ignorait pas : « Le mythe veut parler d'une réalité qui est au-delà de la réalité objectivable, observable et maîtrisable, d'une réalité qui a pour l'homme une importance décisive, qui signifie pour lui le salut ou la perte, la grâce ou la colère, qui exige respect et obéissance²⁰. » Or, si aucune interprétation allégorisante n'est possible, et si le philosophe n'approche l'intention religieuse des discours qu'en « imagination et en sympathie²¹ », sans donc les faire siennes, comment faire droit à leur nature tautégorique ? Ricœur n'affronte pas la question au cours des analyses présentées dans *La Symbolique du mal*, la réservant pour la conclusion.

Toutefois, il avait bien conscience de ce problème, comme l'indique cet extrait d'un article de 1959 :

Si le symbole ne donne son sens d'aucune autre façon que dans l'élan et la transparence même de sa visée, si le symbole ne peut être traduit, bref si le symbole résiste à toute exégèse allégorisante, alors il ne donne plus du tout à penser ; il est plutôt la stupeur de la pensée. C'est en effet à cet arrêt de la pensée que l'interprétation schellingienne des mythes paraît conduire²².

Ricœur suspectait l'approche schellingienne d'être une impasse, précisément sur la question de ce que *donne* littéralement le mythe. Il ne s'intéresse aucunement à la façon dont Schelling construit sa philosophie des mythes, en suivant (selon Courtine) « le mouvement d'auto-explication de la mythologie, jusqu'à son terme, la doctrine des mystères²³ ». Il n'a pas davantage l'ambition d'en arriver, *via* la philosophie de la mythologie, à « l'élaboration d'une religion philosophique, par où il faut entendre [...] une religion "libre" susceptible de relancer le coup d'envoi de la Réforme après qu'elle [90] eut dégénéré en se scolasticisant ; ce qui revient aussi à dépasser la métaphysique²⁴ ». Sa question est plus simple en apparence : comment interpréter *philosophiquement* des discours symbolico-mythiques lorsqu'on a pleinement conscience – comme peu de philosophes – de leur nature spécifiquement religieuse ?

THEOLOGIE ET PHILOSOPHIE

Le discours *théologique* n'éprouve aucunement cet embarras : il est fondé sur la reconnaissance d'une révélation à travers les Écritures. Tout au long de son ouvrage, Ricœur a bien évidemment touché à la dimension proprement *théologique* du mythe biblique de la chute, montrant en particulier que c'est vers un accomplissement de la Création de l'homme à l'image de Dieu (*imago Dei*) que fait signe le récit de la chute. La liberté servie²⁵ que thématise le philosophe est, dans la logique du discours religieux, une invitation au *salut* : « Que la liberté soit à délivrer, que cette délivrance soit délivrance du propre esclavage, cela ne peut être dit en style direct : c'est pourtant la thématique centrale du "salut".²⁶ » Du point de vue théologique, inutile de penser en surimpression la bonté originaire et le mal radical. Il suffit d'espérer la recréation eschatologique, laquelle a déjà été opérée en Christ, Nouvel Adam dont la Résurrection inaugure la nouvelle Création – ce que Ricœur n'ignore pas, comme en témoignent les pages consacrées à la « justification »²⁷. Il thématise d'ailleurs

²⁰ Bultmann, 1969, p. 390.

²¹ Ricœur, 1960, p. 11.

²² Ricœur, 2013, p. 186.

²³ Courtine, 1998, p. 16.

²⁴ Courtine, 1998, p. 20.

²⁵ Cf. Frey, 2017.

²⁶ Ricœur, 1960, p. 146.

²⁷ Ricœur, 1960, p. 243-260.

explicitement la différence entre les interprétations théologique et philosophique du mythe biblique de la chute dans le dernier chapitre. Il rappelle que le « croyant chrétien²⁸ » ne confesse pas le péché, mais la rémission du péché, laquelle est comprise rétroactivement – à partir du salut en Christ – comme réalité anthropologique. C'est précisément la corrélation entre le symbole biblique de la chute et le salut en Christ qui caractérise le discours théologique, par opposition au [91] discours philosophique :

Le philosophe vérifie le révélé par le révélant ; le théologien atteste la convenance du mythe adamique à la christologie ; comme Saint Paul il ordonne le “en Adam” par rapport au “en Christ” et établit l'appartenance du symbole de la chute à la totalité du Kérygme ; cette appartenance en constitue l'autorité dans une théologie ecclésiastique. *Le philosophe qui ne prétend pas annexer la christologie à son entreprise ne peut recourir qu'à la vérification du caractère révélant du mythe* ; son entreprise a en commun avec la voie du théologien la même *créance* accordée à la prééminence du mythe adamique ; c'est la manière de rendre raison qui de l'un à l'autre diffère²⁹.

Le lecteur comprend alors rétroactivement qu'aux yeux de l'auteur, la bifurcation entre théologie et philosophie n'avait pas encore été opérée, la prééminence du mythe adamique étant le présupposé commun au théologien et au philosophe. Mais une ambiguïté singulière transparait, puisque l'expressif jeu de mots appelant à vérifier « le révélé par le révélant », le philosophe venait tout juste de l'associer, non comme ici à la tâche spécifique du philosophe, mais à la situation du croyant chrétien, pour qui la « doctrine du péché [...] même abstraitement considérée, n'est pas une révélation incompréhensible » :

[...] outre sa relation de convenance à la christologie, elle est *révélée en tant que révélante*. [...] loin que le croyant chrétien doive se laisser enfermer dans l'alternative : ou le mythe ou la révélation, il doit résolument chercher le sens révélé du récit de chute à partir de son interprétation comme mythe [...] le récit biblique de la chute [...] appelle la *vérification de son origine révélée par son pouvoir révélant* ; le Saint Esprit n'est pas un commandement arbitraire et absurde, c'est un discernement ; comme il s'adresse à mon intelligence, il m'invite à pratiquer à mon tour la *crisis*, le discernement des mythes³⁰.

La vérification du révélé par le révélant est donc commune au croyant chrétien et au philosophe, lesquels tendent ici à se confondre dans le discours de Ricœur. De même le discernement inspiré par le Saint Esprit paraît identique à celui tenté par le philosophe, puisqu'il consiste en la « reconnaissance du mythe le plus signifiant, le plus dévoilant³¹ ». Mais en quoi le croyant chrétien serait-il tenu d'opérer ce travail de discernement, lui qui reconnaît d'emblée la suprématie de la parole biblique ? On le voit : Ricœur n'a pas eu conscience de l'ambiguïté de son point de départ, situé en *dehors* [92] de la christologie (ce qu'Ellul lui a reproché³²), mais appuyé comme chez le théologien sur l'affirmation de la suprématie des symboles bibliques.

CE QUE LE SYMBOLE DONNE A PENSER

La conclusion est pour Ricœur l'occasion de s'interroger avec une certaine fébrilité sur ce que « le symbole donne à penser³³ » au philosophe. Il s'agit tout

²⁸ Ricœur, 1960, p. 286.

²⁹ Ricœur, 1960, p. 288 (nous soulignons).

³⁰ Ricœur, 1960, p. 286-287 (nous soulignons).

³¹ Ricœur, 1960, p. 287.

³² René Heyer en a rendu compte dans Heyer, 2015, p. 147sq.

³³ Ricœur, 1960, p. 324.

d'abord de reconnaître que la pensée ne commence pas de façon absolue : elle recommence. Il n'y a jamais de philosophie sans présupposition. Celle de Ricœur était de se tenir au milieu du langage : « une méditation sur les symboles part du langage qui a déjà eu lieu, et où tout a déjà été dit en quelque façon ; elle veut être la pensée avec ses présuppositions. Pour elle, la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir ; de se ressouvenir, en vue de commencer.³⁴ » Se ressouvenir, non d'antiques traditions qui auraient une vertu de fondement non fondé, mais des « signes du sacré³⁵ » tombés dans un oubli préjudiciable à « l'homme lui-même en tant qu'il appartient au sacré³⁶ ». Une crise du langage s'est en effet produite, dans la mesure où l'homme, fasciné par la puissance de la logique symbolico-mathématique largement dominante, a oublié cette autre fonction du langage qu'est la *fonction symbolique*. Il convient donc de réenchâter le monde par une « récréation du langage³⁷ ». Mais « comment dégager du symbole un “autre” s'il est, selon le mot de Schelling, *tauté-gorique*³⁸ ? » L'interprétation énoncée plus haut se confirme : Ricœur était bien à la recherche de l'autre du mythe ; car si l'interprétation du mythe est identique à son contenu relatif au divin, nous ne sommes plus situés au-delà de la modernité, mais [93] en-deçà. Les symboles anciens donnent aujourd'hui *autre chose* que ce qu'ils donnaient ; ils situent d'emblée l'homme au plus près de « l'élément de la parole³⁹ ». Leur fonction est en somme de réinventer le langage. On peut donc dire que Ricœur – contre Schelling – *revient à une lecture poétique* des symboles et des mythes qui les portent. Ils sont des fictions de langage, pleins d'énigmes à interpréter : « Là où un homme rêve et délire, un autre homme se lève qui interprète⁴⁰. »

L'herméneutique philosophique que cherche à caractériser ici le philosophe se doit en outre d'être fidèle au vœu *critique*, dont Ricœur a rappelé qu'il est l'héritage indépassable de la modernité :

De toute manière quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu : l'immédiateté de la croyance. Mais si nous ne pouvons plus vivre, selon la croyance originnaire, les grandes symboliques du sacré, nous pouvons, nous modernes, dans et par la critique, tendre vers une seconde naïveté. Bref c'est en *interprétant* que nous pouvons à nouveau *entendre* ; ainsi est-ce dans l'herméneutique que se noue la donation de sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrement. [...] « Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre. »⁴¹

Le motif « croire pour comprendre » provient bien sûr d'Anselme de Cantorbéry⁴², comme le confirme Ricœur lorsqu'il indique que sa « philosophie amorcée par le symbole [...] procède selon un schéma essentiellement anselmien⁴³ ». Mais Ricœur insère dans le motif du théologien médiéval une exigence critique toute moderne, héritée de la démythologisation bultmannienne. L'enjeu de l'herméneutique est de montrer comment, dans un régime de pensée critique, l'interpellation du lecteur par le texte a lieu à travers l'objectivité des procédures d'établissement du sens⁴⁴. [94]

³⁴ Ricœur, 1960, p. 324.

³⁵ Ricœur, 1960, p. 324.

³⁶ Ricœur, 1960, p. 324.

³⁷ Ricœur, 1960, p. 325.

³⁸ Ricœur, 1960, p. 325.

³⁹ Ricœur, 1960, p. 325.

⁴⁰ Ricœur, 1960, p. 325 (allusion probable à 1 Co 14,27-28).

⁴¹ Ricœur, 1960, p. 326 (Paul Ricœur souligne).

⁴² Ricœur, 1960, p. 331. Cf. Anselme, 1947, p. 179.

⁴³ Ricœur, 1960, p. 332.

⁴⁴ Cf. Frey, 2018.

ÉLABORER LA CROYANCE EN PARI⁴⁵ : SPECIFICITE DU PARI RICŒURIEN

Le sujet moderne est désormais conscient de la médiation irréfragable de l'interprétation, pour que jaillisse à nouveau l'interpellation constitutive des symboles et mythes religieux : « C'est la modalité "moderne" de la croyance dans les symboles ; expression de la détresse de la modernité et remède à cette détresse.⁴⁶ » Dans la formulation de la circularité de la croyance et de la compréhension – croire pour comprendre, comprendre pour croire –, la croyance apparaît donc deux fois : d'abord elle est la présupposition d'un don de sens ; puis ce qui offre un gain de sens. Reprenons l'une après l'autre ces deux dimensions connexes, qui nous permettront de mieux cerner la spécificité – sans doute aussi l'*ambiguïté* – du pari effectué par Ricœur pour penser à partir des symboles religieux.

Croire pour comprendre, c'est en premier lieu faire fond sur une antécédence du sens, présupposer que les symboles et les mythes religieux peuvent être signifiants pour aujourd'hui. Ricœur emploie à l'occasion les termes de « crédit » et de « créance »⁴⁷, qu'il aurait été plus judicieux d'employer pour désigner le fait que, toute *foi* mise à part, les mythes nous précèdent depuis la nuit des temps. Ricœur n'appelle pas à commencer par croire en adhérant à un contenu de foi, pour ensuite comprendre, ce qui serait le sens littéral de la formule empruntée au *Proslogion* d'Anselme. Il reprend le thème anselmien sans en reprendre l'intention théologique. Son dessein est si peu de croire pour comprendre l'Être divin auquel s'adresse le discours anselmien que dans toute la conclusion, Dieu demeure hors champ, comme on le dit dans l'analyse filmique. Il est certes visé par les mythes, mais l'approche philosophique de ces derniers opère une focalisation sur la fonction symbolique du langage mythique elle-même. Ricœur n'a donc pas perçu l'ambiguïté que pouvait revêtir aux yeux d'un lecteur de 1960 la reprise de la formule anselmienne *croire pour comprendre* : pour un lecteur chrétien comme pour un athée, la reprise de la formule pouvait résonner comme l'aveu d'une intention théologique. La formule théologique traditionnelle qu'emploie ici Ricœur tend donc à [95] masquer à son lecteur – et peut-être à lui-même – la nouveauté foncière du propos.

Nous touchons, ce disant, au second sens du terme « croyance », qui désigne la croyance non plus présupposée, mais *visée*. Cette fois encore, il ne s'agit aucunement d'accéder à une vérité théologique. Ce qu'il s'agit de comprendre, et que désigne la croyance conçue comme « second immédiat » ou « seconde naïveté », n'est pas l'Être divin, mais l'Être tout court :

[...] grâce à ce cercle de l'herméneutique, je puis encore aujourd'hui communiquer au sacré en explicitant la précompréhension qui anime l'interprétation. Ainsi l'herméneutique, acquisition de la "modernité", est un des modes par lesquels cette "modernité" se surmonte en tant qu'oubli du sacré. *Je crois que l'être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l'herméneutique*⁴⁸.

L'évocation de l'Être est ici trop proche de celle du sacré pour ne pas se présenter comme son équivalent direct. Le sacré désigne là le fait que le *Cogito* se trouve d'emblée situé, *relié* à ce qui le fonde dans l'Être. Toutefois, Ricœur ne court pas

⁴⁵ L'expression est tirée de Ricœur, 1960, p. 332.

⁴⁶ Ricœur, 1960, p. 327.

⁴⁷ Ricœur, 1960, p. 285.

⁴⁸ Ricœur, 1960, p. 327 (nous soulignons).

directement à l'être, comme si tous les mythes-symboles évoqués dans l'ouvrage révélaient à *égalité* le mystère de l'être auquel appartient le sujet humain. Le philosophe reproche d'ailleurs à la « phénoménologie purement comparatiste⁴⁹ » d'Eliade le fait que « la question de la vérité y est sans cesse éludée ; s'il arrive au phénoménologue d'appeler vérité la cohérence propre, la systématicité du monde des symboles, il s'agit d'une vérité sans croyance, d'une vérité à distance, réduite, d'où a été expulsée la question : est-ce que je crois cela, moi ?⁵⁰ » Voilà un surprenant retour de la croyance – prise cette fois au sens ordinaire de l'adhésion du sujet qui dit « je crois » (*credo*) et s'interroge sur la vérité du contenu porté par le mythe religieux –, qui ne s'explique qu'en rappelant que Ricœur a reconnu dès le départ qu'il lisait les symboles en fonction d'une certaine précompréhension, celle d'une « prééminence de la confession juive des péchés⁵¹ ». Il y a bien en effet une lutte dans le monde des symboles, où chacun est « iconoclaste par rapport à [96] un autre⁵² ». En somme, il y aurait un conflit des symboles avant même le conflit des herméneutiques, de sorte que le philosophe ne peut prétendre rester à distance dans une confortable position de surplomb. Pour Ricœur, une approche philosophique du religieux exige d'être située, de donner à *tel* symbole un rang prééminent, au vu de son efficacité propre, de son pouvoir de révélation.

On voit que la position du philosophe est ambivalente. D'un côté, le philosophe n'affirme plus la vérité de la révélation biblique proclamant le don gracieux du salut : contrairement à la philosophie de Gabriel Marcel dont il a reconnu qu'elle « croît sur un terrain préparé par la Révélation⁵³ », la philosophie de Ricœur délaisse la reconnaissance *directe* de quelque révélation que ce soit, pour ne plus considérer que l'efficacité des symboles bibliques, leur caractère révélant. Mais d'un autre côté, son herméneutique philosophique se situe toujours dans la logique de la libération de la liberté. Elle crédite les symboles bibliques d'un pouvoir particulier de détection, de révélation. Cette conviction est-elle une atténuation de la croyance première en leur caractère révélé ? On peut en tout cas estimer que la recherche de « vérification existentielle⁵⁴ » revient paradoxalement à mettre entre parenthèses l'affirmation de la vérité des mythes et symboles bibliques pour mieux rechercher les preuves de leur efficacité symbolique pour l'interprétation existentielle du sujet moderne.

[97] BIBLIOGRAPHIE

ANSELME, *Œuvres philosophiques de Saint Anselme*, trad. Pierre Rousseau, Paris, Aubier, coll. « Bibliothèque philosophique », 1947.

BULTMANN, Rudolf, « À propos du problème de la démythologisation [1963] », *Foi et compréhension* II. *Eschatologie et démythologisation*, trad. sous la dir. de André Malet, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

COURTINE, Jean-François, « Avant-propos » à Friedrich Wilhelm Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*. I. *Introduction historico-critique*, II. *Philosophie rationnelle pure*, trad. sous la dir. de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1998, p. 7-21.

FREY, Daniel, « Paul Ricœur, philosophe et protestant », *Esprit* 439, 2017, p. 62-72.

⁴⁹ Ricœur, 1960, p. 328.

⁵⁰ Ricœur, 1960, p. 329.

⁵¹ Ricœur, 1960, p. 329.

⁵² Ricœur, 1960, p. 329.

⁵³ Ricœur, 1947, p. 272.

⁵⁴ Ricœur, 1960, p. 155.

« Fonction symbolique et vérité dans *La Symbolique du mal* de Paul Ricœur », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 99/1 [Qu'est ce que la vérité ? Hommage à André Birmelé], 2019, p. 83-97.

FREY, Daniel, « Expliquer pour comprendre. Retour sur une devise de l'herméneutique ricœurienne », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 98/1, 2018, p. 35-58.

HEYER, René, « Pêché et morale », *La jeunesse d'une pensée. Paul Ricœur à l'Université de Strasbourg (1948-1956)*, éd. Daniel Frey, Strasbourg, P.U.S., 2015, p. 145-158.

RICŒUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps Présent, coll. « Artistes et écrivains du temps présent », 1947.

RICŒUR, Paul, « Culpabilité tragique et culpabilité biblique », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 33/4, 1953, p. 285-307.

RICŒUR, Paul, *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité. 2. La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie de l'esprit », 1960.

RICŒUR, Paul, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. Textes rassemblés et annotés par Daniel Frey et Nicola Stricker, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2010.

RICŒUR, Paul, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3.* Textes rassemblés, établis, annotés et présentés par Johann Michel et Jérôme Porée, Paris, Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2013.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm, *Introduction à la philosophie de la mythologie*. I. *Introduction historico-critique*, II. *Philosophie rationnelle pure*, trad. sous la dir. de Jean-François Courtine et Jean-François Marquet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1998 [1856].

VEYNE, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, coll. « Des travaux », 1983.

WOLFF, Francis, *Socrate*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 1995 [1985].