

LA PHILOSOPHIE ET LA SPECIFICITE DU LANGAGE RELIGIEUX

Le titre de cette note dit en quelques mots les quelques *présuppositions* que je vais m'employer à tirer au clair.

Selon la première présupposition, il est possible, dans le cadre d'une investigation philosophique, d'identifier une foi religieuse sur la base de son langage, ou, plus exactement, comme une *modalité particulière de discours*. On ne veut pas dire par là que le langage ou le discours constituent la seule dimension du phénomène religieux. La première présupposition ne dit, en effet, rien concernant le concept, fort discuté, d'expérience religieuse, que l'on entende cette expérience en un sens cognitif, pratique ou émotionnel. On affirme une seule chose : quelles que soient les caractéristiques d'une éventuelle « expérience religieuse », c'est dans un langage qu'elle s'articule. La manière la plus appropriée d'interpréter ce langage selon sa nature interne consiste dans une analyse de ses modes d'expression.

La seconde présupposition est que le discours religieux n'est pas dénué de sens. Autrement dit, il vaut la peine de l'examiner, parce que, en lui, quelque chose est dit qui n'est pas dit dans les autres modalités de discours : discours ordinaire, discours scientifique, discours poétique. En termes positifs : *le langage religieux est sensé*, a un *sens*, au moins pour la communauté de foi, lorsque celle-ci en use pour se comprendre elle-même ou pour se faire comprendre par une audience étrangère.

Selon la troisième présupposition, la philosophie est impliquée dans cette recherche, parce qu'elle est confrontée à un discours qui ne prétend pas seulement être sensé, mais encore vrai. Cette prétention doit être correctement comprise. Elle implique que nous ne comprenons pas la *valeur de vérité* de cette forme de discours aussi longtemps que nous ne mettons pas aussi en question les critères de vérité mis en jeu dans les autres formes de discours, principalement dans le discours scientifique, que celui-ci invoque un critère de vérification ou un critère de falsification. Selon cette troisième présupposition, par conséquent, la philosophie est confrontée à un discours qui a la prétention, non seulement d'être signifiant, mais de pouvoir être rempli de telle façon que, par là, soient dévoilées de nouvelles dimensions de la réalité et de la vérité. C'est de cette façon qu'une nouvelle détermination de la vérité est requise.

Telles sont les présuppositions contenues dans le titre de mon exposé : *la philosophie et la spécificité du langage religieux*. Mon propos est d'élucider l'une après l'autre ces présuppositions. Je le ferai du point de vue particulier de la théorie de l'interprétation ou, pour employer une expression plus technique, de *l'herméneutique* philosophique.

J'introduirai cette méthode par le moyen d'une comparaison avec *l'analyse linguistique* de langue anglaise, en suivant l'ordre des trois présuppositions énoncées ci-dessus.

Herméneutique et analyse linguistique peuvent s'accorder sans peine sur la première présupposition, selon laquelle la foi religieuse ou l'expérience religieuse peuvent être reconnues sur la base du langage qui les exprime. Toutefois, on verra plus loin que l'herméneutique développe cette présupposition d'une manière qui la distingue déjà de l'analyse linguistique. Du moins un dialogue fécond peut-il s'engager sur la base d'un large accord initial.

La seconde présupposition, elle aussi, me semble-t-il, est dans une large mesure commune à l'herméneutique et à l'analyse linguistique, dans la mesure où celle-ci, à la suite du second Wittgenstein et de Austin, renonce à mesurer toutes les formes de langage au seul étalon d'une langue artificielle et des règles du symbolisme logique, mais s'emploie à analyser les divers « jeux de langage » selon leurs règles respectives. Nous verrons comment, ici aussi, l'herméneutique comprend ce principe de méthode, à savoir l'exigence que le contenu de signification d'un discours soit chaque fois mesuré aux critères de signifiante qui lui sont propres.

La différence principale entre analyse linguistique et herméneutique concerne sans aucun doute la troisième présupposition. L'analyse linguistique est dominée à un tel point par l'histoire du principe de vérification et de falsification qu'il lui est quasiment impossible de former un autre concept de vérité que celui qui a été traditionnellement formulé en terme d'adéquation. L'idée que chaque mode de remplissage développe ses critères propres de vérité et que « vérité » ne signifie pas seulement adéquation mais encore manifestation, paraît étrangère à la thèse fondamentale de l'analyse linguistique et caractérise une herméneutique plus ou moins influencée par la pensée de Heidegger. Toutefois, on peut trouver dans les écrits de Ian Ramsey et de Frederick Ferré quelques indices d'une nécessaire réorientation du concept fondamental de vérité. Quelles que soient les différences entre les deux attitudes philosophiques, je crois néanmoins que même la troisième présupposition peut devenir un problème commun, même si elle demeure formulée de part et d'autre dans des termes radicalement différents.

Mon but n'est pas de réfuter la méthodologie de l'analyse linguistique, mais de reconnaître, par une méthode de différence, la spécificité de l'herméneutique philosophique.

I.

LE DISCOURS RELIGIEUX ORIGINAIRE

Comme il vient d'être dit, la première présupposition est commune à l'analyse linguistique et à l'herméneutique. L'une et l'autre abordent la foi religieuse du point de vue de leur expression dans le langage. Toutefois la différence entre les deux attitudes se montre déjà à ce niveau. L'analyse linguistique s'adresse immédiatement à des *énoncés*, tels que : « Dieu existe » ou : « Dieu est immuable, tout puissant, etc. », c'est-à-dire à des propositions qui relèvent d'une modalité spécifique de discours, le discours de second degré de la théologie. Ce discours de second degré ne se conçoit pas sans l'incorporation de concepts empruntés à une philosophie spéculative. Une herméneutique philosophique, au contraire, s'efforce de s'adresser, aussi fidèlement que possible, aux modalités les plus originaires de langage d'une communauté de foi, par conséquent aux expressions par lesquelles les membres de la communauté interprètent, à titre originaire, leur expérience pour eux-mêmes et pour les autres.

Ces témoignages de foi ne comportent pas à titre primaire des énoncés théologiques, au sens d'une théologie métaphysique-spéculative, mais des expressions qui relèvent de formes de discours aussi diverses que narrations, prophéties, textes législatifs, proverbes, hymnes, prières, formules liturgiques, dits sapientiaux, etc. Ces formes de discours, prises ensemble, constituent les expressions originaires de la foi religieuse. La première tâche d'une herméneutique doit donc être d'identifier et de décrire ces formes de discours par lesquelles, d'abord, la foi d'une communauté est portée au langage.

Dans ce but, l'herméneutique philosophique mettra en œuvre une méthodologie particulière, visant à clarifier le concept de « *forme de discours* ». Elle devra d'abord décrire le *discours* en tant que tel, selon ses caractères généraux, afin de pouvoir traiter ultérieurement narration, prophétie,

proverbe, hymne, etc., comme des *formes* de discours, par conséquent comme des modifications spécifiques du discours en général. Parmi ces traits généraux du discours, on retiendra plus particulièrement le rapport entre l'acte de discours et son contenu, pour autant que ce rapport contient la dialectique la plus simple d'extériorisation et d'objectivation du discours. De cette dialectique procède l'autonomie des différentes formes de discours connues sous le nom de « genres littéraires ». En bref : quoi que ce soit qui soit dit, cela se tient déjà dans une certaine distance à l'égard de l'acte de discours ou de l'événement de parole. Une distance comparable se creuse entre le discours et le locuteur, entre la structure interne et la référence extralinguistique, entre le discours et sa situation originelle, finalement entre le locuteur et l'audience primitive. C'est ici que commence le problème de l'interprétation. Celui-ci ne se borne pas aux textes écrits, mais commence avec la subtile dialectique déjà présente dans la langue orale, en vertu de laquelle celle-ci s'extériorise, s'articule et se fixe dans des formes différentes de discours.

Plus importante encore que cette première constatation est la considération des *formes* elles-mêmes, c'est-à-dire des formes qui, en critique littéraire, sont appelées « genres ». Je préfère toutefois parler de formes de discours pour souligner le rôle joué par ces modalités linguistiques dans la production des discours. Sous le titre de « genres » la critique littéraire comprend, en effet, des catégories qui aident le critique à s'orienter dans l'indéfinie variété des textes ; or les formes de discours sont bien plus que des instruments de classification ; ce sont des instruments de production. Par là j'entends que les formes de discours sont des matrices par le moyen desquelles le discours est produit comme une *œuvre*. Or cet aspect du discours a été peu remarqué par les philosophes, parce qu'il met en jeu des catégories qui ne relèvent pas d'abord du domaine du langage, mais de celui de la praxis, de la production et de la création. Or c'est précisément le cas : le discours est une œuvre, organisé selon des totalités de second ordre, par comparaison avec la phrase en tant qu'unité minimale du discours et donc en tant qu'unité de premier ordre. Dans la *rhétorique*, Aristote appelle cette catégorie fondamentale « disposition » — *taxis* ; il la place entre la « découverte » (des arguments) — *heuresis* — et la « diction » — *lexis*. En vertu de cette *taxis*, le texte parlé ou écrit offre une texture dont la structure interne doit être interprétée. Interpréter un texte signifie toujours plus qu'additionner les significations des phrases isolées. Le texte en tant que totalité doit être appréhendé du point de vue de la hiérarchie des *topoi* qui le composent.

C'est à ce concept du texte comme totalité que doit être rapportée la fonction des genres littéraires — ou, comme nous dirons désormais, la fonction des diverses formes de discours : narration, parabole, etc. De même que les codes grammaticaux exercent une fonction générative et produisent le discours comme phrase, de même les codes littéraires ont, à leur niveau, une fonction générative. Ils engendrent le discours comme narration ou comme tel et tel discours. En ce sens, il est besoin d'une *poétique générative* qui correspondrait, au niveau de la *taxis* aristotélicienne, à la « grammaire générative » de Chomsky.

La préoccupation fondamentale de cette herméneutique devrait être l'analyse des modalités nouvelles et spécifiques de distanciation qui accompagnent la production du discours comme œuvre. Une œuvre de discours, tout autant qu'une œuvre d'art, constitue un objet indépendant qui se tient à distance, de l'intention du créateur, de son *Sitz im Leben*, ainsi que de son audience primitive. C'est précisément pour cette raison que l'œuvre d'art et l'œuvre de discours sont ouvertes à un nombre indéterminé d'interprétations. Un espace de jeu est ouvert aux interprétations, parce que la restitution de l'événement originel de discours prend la forme d'une reconstruction qui procède précisément de la structure interne de telle ou telle forme de discours spécifique. Autrement dit, si l'herméneutique demeure la tentative de surmonter la distance, il lui faut considérer cette distance à la fois comme objet de recherche, comme obstacle et comme instrument, afin de réactualiser l'événement originaire de discours dans un nouvel événement. Par là, le nouvel événement de discours ne pourrait être fidèle que s'il est en même temps créateur.

C'est de cette manière que peut être caractérisée notre première présupposition, selon laquelle la foi religieuse d'une communauté se laisse appréhender dans ses expressions linguistiques. En termes herméneutiques : la première tâche de l'interprétation, dans le domaine biblique, est d'identifier les différentes formes de discours qui, prises ensemble, délimitent l'espace d'interprétation à l'intérieur duquel le langage religieux peut être compris. Cette tâche précède l'investigation des énoncés théologiques qui ont perdu leur enracinement premier dans les formes d'expression de la foi, dans la mesure où ils reformulent le contenu de ces premières expressions dans un langage conceptuel dérivé de la philosophie spéculative.

II

STRUCTURE ET KERYGME

Prenant appui sur le développement herméneutique de notre première présupposition — selon laquelle l'expérience religieuse s'exprime au plan du langage dans des formes spécifiques de discours — nous sommes en état d'explicitier la seconde thèse dans le prolongement de la première.

Il ne suffit pas de dire, en termes généraux; que le langage religieux est porteur de sens. Il faut encore établir que ses significations sont chaque fois réglées par le mode d'articulation propre aux formes particulières de discours. Mon exposé atteint ici son point décisif que j'aimerais circonscrire de la manière qui suit.

La « confession de foi » qui s'exprime dans les documents bibliques ne peut ni ne doit être dissociée des formes *particulières* de discours qui distinguent le Pentateuque, les Psaumes, les Prophéties, etc. Non seulement chaque forme de discours renvoie à un style particulier de confession de foi, mais la juxtaposition des formes de discours produit une tension, un contraste à l'intérieur même de la confession de foi. Ainsi l'opposition entre récit et prophétie, si caractéristique de l'Ancien Testament, est en tant que telle théologiquement signifiante. Mais elle n'est peut-être que l'une des *paires* structurelles dont la contrariété interne contribue à la composition du sens global. A cet égard, l'exposé ultérieur fera apparaître d'autres paires contrastantes au plan des genres littéraires. Mais peut-être faut-il aller plus loin encore et considérer la forme *totale* qui résulte de la composition des genres littéraires entre eux comme un trait structurel fondamental par lequel est délimité l'espace de jeu à l'intérieur duquel se déploie la compétition entre les diverses formes de discours.

Trois problèmes seraient alors à considérer sous le titre unique du discours biblique : d'abord la parenté *terme à terme* entre *une* forme de discours et *une* modalité particulière de la confession de foi ; deuxièmement la relation entre une *paire* structurelle (par exemple la narration et la prophétie) et la *tension* correspondante dans le message théologique ; enfin la relation entre la *configuration* de l'œuvre de discours, considérée comme un tout, et ce qu'on pourrait appeler, corrélativement, *l'espace* d'interprétation délimité par l'ensemble des formes de discours.

Je tiens à dire que je suis particulièrement redevable à Gerhard Von Rad pour l'intelligence de cette relation entre formes de discours et contenus théologiques. Sa méthode de corrélation trouve une confirmation particulière dans l'application qui en a été faite au Nouveau Testament par Amos Wilder et par William A. Beardslee.

L'exemple de la *narration* est particulièrement approprié, dans la mesure où il relève du domaine où l'analyse structurale a obtenu ses résultats les plus convaincants. Cet exemple — systématiquement développé — nous interdit de construire des théologies de l'Ancien ou du Nouveau Testament pour lesquelles la catégorie du récit ou de la narration se réduirait à un artifice rhétorique, étranger au

contenu transmis. Il apparaît plutôt que quelque chose de spécifique et d'unique est dit précisément dans la forme d'un récit — d'un récit qui a pour objet une libération passée. Le concept de « théologie des traditions » — adopté par Gerhard von Rad pour le premier volume de sa *Théologie de l'Ancien Testament*, témoigne de la manière la plus appropriée de cette parenté indissociable entre la confession de foi et la forme du récit. Rien n'est énoncé sur Dieu, sur l'homme ou sur leurs relations, qui ne soit pas véhiculé par des *sagas* d'abord isolées, puis rassemblées dans des séquences signifiantes, au point de constituer un récit continu, centré sur un ou plusieurs événements-noyaux. Ces événements-noyaux comportent aussi bien une référence historique au passé qu'une dimension kérygmatique. Ainsi Gerhard von Rad organise un des grands récits autour du noyau narratif-kérygmatique de *Deutéronome* XXVI, 5 : « Mon père était un Araméen errant qui descendit en Egypte et c'est en petit nombre qu'il vint s'y réfugier avant d'y devenir une nation grande, puissante et nombreuse, etc. ». La manière dont cet « antique Credo » incorpore l'une à l'autre la dimension du récit et la dimension de kérygme est pour l'herméneutique d'une signification immense.

D'une part, la considération de la *structure* du récit permet d'étendre la méthode structurale, au domaine de l'exégèse. A cet égard, une comparaison entre von Rad et les structuralistes de l'Ecole du formalisme russe et ceux de l'Ecole française postsaussurienne serait particulièrement instructive.

D'autre part, le rapport entre structure et kérygme se renverse dès que l'on commence à prendre en considération l'autre face du récit, à savoir la confession de foi elle-même. Mais cette autre dimension n'est pas séparable de la structure du récit. N'importe quelle théologie ne peut être liée à la forme du récit, mais seulement *une* théologie qui célèbre Jahvé comme le grand libérateur. Ce point suffit à souligner la différence décisive entre le Dieu d'Israël et le dieu de la philosophie grecque. Des concepts tels que ceux de cause, de fondement, d'essence, etc., sont parfaitement étrangers à la théologie des traditions. Celle-ci parle plutôt de Dieu en concordance avec le drame historique fondé dans le récit de libération. Cette manière de parler de Dieu n'est pas moins pleine de sens que celle des Grecs. Il s'agit d'une théologie homogène à la structure du récit, c'est-à-dire d'une théologie en forme de *Heilsgeschichte*.

J'ai développé ici, de préférence, l'exemple de la structure du récit et de la signification théologique qui lui correspond. Il faudrait entreprendre la même recherche à propos des autres formes littéraires, afin d'éclairer les tensions immanentes au discours théologique qui correspondent aux oppositions de structure. La tension entre récit et prophétie est à cet égard très éclairante ; l'opposition entre deux formes poétiques — ici, la chronique, là, l'oracle — s'étend à la perception du temps qui, dans un cas, est consolidé, dans l'autre ébranlé ; la signification même du divin est affectée par le fait que, ici, l'histoire du peuple est fondée et affermie, là, elle est menacée à mort. Avec la prophétie la dimension créatrice ne peut plus être atteinte qu'au-delà d'un intervalle d'ombre et de néant : le Dieu de l'Exode doit devenir le Dieu de l'Exil, s'il doit être efficace dans le futur et non pas seulement dans la mémoire.

Il faudrait pouvoir examiner d'autres paires contrastantes, au double niveau de la forme et du contenu : par exemple, entre la législation et la sagesse, entre la louange et le proverbe, etc. Dans tous ces discours, Dieu apparaît chaque fois sous une autre forme : tantôt comme le héros de la libération, tantôt comme le miséricordieux, tantôt comme Celui qui se laisse approcher dans la situation de dialogue, tantôt comme Celui qui se retire dans l'anonymat de l'ordre cosmique...

Une analyse ultérieure pourrait éventuellement montrer que toutes les formes de discours dessinent un *système* circulaire ; que, par conséquent, le contenu théologique emprunte son sens à la constellation d'ensemble de ces discours. Le langage religieux apparaîtrait alors comme une polyphonie, engendrée par cette circularité. Il est peut-être difficile de prouver de façon définitive

une pareille hypothèse : la clôture du canon est peut-être trop accidentelle pour procéder du seul enchaînement des formes. Toutefois la clôture du canon n'est pas si aléatoire, si arbitraire, si violente, qu'elle exclue la reconnaissance, par une certaine communauté, de la saturation d'un certain espace de signification. Cette œuvre close sur elle-même, qui s'appelle la Bible, dessine pour l'interprétation un espace de jeu bien circonscrit, à l'intérieur duquel formes de discours et significations théologiques sont dans un rapport mutuel de corrélation. Il n'est plus possible, dès lors, d'atteindre la signification du discours religieux en s'épargnant le détour pénible d'une explication structurale appliquée aux formes de discours.

III

LE MONDE DU TEXTE ET L'ÊTRE NOUVEAU

Il est possible maintenant d'aborder la troisième présupposition d'une philosophie herméneutique du langage religieux. Selon cette troisième présupposition, la *prétention à la vérité*, élevée par le discours philosophique, est elle-même mesurée par les catégories propres à ce discours. Ici encore, la philosophie herméneutique fraye la voie à un traitement spécifique des expressions, des documents et des textes proprement religieux.

La catégorie qu'il faut ici introduire est celle de « *monde du texte* ». Ce concept étend aux œuvres complexes de discours ce qu'on appelle ailleurs référence. On connaît la distinction introduite par Gottlob Frege, au plan des énoncés isolés, entre *sens* et *référence*. Le sens d'une expression est l'objet idéal visé ; ce sens est intégralement immanent au discours. La référence renvoie à l'extralinguistique et constitue la valeur de vérité de la proposition, c'est-à-dire sa prétention à atteindre la réalité. Cette propriété distingue le discours de la langue qui ne comporte aucun renvoi à la réalité : dans le système lexical, un mot renvoie seulement à un autre mot selon des relations de différence et d'opposition. Seul le discours se rapporte aux choses, s'adresse à la réalité et exprime le monde.

La question qui se pose est alors celle-ci : que devient la référence quand le discours devient texte ? La référence n'est-elle pas altérée par l'écriture et, avant tout, par la structure de l'œuvre, au point de devenir entièrement problématique ? Dans le discours oral ordinaire, le problème est aisément résolu grâce à la fonction « monstrative » ou « ostensive » du langage. Autrement dit, le problème de la référence est résolu par l'aptitude du locuteur à *montrer* la réalité. Lorsque le locuteur ne peut montrer la chose sur laquelle il parle, il peut encore, par des descriptions précises, la localiser à l'intérieur d'un unique système spatio-temporel auquel les locuteurs appartiennent eux-mêmes. Ce système constitue à titre ultime l'espace de référence de tout discours possible.

Avec l'écriture les choses deviennent plus difficiles. D'abord fait défaut une situation commune à l'écrivain et au lecteur. D'une part les conditions concrètes du montrer ne peuvent plus être remplies. Mais surtout l'écriture permet la constitution de formes littéraires qui s'emploient positivement à supprimer toute connexion avec l'unique réseau spatio-temporel et donc à abolir, du moins en première approximation, la référence au réel ordinaire. Cette suspension de tout renvoi au monde pré-donné est poussée à l'extrême dans certaines formes modernes de la littérature. Le rôle de cette dernière semble alors être de détruire le monde. Ainsi affranchie de la fonction référentielle du langage ordinaire, la langue paraît ne plus célébrer qu'elle-même.

Toutefois, si un tel discours voué à la fiction ne se rapporte plus à la réalité quotidienne, il n'est pas pour autant dénué de toute force référentielle. Il s'adresse à une couche plus fondamentale du réel que ne fait la langue quotidienne. Ma thèse est que la suspension d'une référence de premier ordre,

opérée par la fiction et la poésie, est la condition pour que soit libérée une force référentielle de second ordre, qui ne se rapporte plus au monde des objets manipulables, mais à ce que Husserl a désigné comme « *Lebenswelt* » et Heidegger comme « *In-der-Welt-Sein* ».

Cette fonction référentielle contemporaine de la fiction et de la poésie régit, à mon sens, le problème le plus fondamental de l'herméneutique. S'il est vrai que nous ne pouvons plus identifier l'herméneutique avec la quête d'un sujet dissimulé derrière le texte et avec l'investigation psychologique de ses intentions, si d'autre part nous ne voulons pas non plus réduire l'interprétation à la description des structures du texte, la question se pose de savoir ce qui proprement doit être interprété. Ma réponse est que l'interprétation est la reconnaissance de la modalité d'être-au-monde projeté par le texte.

Qu'il me soit permis ici de faire mémoire du concept heideggérien de *Verstehen*. Il est remarquable que dans *Sein und Zeit* la théorie du « comprendre » n'est pas rattachée au thème de l'insubjectivité — comprendre un autre —, mais bien plutôt à une structure de l'être dans le monde. Plus exactement, la compréhension est une structure dont l'examen fait suite à celui de la *Befindlichkeit*, — du « se trouver dans une situation ». Le moment du « comprendre » répond dialectiquement à celui du « se trouver », en tant que projet de nos possibilités les plus propres dans les situations où nous sommes jetés. J'aimerais reprendre cette notion de « projet », dépouillée chez Heidegger de toute connotation volontariste, et l'appliquer à la théorie du texte. Ce qui proprement se donne à interpréter dans un texte, c'est le projet d'un monde, d'un monde que je pourrais habiter et dans lequel je pourrais projeter mes possibles les plus propres. C'est là ce que j'appelle le monde du texte, — le monde approprié à ce texte unique.

Le monde du texte dont il est question ici n'est donc pas le monde du discours quotidien. En ce sens, il se trouve à *distance* de la réalité quotidienne. Cette distance est opérée par la *fiction* dans notre compréhension du monde. Par la fiction et par la poésie de nouvelles possibilités d'être-au-monde s'ouvrent au cœur de la réalité quotidienne. Ces possibilités sont bien celles d'un existant, mais cet existant n'appréhende son être propre que sous la modalité précisément du possible et non sous celle du donné. Ainsi la réalité quotidienne est-elle métaphorisée, et cela par le moyen des variations imaginatives appliquées au réel par les œuvres de poésie.

Parmi toutes les modalités d'expression de caractère poétique, la fiction est l'instrument privilégié d'une re-description de la réalité. Le langage poétique est celui qui, plus que tous les autres, contribue à ce que Aristote nomme, dans ses considérations sur la tragédie, la *mimesis* de la réalité. Car la tragédie imite la réalité dans la mesure seulement où elle la recrée dans un *mythos*.

Appliquons maintenant le concept de monde du texte aux textes spécifiquement religieux, par exemple aux textes bibliques. Selon moi, les textes religieux constituent, pour une herméneutique philosophique, une catégorie de textes poétiques. De manières diverses ils visent à redécrire l'existence. Leur spécificité est à chercher à l'intérieur de cette propriété commune aux autres textes poétiques.

Mais avant de préciser cette différence, tirons toutes les conséquences d'une simple application de l'herméneutique des textes poétiques aux textes bibliques.

Cette application ne soumet pas l'interprétation à une loi étrangère, mais la reconduit à son propre noyau de sens et la libère d'un certain nombre d'illusions. Les applications théologiques sont considérables. D'abord, l'herméneutique met en garde contre un recours prématuré à des catégories *existentielles* par lesquelles on voudrait équilibrer l'analyse structurale. L'herméneutique générale demande plutôt qu'entre l'explication structurale et la compréhension de soi soit intercalé, à titre de médiation nécessaire, le déploiement du monde du texte. Ce monde forme et transforme la

compréhension de soi du lecteur selon sa visée propre. La tâche propre de l'herméneutique ne consiste pas à susciter une décision du lecteur, mais à déployer le monde impliqué dans les textes bibliques. Avant toute émotion, avant toute disposition de foi ou de non-foi, un monde est proposé, ce monde qui, dans la langue de la Bible, est appelé monde nouveau, Royaume de Dieu, Etre nouveau. Telles sont les *réalités* impliquées dans le texte et qui commencent d'être avec le texte. On pourrait, en ce sens, parler de « l'objectivité » du nouvel être projeté par le texte.

Seconde application ; si l'on donne la préséance au projet d'un monde, alors le problème de *l'inspiration* ne peut plus être posé en termes psychologiques. "L'inspiration ne peut être un état mental que l'auteur projeterait ensuite dans le texte. L'inspiration est un caractère de la révélation et la révélation concerne à titre premier le projet de l'être nouveau contenu dans le texte. Il faut alors aller jusqu'à dire qu'un texte est révélé dans la mesure où il est révélateur d'un monde. La révélation, si l'expression doit garder un sens, est une propriété du *monde* biblique. Ce monde n'est pas l'objet d'une visée psychologique immédiate, mais il est médiatisé par la structure des modes de discours. Tout ce qui a été dit plus haut sur la relation entre la forme du récit et la signification kérygmatisée ou entre la forme de la prophétie et le contenu de la promesse, constitue le seul accès possible à ce que nous pouvons appeler maintenant le monde biblique. La révélation tire toute sa puissance du contraste et de la convergence entre toutes les formes de discours religieux,

Troisième application théologique : puisqu'on parle ici d'un monde au sens d'un horizon *total*, on ne saurait privilégier l'aspect personaliste, la relation je-tu, dans l'ensemble des relations projetées entre l'homme et Dieu. Le monde biblique comporte des aspects cosmiques — c'est une création —, des aspects communautaires — il est parlé d'un peuple —, des aspects historiques et culturels — il est question d'Israël et du Royaume de Dieu —, finalement, aussi, d'aspects personnels — il est question d'invocation et de louange. L'homme est suscité selon une multiplicité de dimensions qui sont aussi bien cosmologiques et historiques, qu'anthropologiques, éthiques et personalistes.

Une quatrième application s'impose. Nous avons montré plus haut que le monde du texte « poétique » est un monde projeté, porté à distance poétique de celui de la réalité quotidienne. Le nouvel être, selon la Bible n'est-il pas, par excellence, un cas de *distanciation* ? Ce nouvel être ne se fraye-t-il pas la voie à travers l'expérience quotidienne, en dépit de la clôture apparente de celle-ci ? La force de ce projet de monde n'est-elle pas une force de rupture ? Ne faut-il pas dire, alors, que la réalité ouverte au cœur du quotidien est une autre réalité, à savoir celle du *possible* ? En langage théologique l'expression « le Royaume de Dieu s'est approché » s'adresse à nos possibles les plus propres, mais à des possibles dont la signification n'est pas d'abord à notre disposition.

La voie que nous avons suivie jusqu'à présent est celle d'une application simple de catégories herméneutiques générales à l'herméneutique biblique comprise comme une herméneutique « régionale ». Ma thèse est que la spécificité du contenu biblique n'apparaît qu'au terme de cette voie. A cet égard, Gerhard Ebeling a parfaitement raison : c'est seulement si l'on appréhende la Bible comme un livre parmi les autres qu'elle s'atteste elle-même comme Parole de Dieu.

Parmi tous les traits *différentiels* du discours biblique, c'est évidemment comme « God-talk » (pour reprendre une expression de John McQuarrie) que le discours biblique se distingue. Mais la signification de cette référence à Dieu ne doit pas être séparée de la fonction référentielle des formes de discours évoquées plus haut : narration, prophétie, louange, proverbe, etc... Le référent-Dieu est visé par la convergence de tous ces discours partiels. Il est à la fois l'index de leur appartenance mutuelle et celui de leur inachèvement. Il est leur visée commune et ce qui échappe à chacun.

A cet égard le mot Dieu n'est pas à comprendre comme un concept philosophique, fût-ce l'être au

sens de la philosophie médiévale ou au sens de Heidegger. Le mot Dieu dit plus que le mot être parce qu'il présuppose le contexte entier des récits, des prophéties, des lois, des psaumes, etc. Comprendre le mot « Dieu », c'est suivre sa flèche de sens. Par flèche de sens, j'entends sa puissance de rassembler les significations partielles, inscrites dans les divers discours partiels, et ouvrir un horizon qui ne se laisse délimiter par la clôture d'aucun discours.

Cette fuite à l'infini du référent-Dieu est suggérée par la structure particulière de plusieurs des formes de discours bibliques. L'extravagance des récits paraboliques, le paradoxe des proverbes, le déjointement du temps dans le dit eschatologique, opèrent dans le discours une sorte de trouée, de passage à la limite, grâce à quoi le langage poétique se dépasse en langage religieux. Ces *expressions-limites* préfigurent, au plan pré-théologique, ce que pourront être les concepts-limites de la théologie, lorsque celle-ci introduit des « modificateurs » analogiques ou négatifs.

Il faudrait en dire autant du mot Christ. A la double fonction du mot Dieu — fonction de rassemblement et fonction d'incomplétude — il faut en ajouter une troisième, à savoir la puissance d'incorporer toutes les significations religieuses dans un unique symbole, le symbole de l'amour sacrificiel plus fort que la mort. C'est la fonction de la prédication de conférer au mot Dieu une épaisseur, une densité, qui font défaut au mot être. « En Christ » le mot « Dieu » fait référence à un don qui nous est départi et à la relation que nous pouvons avoir à ce don en tant que nous le recevons et que nous en sommes reconnaissants.

C'est de cette façon que l'herméneutique biblique peut se donner la tâche d'explicitier la constitution et l'articulation du mot Dieu dans l'espace de sens délimité par le corpus des textes bibliques. On comprend maintenant en quel sens cette herméneutique biblique est à la fois un cas particulier d'une herméneutique générale et un cas unique. Un cas particulier, en ce que le nouvel être dont parle la Bible ne peut être trouvé que dans la parole de ce texte. Un cas singulier, parce que tous les discours partiels se rapportent à un *nom* qui désigne leur point focal et parce que ce nom coïncide avec l'événement-sens prêché comme résurrection. Mais l'herméneutique biblique ne peut exprimer quelque chose d'unique que si cet unique se manifeste comme monde du texte, lorsque ce monde lui-même nous interpelle dans le texte, par le texte et au-delà du texte.

Conclusion :

Qu'il me soit permis, en conclusion, de revenir au concept de foi religieuse que nous avons renoncé à thématiser directement et atteint seulement par la médiation de ses expressions langagières et poétiques. Pour une herméneutique philosophique, la foi n'apparaît jamais comme une expérience immédiate, mais toujours comme une expérience articulée dans un langage. J'aimerais réintroduire le concept de foi, au terme de ce parcours, en le reliant à celui de compréhension de soi en face d'un texte. La foi est l'attitude de celui qui se tient prêt à se laisser interpréter lui-même en interprétant le monde du texte. Telle serait la détermination herméneutique de la foi biblique.

Cette détermination permet d'échapper à toute réduction psychologisante de la foi. Non que la foi ne soit pas originairement un acte qui ne se laisse pas lui-même réduire au langage. A ce titre, elle représente la limite de toute herméneutique et l'origine non herméneutique de toute interprétation. Le mouvement de l'interprétation commence et s'achève avec le courage d'une décision qui n'est ni facilitée, ni épuisée par le commentaire. Eu égard à ce trait pré-langagier et supra-langagier, la foi peut être désignée comme « souci ultime », sous-jacent à toutes mes décisions. On peut l'appeler aussi « sentiment de dépendance absolue », pour souligner le fait qu'elle n'est jamais qu'une réponse à un vouloir qui me précède. On peut encore l'appeler « confiance inconditionnée » si l'on ne veut pas la séparer de l'espérance qui se fraye un chemin en dépit de tous les obstacles et qui convertit toute raison de désespérer en raison d'espérer. Par tous ces traits la foi échappe à l'herméneutique et atteste que celle-ci n'est ni le premier ni le dernier mot.

Mais l'herméneutique vient nous rappeler que la foi biblique ne saurait être séparée de l'interprétation qui l'élève au langage. Le « souci ultime » demeurerait muet s'il n'était soutenu par une parole sans cesse renouvelée par l'interprétation des signes et des symboles qui, pour ainsi dire, transmettent ce souci à travers les siècles. Quant au sentiment de « dépendance absolue », il resterait un sentiment faible s'il ne correspondait pas au projet d'un être nouveau qui ouvre de nouvelles possibilités à mon existence. L'espérance, ou « confiance inconditionnée », demeurerait vaine et vide si elle ne prenait appui sur une interprétation sans cesse renouvelée des événements-signes attestés par les Ecritures, en particulier des récits de libération dans l'Ancien Testament et de résurrection dans le Nouveau. Ce sont là les événements qui signifient les possibilités les plus extrêmes de ma liberté et ainsi deviennent pour moi Parole de Dieu. Telle est la détermination herméneutique de la foi biblique.

Université de Paris X (Nanterre) et de Chicago.

Paul RICŒUR