

Paul Ricœur

**Démythologisation
et herméneutique**

Dans le cadre d'une recherche sur « conscience religieuse et athéisme dans le monde contemporain », je me suis posé le problème de savoir quelle était l'insertion des recherches herméneutiques dans ce cadre. Dans une première partie, je rappellerai d'abord l'histoire du problème herméneutique à l'intérieur de la tradition chrétienne. Dans une seconde partie, je considérerai plus particulièrement l'entreprise dite de démythologisation de Rudolf Bultmann. Enfin, je déboucherai sur les problèmes philosophiques impliqués dans ces deux débats; en effet, ce n'est pas en exégète ni en théologien que je peux avoir qualité pour parler de ces problèmes, mais du point de vue d'une réflexion [portant] précisément sur le rapport entre langage, réflexion et ontologie.

Le mot « herméneutique » est revenu dans la langue des exégètes et des philosophes dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, en liaison avec l'exégèse des textes religieux et des textes profanes. Pourquoi ce mot, qui semblait avoir été absent de toute l'histoire de l'exégèse pendant plusieurs siècles, est-il reparu à la fin du XVIII^e? Et pourquoi, chez Schleiermacher et Dilthey, ce mot est-il

devenu le pivot de toutes les recherches sur les expressions et leurs interprétations dans le domaine religieux ? C'est un mot grec bien connu de l'Antiquité classique, puisque nous le trouvons généralement sous trois significations majeures, celles-là mêmes qui ont surgi à nouveau à l'époque moderne.

D'abord, en un sens très particulier et très technique, le mot « herméneutique » apparaît comme adjectif, avec généralement le mot « technique » ; il désigne en ce sens l'art, la discipline, la compétence à donner au déchiffrement soit des textes sacrés, soit des signes, soit des présages ; par conséquent, l'herméneute est ici défini par un art particulier qui fait de lui un interprète pour les autres de signes, d'abord incompréhensibles au profane : on trouve ce sens chez Platon, en particulier dans *Le Banquet* (l'Amour y est appelé herméneute car il sert d'intermédiaire entre les Dieux et les hommes dans le déchiffrement des messages incompréhensibles)^{1*}, et dans *l'Épinomis*^{2*}. Le mot apparaît avec ce premier sens plusieurs fois dans le Nouveau Testament, en particulier à propos du don des langues où il est dit : « A tel est donnée la diversité des langues, à tel autre le don de les interpréter »^{3*}, c'est-à-dire de les traduire dans le langage ordinaire des croyants.

En un second sens, le même mot *hermêneia* est connu de l'Antiquité, non plus en rapport avec des textes religieux, ou des présages, des signes à interpréter, mais en rapport avec le langage dans toute son ampleur. Il est très frappant qu'un des Traités d'Aristote, le second Traité de *l'Organon*, s'appelle *Peri hermêneias*, qu'on a traduit au Moyen Âge latin sous le titre *De interpretatione*^{4*} ; ici, le mot « interprétation » ne désigne pas un art appliqué à des textes particuliers, mais désigne l'œuvre même du langage, qui est une interprétation de la réalité. Cela est

* Les notes sont regroupées aux pages 183 à 192.

très important pour comprendre que notre problème soit réapparu à l'âge moderne, pas seulement comme un problème technique de réflexion sur l'exégèse – même pas sur l'exégèse biblique mais sur toute espèce d'exégèse – mais comme [un] pouvoir fondamental du langage comme interprétant de la réalité.

Enfin, en troisième sens nous voyons apparaître le mot « herméneutique », qui est comme une synthèse des deux premiers [sens]. Le premier [sens] est une technique de déchiffrement des signes, le deuxième [sens] est la fonction même d'énoncer, d'annoncer, d'exprimer. Le troisième [sens] est celui d'une explication à un autre. L'allemand a recueilli ce troisième sens de *hermêneia* dans les mots *Deutung* ou *Auslegung*. C'est à partir de ce troisième sens, que nous avons traduit en français par « interprétation » ou « explication », que la technique spéciale de l'exégèse et la fonction générale du langage d'énoncer ont été reprises ; ce troisième sens donne la dimension sémantique du problème.

I. L'HERMÉNEUTIQUE ET L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

Il y a toujours eu un problème herméneutique dans le christianisme, et pourtant c'est comme une question nouvelle que le problème est revenu au XVIII^e siècle. C'est ce paradoxe qu'il nous faut essayer d'expliquer : comment et pourquoi un vieux problème d'interprétation est devenu un nouveau problème d'herméneutique.

S'il y a toujours eu un problème herméneutique dans le christianisme, c'est que celui-ci procède d'une proclamation, d'une prédication originaires. Or cette prédication, cette parole vient à nous à travers des écrits, à travers une écriture qu'il importe sans cesse de restituer en paroles vivantes afin que demeure actuelle la parole primitive. De façon très générale encore et assez superficielle, on peut dire qu'il y a

un problème herméneutique dans le christianisme par cette nécessité de reconvertir en paroles vivantes ce qui sans cesse retombe en lettres mortes. Si l'herméneutique en général est, selon le mot de Wilhelm Dilthey^{5*}, l'interprétation des œuvres fixées par l'écriture^{6*}, l'herméneutique propre du christianisme tient à ce rapport entre ces Écritures et la proclamation à laquelle elles renvoient.

Mais ce rapport, qu'on peut présenter très généralement comme un rapport de l'écriture à la parole, et à travers la parole à l'événement et à son sens, ce rapport lui-même a été aperçu à travers une série d'interprétations qui constituent l'histoire du problème herméneutique, et l'histoire même du christianisme, dans la mesure où celui-ci est tributaire de ces lectures successives de ses écritures et de son aptitude variable à reconvertir l'écriture en parole vivante. Il m'est apparu qu'on pouvait dessiner trois niveaux du problème herméneutique, qui vont constituer une sorte d'élargissement et d'approfondissement.

A un premier niveau, le problème herméneutique est lié à la réinterprétation de l'Ancien Testament. Nous allons voir pourquoi c'est d'abord dans ce rapport étroit que le problème herméneutique s'est posé.

En effet, la question qui a occupé la première génération chrétienne et qui a tenu l'avant-scène jusqu'à la Réforme comprise, c'est celle des deux Testaments ou des deux Alliances. C'est là que s'est constitué le problème propre de l'allégorie au sens chrétien du mot. L'allégorie était un concept bien connu de l'Antiquité païenne; elle a été étudiée en particulier récemment par M. Pépín dans son livre très important *Mythe et Allégorie*^{7*}, où on voit comment l'allégorie chez les stoïciens et chez Philon d'Alexandrie avait été appliquée à l'interprétation des mythes grecs, des fables d'Homère et d'Hésiode, mais avec des fonctions essentiellement philosophiques,

puisqu'il s'agissait de faire tomber l'enveloppe poétique, réputée archaïque, incompréhensible et naïve, afin de dégager le sens philosophique de ces mythes, soit une philosophie de la nature soit une philosophie morale, soit des forces de la nature soit des vertus éthiques. Par conséquent, l'allégorie était un moyen de s'approprier un sens dont on était séparé par une différence et une distance de culture, donc de sauver les vieux textes mais en leur faisant dire d'une manière imagée ce que nous pouvons dire en philosophes.

Or le christianisme, rencontrant ce même problème de l'allégorie, l'applique à une situation très différente, et du même coup lui donne une fonction très différente, radicalement opposée. En effet, le centre de l'interprétation n'est pas ici une philosophie de la nature ou une philosophie morale concernant des idéaux, c'est la prédication d'un événement central : l'événement de la croix, l'événement de Pâques et de Pentecôte; c'est autour d'un événement que vont se regrouper toutes les réinterprétations de l'Ancien Testament. Par conséquent, ici le transfert de sens ne va pas se faire du mythique vers le philosophique, mais de l'historique à l'historique. Nous sommes en face d'une interprétation intrahistorique entre des événements, des figures de l'Ancien Testament d'une part, et d'autre part un événement central, l'événement christique.

Comprenons bien la situation. A l'origine, il n'y a pas à proprement parler deux Testaments, deux écritures, mais une écriture, la Torah juive, et un événement, celui qui est prêché. C'est cet événement qui fait apparaître l'économie juive tout entière comme lettre vétuste : on parle « d'ancienne alliance » parce que la nouvelle est nouvelle absolument. Mais il y a un problème herméneutique. Cette nouveauté n'est pas purement et simplement substituée à la lettre ancienne, elle se tient dans un rapport

ambigu avec elle : elle l'abolit et elle l'accomplit. Or, c'est dans ce rapport d'abolition et d'accomplissement^{8*} que réside précisément le rapport herméneutique que nous allons considérer.

En effet, au lieu d'être proclamé comme une rupture pure et simple, comme une sorte d'émergence absolue, le fait chrétien se comprend lui-même en opérant une mutation de sens à l'intérieur de l'écriture ancienne. Et la première herméneutique chrétienne est cette mutation même; elle est tout entière contenue dans ce rapport entre la lettre, l'histoire – mots qui sont ici synonymes – de l'ancienne alliance, et le sens que révèle après coup et en arrière de lui l'Évangile; et ce rapport va s'exprimer dans les termes de l'allégorie. Elle va donc se servir comme d'un véhicule littéraire de l'allégorie stoïcienne, et surtout philonienne, et même adopter le langage quasi platonicien de l'opposition entre la chair et l'esprit, l'ombre et la réalité vraie. Mais il s'agit fondamentalement de quelque chose d'autre, à savoir de la valeur typologique des événements, des choses, des personnages, des institutions de l'ancienne économie par rapport à ceux de la nouvelle. Il semble bien que ce soit saint Paul, d'après les historiens de l'exégèse, qui soit le créateur de cette première herméneutique. On connaît le fameux exemple de son interprétation des deux femmes d'Abraham, Agar et Sarah, l'une figurant l'ancienne alliance, l'autre la nouvelle. Or l'épître aux Galates dit à leur propos : « ces choses sont dites allégoriquement »^{9*}. Donc le mot « allégorie » que nous rencontrons ici n'a qu'un rapport de ressemblance littéraire avec l'allégorie que Cicéron définissait comme consistant à dire une chose pour en faire entendre une autre^{10*}. Alors que l'allégorie païenne servait à concilier les mythes avec la philosophie, et par conséquent à les réduire en tant que mythes, l'allégorie paulinienne, et

celles de Tertullien et d'Origène qui en dépendent, est inséparable d'un événement porteur de sens.

Il y a donc herméneutique en régime de chrétienté parce que la proclamation est la relecture d'une Écriture ancienne. Ce problème est tout à fait lié au problème du sort de l'Ancien Testament dans l'Église primitive. Il est très frappant que l'orthodoxie – celle qui s'est appelée la « grande Église » contre la gnose – a lutté contre tous les courants, de Marcion à la gnose, qui voulaient couper l'Évangile de son lien herméneutique à l'Ancien Testament. Et pourquoi? N'aurait-il pas été plus simple de proclamer l'événement dans son unicité et ainsi de le délivrer des ambiguïtés de l'interprétation de l'Ancien Testament? Pourquoi la prédication chrétienne a-t-elle choisi d'être herméneutique en se liant à la relecture de l'Ancien Testament? C'est pour une raison qui nous donnera matière à réflexion dans notre troisième partie : à cause du rapport entre événement et sens. C'est essentiellement pour faire paraître l'événement lui-même non comme une irruption irrationnelle, mais comme l'accomplissement d'un sens antérieur resté en suspens. On pourrait dire que l'événement cesse ainsi d'être événement pur puisqu'il entre dans un rapport de signification – qui était présenté d'ailleurs par quelques théologiens comme rapport de promesse à accomplissement, mais que je prends ici comme un rapport herméneutique, c'est-à-dire de transposition de sens. En entrant ainsi dans un rapport de sens avec un sens précédent, l'événement se rend intelligible, et grâce à ce transfert de sens, il entre dans un réseau d'intelligibilité.

Quel qu'en soit le nom – et on a donné toutes sortes de noms à ce rapport entre les deux Testaments : concordance, consonance, congruence, concert, etc. – ce rapport signifiant atteste que la proclamation entre, par ce détour de la réinterprétation d'une écriture ancienne,

dans un réseau de compréhension, de signification : l'événement devient avènement ; en prenant du temps il prend du sens, en se comprenant lui-même indirectement par transfert, *translatio* disaient les auteurs du Moyen Age, de l'ancien au nouveau, la proclamation s'ouvre elle-même à une intelligence des rapports. C'est pourquoi nous trouvons chez les Pères grecs, par exemple, cette déclaration que le Christ est lui-même exégète des Ecritures ; c'est ainsi qu'il se manifeste comme logos en ouvrant l'intelligence des Ecritures. Pour citer encore les auteurs anciens, en ouvrant le livre, il s'ouvre lui-même, ou en expliquant un autre livre il s'explique lui-même. Ainsi un rapport indirect, par reprise d'un sens antérieur, habite maintenant cette proclamation.

Telle est donc la première herméneutique : l'herméneutique originaire du christianisme, qui coïncide par conséquent avec l'intelligence spirituelle de l'Ancien Testament. Je dirais, pour reprendre un mot d'Henry Duméry^{11*}, que c'est par ce retour de déchiffrage que « la foi n'est pas un cri »^{12*}, mais une intelligence.

La seconde racine du problème date encore de saint Paul, bien que le second sens que nous allons considérer n'ait atteint son plein développement qu'avec d'abord le Moyen Age, et avec Bultmann. C'est l'idée que l'interprétation du livre et l'interprétation de la vie, de l'existence humaine se correspondent : comprendre le texte et me comprendre sont une opération circulaire unique. Saint Paul est le créateur de cette seconde modalité de l'herméneutique, lorsqu'il invite l'auditeur de la parole à déchiffrer son propre visage dans le miroir du livre. Cette comparaison du livre et du miroir joue un rôle considérable dans la pensée du Moyen Age, en particulier dans la grande théologie symbolique du XII^e siècle telle que le Père Chenu^{13*} l'a restituée. L'exemple le plus remarquable

de cette seconde herméneutique est l'interprétation que saint Paul donne du passage du vieil homme au nouvel homme ; il comprend ce passage comme une expression du rapport entre la mort et la résurrection du Christ^{14*}. On pourrait dire que le rapport est à double sens : d'une part, c'est à la lumière de ce mystère de la mort et de la résurrection que l'homme se comprend comme mouvement du vieil homme au nouvel homme, par conséquent comme mort et ensevelissement du vieil homme, symbolisé d'ailleurs dans le baptême, et naissance du nouvel homme ; mais, en sens inverse, on peut dire que la mort et la résurrection du Christ reçoivent par choc en retour un sens de cette exégèse de l'existence humaine. Et on voit bien d'ailleurs comment l'interprétation peut basculer dans un sens ou dans l'autre. On peut insister soit sur l'aspect christologique et dire : l'existence humaine se comprend à la lumière de ce mystère du Christ – soit dire^{15*} : le mystère du Christ ne se comprend que dans la mesure où il promeut ce mouvement, et alors on donnera une interprétation plus anthropologique de ce rapport. C'est d'ailleurs ce rapport entre une christologie et une anthropologie qui se produisent mutuellement qui a fait naître tout le problème de l'exégèse bultmanienne.

Nous avons déjà là un bel exemple de ce qu'on peut appeler un cercle herméneutique, puisque nous avons ce rapport circulaire entre la dimension critique et la dimension existentielle, toutes deux s'entre-répondant, se déchiffrant mutuellement. C'est au Moyen Age que ce second aspect de l'herméneutique a été développé, dans un cadre qui est devenu assez vite rhétorique, et même un peu scolastique (en prenant le mot « scolastique » au sens péjoratif d'un enseignement figé), dans le cadre des quatre sens de l'Ecriture. Il s'est développé peu à peu cette idée que la signification de l'écriture pouvait être hiérarchisée en plusieurs niveaux de sens, un sens proprement littéral qui est

un sens historique, un sens qui a été souvent appelé « allégorique » (mais au sens d'une réinterprétation à travers les figures de l'Ancien Testament), un sens que l'on a appelé quelquefois « moral » ou « tropologique » placé après ce sens allégorique, enfin le quatrième sens, plus néoplatonisant, le sens anagogique, c'est-à-dire de remontée vers la source des mystères. C'est le troisième sens qui nous intéresse ici, et sa situation entre le sens allégorique et le sens anagogique, car justement il fait le passage de l'un à l'autre.

On l'a appelé « tropologique » par une bizarre fantaisie verbale. En grec, *tropos* qui appartenait à la rhétorique, voulait dire « tournure » ; mais en latin, on a traduit *tropos* par *conversio*, qui appartenait donc à la rhétorique comme une tournure, une façon de tourner le sens ; [or] la *conversio* était [aussi] la conversion morale. Il s'est donc fait un glissement du mot « tropologique » sur la conversion au sens moral et spirituel. Il nous faut donc voir ce qui est arrivé à l'herméneutique en entrant dans cette voie et en sortant par conséquent du défilé, un peu étroit, du rapport des deux Testaments, dans lequel – surtout à l'occasion de la polémique juive aux II^e et III^e siècles – elle s'était laissée enfermer.

Ce qui est beaucoup plus important pour nous, c'est de voir que l'entreprise herméneutique coïncide ici avec cet effort énorme et admirable du Moyen Âge pour faire coïncider la *lectio divina*, la lecture de l'Écriture, avec une intelligence entière de la réalité, c'est-à-dire de ce qui était la réalité pour un homme du Moyen Âge : les objets culturels qui étaient à sa disposition, une certaine vision physique, une compréhension historique, un sens de l'humain et du divin. Et justement ici, interpréter, ce n'est plus simplement faire de l'exégèse, c'est se servir de la lecture de l'Écriture comme d'une clé pour comprendre et rassembler l'ensemble des connaissances du temps. Par

conséquent, l'herméneutique ici n'est pas simplement un rapport étroit entre deux Écritures, c'est le rapport entre l'Écriture et la totalité d'une culture. C'est cette réciprocity entre l'intelligence entière d'une culture et l'intelligence d'un livre. Par conséquent, ce n'est plus simplement le rapport à l'Ancien Testament – qui après tout n'est plus représenté que par le premier des quatre sens et à la rigueur par le second –, c'est l'amplification de la compréhension du texte du côté de la doctrine, de la pratique et de la méditation des mystères. L'herméneutique alors couvre toute l'ambition d'égaliser l'intelligence du sens à une interprétation totale de l'existence et de la réalité en régime de chrétienté. On pourrait dire que l'herméneutique ainsi comprise est coextensive à l'économie entière de la culture chrétienne.

Ce qui est présupposé ici – et qui est peut-être un des problèmes sur lesquels les modernes ont le plus d'hésitation –, c'est que l'Écriture est un trésor inépuisable qui donne à penser sur toutes choses et qui recèle une interprétation totale du monde. La tâche de cette herméneutique médiévale a été par conséquent d'égaliser l'intelligence d'un texte singulier à cette totalité du sens. C'est à une herméneutique que cette tâche revient, parce que c'est la lettre qui sert de fondement, c'est l'exégèse qui est son instrument, et parce que tous les autres sens sont en rapport avec le premier comme le caché au manifeste. Alors que l'intelligence de l'Écriture enrôle en quelque sorte tous les instruments de la culture littéraire et rhétorique, philosophique et mystique, interpréter l'écriture, c'est à la fois amplifier son sens en tant que sens sacré et incorporer le reste de la culture profane à cette intelligence. On les voit très souvent parler d'ailleurs de *multiplex intellectus*, d'intellect multiple, pour dire cette discipline différenciée et articulée du sens. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut comprendre comment ont été incorporés au christianisme le

platonisme, le néo-platonisme : c'est essentiellement dans le cadre d'une herméneutique générale. C'est à la faveur de ce grand dessein d'enrôler dans l'exégèse la culture profane, grammaticale, rhétorique, philosophique et mystique que le sens tropologique a été récupéré.

La tropologie justement atteste que cette herméneutique est bien autre chose qu'une exégèse au sens moderne du mot, c'est-à-dire la simple compréhension d'un texte ; c'est le déchiffrement même de la vie au miroir du texte. Mais il faut bien voir que nous ne sommes pas en face d'une réflexion morale autonome, qui se ferait directement par inspection de notions ou d'expériences ; elle passe par le relais d'une allégorie. C'est donc en méditant d'abord sur les figures de l'Écriture que je peux m'appliquer le sens de ces figures ; mais il faut d'abord qu'il y ait eu cette espèce de typologie, d'élaboration des figures de l'Ancien et du Nouveau Testament pour que je puisse m'y reconnaître. Après tout, les statues de nos cathédrales représentent cette espèce de passage de l'allégorie à la tropologie, puisqu'il s'agit de nous appliquer à nous-mêmes un sens qui est d'abord le sens d'une Écriture. La fonction de la tropologie n'est pas de tirer des moralités de l'Écriture – ce qu'elle est devenue effectivement à partir du XIV^e siècle, en particulier sous l'influence de la prédication rhénane, où une réflexion sur les vertus va remplacer une réflexion sur les figures –, à son point vif, il s'agit d'intérioriser ou d'actualiser le sens des événements et des figures bibliques. Saint Bernard la définit très bien, en disant qu'il s'agit de montrer que le sens de jadis vient aujourd'hui jusqu'à nous, *hodie usque ad nos*^{16*} étant finalement le mouvement même de l'herméneutique. C'est pourquoi la véritable place du sens tropologique est après l'allégorie, et sous cette correspondance entre le sens allégorique et notre existence qui est exprimée par la métaphore du miroir, puisqu'il s'agit bien

d'un déchiffrement de notre existence selon la conformité du Christ. Au fond, la notion paulinienne de « conformité »^{17*} est parfaitement homogène avec ce second sens de l'herméneutique. Et c'est donc dans ce rapport entre le livre, *liber*, et le miroir, *speculum*, que le nœud herméneutique se resserre.

Certainement, cette herméneutique est morte dans sa formulation médiévale. Chose curieuse d'ailleurs, ce qui l'a tuée, ce n'est pas la science profane, mais c'est la science théologique : la prétention de faire de la théologie une science est justement ce qui a tué le sens herméneutique. Du jour où on a posé la question : « *An doctrina sacra sit scientia ?* »^{18*}, on a fait basculer dans le plan des définitions univoques, reçues de la logique d'Aristote, ce qui avait été au contraire cette intelligence multivoque de la grande herméneutique du XII^e siècle. Comme l'a très bien montré le Père Chenu^{19*}, lorsqu'on est passé de la *lectio* des exégètes à la *questio* des maîtres en théologie, le travail de définition, fait selon la logique d'Aristote, a remplacé cette intelligence allégorique qui avait été celle des Pères grecs, et jusqu'au XII^e siècle^{20*}. Mais, de toute manière, sans doute devait-elle mourir sous cette forme-là. Le sens moral qu'elle développait se trouvait pris entre un sens littéral, trop peu scientifique, et un sens anagogique, mystique, trop docile aux inflexions néo-platoniciennes. Toutefois, il faut être très sensible à la force et à la grandeur de cette herméneutique du XII^e siècle, dans la mesure justement où elle a résisté à sa propre pente platonicienne. Toutes les fois que la théologie chrétienne a développé son thème de l'espérance dans d'autres catégories que celles du platonisme, c'est-à-dire comme autre chose qu'un passage du temporel à l'éternel, comme une tension même de la temporalité, alors elle a été fidèle à elle-même. Au fond, l'herméneutique, dans la mesure où elle reste l'exégèse d'un récitatif, du récitatif de l'Exode et de

Pâques, ne peut pas abolir le temps dans l'éternité; et pour elle, l'allégorie n'est pas la fuite platonicienne vers là-bas ou vers le haut, elle est une interprétation du temps selon sa tension interne.

Telle était la deuxième dimension de l'herméneutique chrétienne; et on peut comprendre alors comment la mort de la métaphysique, comme dit Heidegger^{21*}, c'est-à-dire la mort du platonisme dans la philosophie occidentale, peut peut-être nous restituer, comme une plage déserte et désertée, cette seconde grande herméneutique du miroir et du livre.

La troisième racine du problème herméneutique n'a été pleinement reconnue et comprise que par les modernes, et après qu'on eut appliqué à la Bible toute entière les méthodes critiques empruntées aux sciences historiques et philologiques profanes. Nous avons vu que le problème herméneutique est aussi vieux que le christianisme lui-même. Pourquoi nous apparaît-il comme un problème spécifiquement moderne? C'est que cette troisième racine, que je vais essayer de dégager, a été jusqu'à un certain point cachée par les deux premiers usages, rapport de l'Ancien au Nouveau Testament d'une part, d'autre part rapport entre le Livre et la réalité. Il y a en effet une situation herméneutique du christianisme qui tient à la constitution même de sa proclamation et qui, jusqu'à un certain point, a été cachée aux Anciens. Il faut remonter au caractère de témoignage qu'est l'Évangile. Et c'est autour de la notion de témoignage que nous allons regrouper maintenant une troisième série de remarques.

Nous avons vu que la proclamation n'est pas d'abord interprétation de textes mais annonce d'une personne. Cela est vrai, et en ce sens, ce n'est pas la Bible qui est parole de Dieu mais le Christ. Mais un problème naît et renaît du fait que cette proclamation est elle-même

exprimée dans un témoignage, dans des récits, dans des textes qui contiennent la toute première confession de foi de la communauté et donc recèlent une première couche d'interprétation. Nous-mêmes, nous ne sommes plus ces témoins qui ont vu, nous sommes les auditeurs qui entendent les témoins. C'est cette relation de l'auditeur au témoin qui constitue la situation herméneutique la plus fondamentale. Après tout, elle a été aperçue d'une certaine façon, lorsque saint Paul dit que la foi vient par l'ouïe, *fides ex auditu*^{22*}, alors que les Écritures rapportent « ceux-ci ont vu »^{23*}. C'est ce rapport de l'ouïe et de la vue qui est ici en question. Dès lors, nous ne pouvons croire qu'en écoutant et en interprétant un texte qui lui-même est déjà une interprétation. Autrement [dit], nous sommes dans un rapport herméneutique non seulement avec l'Ancien Testament – comme les premiers chrétiens le disaient – mais avec le Nouveau Testament lui-même – et cela ils ne le savaient pas.

Cette situation herméneutique est donc aussi primitive que les deux autres, en ce sens que l'Évangile se présente dès la deuxième génération comme un écrit, comme une nouvelle lettre, une nouvelle écriture s'ajoutant à l'ancienne sous la forme d'une collection d'écrits qui seront un jour recueillis et enfermés dans un canon clos. Telle est la source de notre problème herméneutique, à savoir que la proclamation s'annonce non seulement comme l'interprétation d'un Testament antérieur, mais comme un nouveau Testament : il est nouveau certes, mais c'est un Testament, et c'est cela qui, pour nous, fait maintenant question; c'est une nouvelle écriture. Le Testament nouveau est lui aussi à interpréter; il est non seulement interprétant à l'égard de l'Ancien Testament (c'était la première herméneutique) et interprétant pour la vie (seconde herméneutique), mais il est lui-même texte à interpréter (troisième herméneutique).

Or, cette troisième racine du problème herméneutique a été masquée par les deux autres fonctions de l'herméneutique en chrétienté. En effet, tant que le Nouveau Testament a servi à déchiffrer l'Ancien, il a été tenu pour norme absolue. Et il reste également norme absolue lorsque son sens littéral sert d'assise indiscutée, sur laquelle on construit tous les autres étages, du sens allégorique, du sens tropologique, du sens anagogique. Mais voici maintenant que le sens littéral lui-même s'offre comme lettre à interpréter, comme texte à comprendre.

A certains égards, c'est un produit de notre modernité, quelque chose qui ne pouvait être découvert que tardivement, et c'est vrai pour les raisons qu'on va dire ; mais ces raisons mêmes nous renvoient à une structure originaire qui, pour avoir été découverte tardivement, n'en était pas moins présente dès le début, quoique cachée. Cette découverte est un produit de notre modernité en ce sens qu'elle marque le choc en retour des disciplines critiques, philologiques, historiques, sur les textes sacrés. En effet, dès que l'on traite la Bible comme l'*Iliade* ou les présocratiques, on désacralise la lettre et on la fait apparaître comme parole humaine ; et du même coup le rapport « parole humaine – parole de Dieu » – pour reprendre le titre fameux de Karl Barth^{24*} – se pose non plus seulement entre le Nouveau Testament et le reste de la Bible, non plus même entre le Nouveau Testament et le reste de la culture, mais à l'intérieur même du Nouveau Testament. Le Nouveau Testament, en somme, recèle pour le croyant le rapport à déchiffrer entre ce qui peut être compris et reçu comme parole de Dieu et ce qui est entendu comme parole humaine.

Or cela, c'est le fruit de l'esprit scientifique, et en ce sens une acquisition récente ; mais la réflexion nous amène à découvrir dans la situation herméneutique première de l'Évangile la raison ancienne de cette découverte

tardive. Cette situation est que l'Évangile lui-même [est devenu] une lettre, un texte ; et en tant que texte, il exprime une différence et une distance, aussi minime soit-elle, à l'égard de l'événement qu'il proclame. Au fond, toute herméneutique vise à combler une distance ; le problème kierkegaardien de la contemporanéité est tout le problème herméneutique : comment se faire contemporain du Christ ? Mais justement, il y a cette espèce de distance du témoin à l'auditeur du témoin, qui est la toute première distance. Cette distance était là au début, elle est simplement plus grande maintenant ; elle était celle qui séparait du premier témoin toute la suite de ceux qui écoutent le témoin. Notre modernité signifie seulement que cette distance est maintenant considérable entre la place où je me tiens, au sein de ma culture, et le lieu originel du premier témoignage – distance non seulement dans l'espace et dans le temps, mais surtout distance dans le sens, et tout le problème de la démythologisation naît de cette distance proprement culturelle.

Dès lors, la distance en quelque sorte accidentelle d'un homme du XVIII^e siècle, situé dans une autre culture, en particulier dans une culture scientifique et historicisante, cette distance acquise joue maintenant le rôle de révélateur à l'égard d'une distance originelle qui est restée cachée tant qu'elle était une distance courte mais déjà constitutive de la foi primitive elle-même ; on pourrait dire que cette distance est seulement devenue plus manifeste en devenant distance longue. Lorsque l'école de l'histoire des formes nous a montré que ce que nous lisons dans le Nouveau Testament, ce n'est pas une sorte de témoignage brut, mais déjà la confession élaborée d'une communauté organisée qui avait son style propre, nous sommes en face de cette distance^{25*}. Aujourd'hui, quand nous lisons, par exemple, des travaux sur l'évangile de Matthieu ou l'évangile de Marc, les auteurs ne se

posent plus le problème de savoir quelle est la réalité qui est derrière ce témoignage, mais ce qu'il y a de spécifique dans la communauté matthéenne ou dans la communauté lucanienne, et par conséquent, c'est le témoignage de la communauté confessante qui devient l'objet de l'exégèse. Désormais nous ne pouvons plus atteindre l'objet de la foi qu'à travers la confession de sa foi, et c'est donc en déchiffrant son culte, sa prédication et l'expression de sa foi que la foi elle-même peut rejoindre son objet.

L'herméneutique a donc pour nous modernes un sens qu'elle n'avait pas pour les Pères grecs et latins, pour le Moyen Age, ou même pour les Réformateurs. Il y a un sens moderne de l'herméneutique, que la fortune même du mot « herméneutique » indique; ce sens moderne est seulement la manifestation d'une situation qui était présente dès l'origine et qui était seulement cachée. Il n'est pas paradoxal de soutenir que les deux formes anciennes de l'herméneutique ont contribué à masquer ce qu'avait de radical la situation herméneutique dans le christianisme. Mais c'est d'autre part le sens et la fonction de notre modernité de dévoiler, par le moyen de la distance qui sépare aujourd'hui notre culture de la culture antique, ce qu'avait dès le début d'unique et d'extraordinaire cette situation herméneutique.

II. LE PROBLÈME DU MYTHE ET DE LA DÉMYTHOLOGISATION

La question dite de la « démythologisation » ne doit pas être séparée de celle de l'interprétation. Ce sont deux problèmes qui sont comme l'envers et l'endroit l'un de l'autre. En effet, la démythologisation, à première vue, est une entreprise purement négative : elle consiste à prendre conscience du revêtement mythique

dans lequel est enveloppée la prédication que « le Royaume de Dieu s'est approché de façon décisive » (Bultmann)^{26*}, aussi sommes-nous rendus attentifs au fait que cette « venue » s'exprime dans une représentation mythologique de l'Univers, avec un haut et un bas, un Ciel et une Terre, des êtres célestes venant de là-haut ici-bas et retournant d'ici-bas là-haut. Abandonner cette enveloppe mythique c'est tout simplement découvrir la distance qui sépare notre culture et son appareil notionnel de la culture dans laquelle s'est exprimée cette proclamation. En ce sens, la démythologisation accomplit ce que nous avons annoncé dans la première partie comme troisième forme de l'herméneutique; elle tranche dans la lettre même entre son sens et son véhicule culturel; elle consiste donc en un nouvel usage herméneutique qui n'est plus, comme pendant le Moyen Age, l'édification au sens propre du mot, c'est-à-dire la construction d'un sens spirituel sur le sens littéral, mais en quelque sorte un forage sous le sens littéral lui-même, moins une édification qu'une destruction, une déconstruction de la lettre elle-même. Elle est une œuvre moderne, en ce sens qu'elle appartient désormais à un âge critique et post-critique de la foi.

C'est ici que la question de la démythologisation renvoie à celle de l'interprétation dans un cercle. Il faut bien voir que tout cela est dominé par la notion de « cercle herméneutique », cercle qui prend plusieurs figures; d'abord, il peut s'énoncer de façon très naïve et populaire, très psychologique : pour comprendre il faut croire, et pour croire il faut comprendre. Mais il faut [y] voir aussi un énoncé plus épistémologique : derrière « comprendre », il y a le primat de l'exégèse et de sa méthode sur la lecture naïve du texte; si bien que le véritable cercle herméneutique est le cercle constitué par l'objet qui règle l'interprétation et la méthode qui règle la compréhension.

Il y a cercle parce que l'exégète n'est pas son maître; ce qu'il veut comprendre, c'est ce que dit le texte, et en ce sens la tâche de comprendre est réglée par ce dont il s'agit dans le texte lui-même. L'herméneutique chrétienne est mue par l'annonce dont il est question dans le texte, et comprendre c'est se soumettre à ce que veut, et veut dire, le texte. Mais d'autre part, cet objet, je ne le connais nulle part ailleurs que dans la compréhension du texte : la foi dans celui dont il est question dans le texte doit être déchiffrée dans le texte qui en parle et dans la confession de foi de l'Église primitive qui s'est exprimée dans le texte. C'est pourquoi il y a cercle. Pour comprendre le texte, il faut se laisser guider par ce que le texte m'annonce, mais ce que le texte m'annonce n'est donné nulle part ailleurs que dans le texte; c'est pourquoi il faut comprendre le texte pour croire. Ce texte est donc compris^{27*}, soit par le croyant dans l'herméneute quand il prêche, soit par l'herméneute dans le croyant quand il fait de la science exégétique. C'est donc ce cercle de la prédication et de la science chez Bultmann que nous allons maintenant considérer.

Il nous faut voir comment ce cercle est maîtrisé par Bultmann, comment il est pris pour autre chose qu'un cercle vicieux, comment il est vécu. Je pense ici à un mot, que j'admire beaucoup, de Heidegger dans *Sein und Zeit*, lorsqu'il dit : « La question n'est pas d'éviter le cercle, mais d'entrer correctement dans le cercle. »^{28*} Pour tirer au clair le problème de la démythologisation chez Bultmann, il faut essayer de classer les niveaux de démythologisation, ainsi que les définitions successives du mythe qui correspondent à ces niveaux. Suivant que ces sens successifs sont bien ordonnés, nous verrons comment l'aspect scientifique l'emporte dans un de ces sens, tandis que la foi du prédicateur s'exprime dans d'autres sens. Bien des mécompréhensions de l'œuvre de Bultmann viennent

d'une mauvaise distribution des niveaux de démythologisation et des niveaux de mythes^{29*}; c'est pourquoi mon travail sera consacré essentiellement à cette mise en ordre.

A un premier niveau – le plus extérieur et le plus superficiel, donc le plus voyant –, on peut dire que c'est l'homme moderne qui démythologise; si la démythologisation n'était que cela, elle ne serait qu'une sorte de modernisation, d'accommodation d'un sens ancien avec ce que l'on pourrait appeler le « croyable disponible » de notre époque. Ce qui correspond à ce niveau, c'est le mythe compris comme une explication cosmologique, le mythe dans sa fonction étiologique, c'est-à-dire dans la mesure où il est une explication préscientifique. Et en effet, toute une partie de la critique de Bultmann concernant le langage et les concepts du Nouveau Testament correspond à ce premier niveau; la conception d'un monde étagé entre Ciel, Terre, Enfer, monde peuplé de puissances surnaturelles qui descendent de là-haut ici-bas, ce véhicule mythologique est purement et simplement éliminé comme préscientifique; et il l'est, non pas par l'exégète lui-même, mais par la conscience moderne, c'est-à-dire par la science et la technique, aussi bien que par la représentation que l'homme se fait de sa responsabilité psychologique, éthique et politique^{30*}. Au fond, tout ce qui relève de cette vision du monde dans la représentation des événements fondamentaux du salut est désormais caduc, et Bultmann a raison de dire, à ce niveau, que la démythologisation doit être menée sans réserve ni soustraction, car on peut dire qu'elle est sans reste^{31*}. Mais à ce niveau la définition correspondante du mythe est extrêmement pauvre; c'est celle d'une explication préscientifique, d'ordre cosmologique, d'ordre eschatologique, concernant la fin catastrophique des choses, et qui est devenue purement et simplement incroyable, et même

à proprement incompréhensible pour l'homme moderne. A ce titre, le mythe est seulement un scandale supplémentaire qui s'ajoute au vrai scandale, lorsque saint Paul parlait du « scandale de la Croix »^{32*}.

Mais le mythe est autre chose qu'une explication de la nature, de l'histoire et de la destinée. Il est autre chose que l'élaboration d'un outre-monde, d'un « arrière-monde » comme dit Nietzsche^{33*}; il appartient à la compréhension que l'homme prend de lui-même par rapport à ce qui peut être le fondement et la limite de son existence^{34*}. Ces deux mots « fondement » et « limite » vont jouer un rôle considérable dans la suite de notre analyse et désignent justement des aspects de notre expérience qui ne peuvent pas être traités comme des contenus de représentation, comme des objets de pensée. Ce second sens du mythe n'est pas du tout d'invention bultmannienne; il l'a emprunté à un de ses élèves, Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, œuvre de 1934 préfacée par Bultmann^{35*}. Bultmann rend hommage à Jonas et reconnaît qu'il a créé le mot même de « démythisation »^{36*}, qui a été appliqué à autre chose que le langage et la conceptualité du Nouveau Testament, qui a été appliqué à ce qui est, éventuellement, dans le Nouveau Testament le corps étranger, à savoir l'enveloppe gnostique. Or, ce que Jonas (qui était en même temps l'élève de Heidegger) a fait, c'est de montrer que ces mythes de la gnose peuvent être interprétés de façon existentielle, ou plutôt « existentielle » si l'on tient compte de la distinction que Heidegger a introduite entre « existentiel » et « existencial », c'est-à-dire pas simplement des modalités de notre expérience vive (ce qui serait l'« existentiel »), mais des catégories fondamentales de la réalité humaine, des catégories au sens où Kant avait élaboré des « catégories de la connaissance » : il y aurait en somme des structures fondamentales de l'ontologie humaine, des structures de ce que

Heidegger avait appelé le *Dasein*, c'est-à-dire cet « être-là » qui est la substructure de la réalité humaine et qui fait que je suis le lieu où se pose la question de l'être^{37*}. Cette question de l'être que je suis comporte une certaine structure qui relève d'une analyse existentielle. Cette analyse existentielle déploie par conséquent des catégories propres, qui constituent en somme la structure ontologique de la réalité humaine. C'est cette structure ontologique qui me permet de faire apparaître des formes figurées qui sont le mythe. Le mythe apparaît alors, non plus simplement comme l'enveloppe imaginative d'une explication scientifique, mais l'expression, au plan de la représentation, d'une exégèse de l'existence humaine dans des existentiels.

Démythologiser n'a alors plus du tout le même sens. Ce n'est pas réduire le non-scientifique au scientifique, réduire donc le préscientifique et purement et simplement l'éliminer, mais c'est déjà interpréter. C'est interpréter en un sens positif : retrouver derrière ces représentations objectives du mythe cette compréhension de soi qui tout à la fois s'y montre et s'y cache. Dans toute interprétation, il y a un déchiffrement : il s'agit de dégager ce qui tout à la fois se cache et se montre dans un contenu de représentations. Nous démythologisons, mais non pas en tant qu'hommes modernes, en tant qu'hommes éduqués à la science, à la technique et à la responsabilité morale et politique; nous suivons l'intention du mythe. C'est la docilité à l'intention du mythe, et non pas la domination de l'esprit moderne. C'est même contre l'esprit moderne que nous essayons de retrouver cette intention du mythe, qui vise autre chose. Le mythe ne peut plus alors être défini comme un simple négatif de la science; il consiste bien plutôt en la « mondanisation » (Bultmann) de cet au-delà de la réalité connue et tangible,

de cet au-delà qui doit toujours rester fondement et limite sans jamais pouvoir devenir objet de pensée.

Voici la deuxième définition du mythe que propose Bultmann : « Le mythe exprime dans un langage objectif le sens que l'homme prend de sa dépendance à l'égard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde et de son expérience. »^{38*} On peut commenter cette définition du mythe comme mondanisation de l'au-delà en en deçà, en l'opposant à tout ce qui est sorti de Feuerbach ou de Nietzsche, qui au contraire feront du mythe la projection de l'homme, la projection de la puissance humaine dans un au-delà fictif^{39*}. Pour Bultmann, suivant ici Jonas, le mythe consiste bien plutôt dans la mainmise que l'homme opère par le moyen de l'objectivation, la mainmise que l'homme fait de son origine et de sa fin, de son fondement et de sa limite. On peut bien dire que le mythe est une projection, mais ce n'est que partiellement vrai. C'est une projection au plan de la représentation, mais par les moyens de cette projection, en réalité, nous nous approprions l'au-delà, nous le domestiquons dans une représentation maniable; nous projetons un second monde, mais un second monde homogène au monde que nous connaissons : c'est une « mondanisation » du Tout-Autre que notre expérience dans des éléments homogènes à notre expérience. En somme, la projection imaginative n'est qu'un moyen et une étape de cette mondanisation de l'au-delà en en deçà.

Avec ce second niveau, la démythologisation a déjà cessé d'être l'œuvre exclusive de l'esprit moderne; la restitution du mythe dans son intention va à l'encontre de son mouvement objectivant. Or son mouvement objectivant est finalement de même nature que la production de la science par l'esprit moderne. C'est pourquoi cette deuxième définition du mythe, ce second niveau de démythologisation, s'appuie beaucoup plus sur la philosophie que

sur la science. La première [définition du mythe] s'appuyait sur la science, comme pour éliminer les aspects irrationnels, cosmologiques du mythe; la seconde consiste à dégager l'interprétation existentielle à la manière du Heidegger de *Sein und Zeit*. Or cette interprétation existentielle, loin d'exprimer l'exigence de l'esprit scientifique, heurte de front la prétention, philosophique d'ailleurs plus que scientifique, d'épuiser le sens de la réalité par la connaissance objective. La critique, par Heidegger, de la relation sujet-objet, sous sa double forme de contestation de l'objectivité et de prétention de la subjectivité moderne à être le pôle de toutes choses – cette double critique, de l'objectivité qui nous a fait perdre le sens de l'être, et de la subjectivité qui a poussé à l'avant-scène le sujet humain au lieu de l'effacer devant ce qui se montre, devant la plénitude de l'être –, cette double critique est employée comme réserve correctrice afin de retrouver l'intention du mythe. En somme, Bultmann se sert du mythe exactement comme Heidegger se sert de la poésie des présocratiques ou de la poésie allemande (Hölderlin) pour retrouver ce sens de l'être-là de l'homme et de sa présence à l'être sur le mode poétique et figuré^{40*}.

Mais ce second niveau, où la démythologisation a pour référence le processus d'objectivation et pour ressort l'interprétation existentielle, n'est pas le dernier; ce n'est même pas le plus décisif pour une herméneutique du Nouveau Testament. En effet, l'interprétation existentielle est en droit applicable à tous les mythes; Hans Jonas l'a appliquée, non au Nouveau Testament, mais d'abord au gnosticisme. En somme, au premier niveau, le mythe n'avait rien de spécifiquement chrétien puisqu'on le retrouve partout; mais au second niveau, il n'a rien de chrétien non plus puisqu'on le trouve aussi bien dans la gnose. Toute l'entreprise de Bultmann se joue alors sur^{41*}

sa troisième définition du mythe; c'est la proclamation elle-même, propre au Nouveau Testament, qui veut être démythologisée. Ce n'est plus l'homme éduqué à et par la science qui mène le jeu; ce n'est même plus le mythe en tant que mythe qui par son intention transcendante requiert l'interprétation existentielle; c'est le noyau de proclamation de la prédication originaire qui exige, et non seulement exige, mais met en mouvement le procès de démythologisation. C'est ce qui doit être expliqué, car toute l'œuvre de Bultmann consiste dans une reprise du premier sens dans le second et du second sens dans le troisième.

Qu'est-ce que cette démythologisation qui a son origine dans l'intention même de la révélation primitive? Elle est à l'œuvre déjà dans l'Ancien Testament. Si on prend par exemple les récits de la création dans les premiers chapitres de la Genèse – et cela est surtout manifeste dans le second récit de création au chapitre 2 de la Genèse, où toute la cosmologie orientale, babylonienne, est réduite par l'affirmation d'un acte de création qui dédivinise entièrement la nature et la met totalement sous l'emprise de l'homme qui devient le seul vis-à-vis du Créateur, en particulier toutes les figures mythologiques du Cosmos comme les astres sont réduites à des réalités empiriques et pragmatiques, le soleil et la lune n'étant plus que des luminaires pour marquer les temps –, on voit bien qu'il y a une sorte de volonté de mondaniser entièrement ces grandes figures mythologiques de la cosmologie orientale. Beaucoup plus radicalement encore – comme l'a montré un collègue et élève de Bultmann, von Rad^{42*}, dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* – c'est la prédication de Yahvé comme n'ayant qu'un nom et pas de figure, sans pouvoir être représenté sous la forme d'une idole, que cette idole soit la statue du Dieu ou la figure du Roi, donc c'est la critique des idoles et la théologie du Nom qui est

le véritable foyer de démythologisation de l'Ancien Testament^{43*}. Cela atteint d'ailleurs, chez certains prophètes postexiliques comme le second Isaïe, une grande intensité de laïcisation; lorsque Isaïe dit : « Tu prends une bûche, tu la coupes en deux, avec la moitié tu te chauffes, et avec l'autre moitié tu fais un dieu »^{44*}, l'idée que c'est avec le même matériau brut qu'on fait un objet technique et qu'on fait une idole représente une très vigoureuse démythologisation des dieux.

Selon Bultmann, ce mouvement de démythologisation (ayant son origine interne dans la chose dite elle-même) se déploie à travers le Nouveau Testament et se retourne contre son propre véhicule^{45*} culturel; c'est ce qui arrive en particulier avec les représentations eschatologiques. Comme on le sait, le Nouveau Testament a été écrit dans un milieu très marqué par les représentations eschatologiques du judaïsme, et cette représentation très haute en couleur d'événements terminaux de l'histoire a servi de moule à la prédication du Royaume des Cieux. Pour Bultmann, nous trouvons chez saint Paul une prise en charge de ces représentations eschatologiques, mais en même temps une décomposition de l'intérieur de ces représentations par cela même qui est coulé dans ce moule, à savoir la nature même de l'attente ou de l'espérance chrétienne, une représentation par conséquent du futur de Dieu comme dissolvant son propre véhicule mythologique^{46*}. Cela se fait parce que ce futur a désormais dans le présent même une attache, un « déjà » est lié à ce « pas encore »; et selon Bultmann, cette démythologisation de l'eschatologie atteint son point culminant avec Jean et non pas avec Paul. Un des ouvrages les plus importants de Bultmann est son *Commentaire de l'Évangile de Jean*^{47*}; dans l'évangile de Jean^{48*}, le futur a déjà commencé avec l'événement christique porteur de sens; le maintenant d'où procède tout l'élan et tout le mouvement de l'espérance est

corrosif de ce futur fantastique et mythologique^{49*}. Ainsi Bultmann peut-il affirmer que son œuvre n'est que la continuation de ce que veut déjà, dans son fond, le Nouveau Testament, qui veut être démythologisé, qui commence sa propre démythologisation^{50*}.

Cette hiérarchisation de niveaux de signification [du mythe] me paraît la clé du problème de la démythologisation chez Bultmann. Si on ne distingue pas ces divers plans, on l'accusera soit d'être inconséquent, soit de faire violence aux textes; [d'une part,] on lui reprochera d'avoir voulu sauver un reste, après avoir dit que la démythologisation doit être menée à son terme, sans réserves ni atténuations; d'autre part, on lui reprochera d'imposer aux textes des préoccupations étrangères, que ce soit celles de l'homme moderne héritier de la science, [ou] que ce soit celles de la philosophie existentielle empruntée à Heidegger. Or, il faut justement comprendre que Bultmann parle tour à tour en homme de science, en philosophe existentiel et en auditeur de la parole (pour parler comme Kierkegaard). Et en effet, lorsqu'il se tient dans ce dernier cercle, on peut dire qu'il n'est plus exégète mais prédicateur; il est prédicateur lorsqu'il fait entendre ce qu'il appelle volontiers « l'évangile dans l'Évangile », reprenant un mot de Luther^{51*} : il y a un centre de perspectives à partir duquel on peut tout réinterpréter, mais ce centre de perspectives est la prédication de saint Paul sur la justification par la foi.

La réinterprétation par Bultmann du thème paulinien, luthérien, barthien de la justification par la foi commande en réalité du dedans toute son entreprise de démythologisation, et du même coup l'installe en pleine chrétienté⁵². En effet, c'est en disciple de Paul et de Luther qu'il oppose la foi, où l'homme se dessaisit de la prétention à disposer de lui-même, aux œuvres, qui ne sont pas

seulement les œuvres rituelles du judaïsme, ni même les vertus du moralisme, mais toute espèce d'entreprises par laquelle l'homme dispose en souverain du sens de son existence. Nous voyons bien alors comment la troisième définition du mythe est fondée. Le mythe est lui-même une œuvre par laquelle l'homme dispose de Dieu au lieu de recevoir de lui sa justification; et non seulement la troisième définition du mythe se trouve être fondée à partir de ce noyau (« évangile dans l'Évangile »), mais aussi la deuxième fonction du mythe et l'interprétation philosophique se trouvent mises en place et limitées. En effet, le prédicateur ici se retourne contre le philosophe qui prétendrait trouver dans sa description de l'existence authentique autre chose qu'une définition formelle et vide, autre chose qu'une possibilité qui ne trouverait que dans le Nouveau Testament le sens de sa réalisation. Si le philosophe prétend savoir comment l'homme peut être authentique, comment l'existence authentique devient réelle, alors il tombe lui aussi sous le coup de la condamnation de Paul, adressée à quiconque prétend disposer de lui-même et du sens de son existence. Là est la limite radicale de l'interprétation existentielle et en général du recours à la philosophie. Et cette limite est parfaitement claire chez Bultmann. Elle coïncide avec le passage de la seconde interprétation à la troisième, c'est-à-dire à l'interprétation qui part de la proclamation elle-même, et plus précisément du noyau théologique du salut par la foi, selon la tradition luthérienne.

Bultmann représente une sorte d'hyper-luthéranisme, ou même d'hyper-barthisme. Sur le plan de l'exégèse contemporaine, Heidegger est représenté uniquement comme la référence du second niveau de démythologisation. Il ne peut pas être plus; si on attendait de l'interprétation existentielle le sens même de la résolution en face de la mort — comme peut-être prétendait le donner à cette

époque Heidegger dans *Sein und Zeit* –, alors nous avons plus qu'une description vide de l'existence authentique, nous avons une pseudo-prédication de cette authenticité. Si bien que le philosophe est celui qui simplement me dit : la véritable question est celle de l'authenticité – qui la présente donc comme un concept vide – mais c'est seulement dans ce mouvement de dessaisissement des œuvres et de reconnaissance de la foi que nous pouvons trouver le sens de l'authenticité.

Si Bultmann pense pouvoir parler encore non mythiquement de l'événement christique comme acte de Dieu, c'est parce que, en homme de foi, il se met dans la dépendance d'un acte qui dispose de lui. Cette « décision de la foi », pour reprendre le mot de Bultmann^{53*}, est alors le centre à partir duquel peuvent être reprises les définitions antérieures du mythe et de la démythologisation. On peut alors voir toute l'entreprise comme une sorte de grande circulation entre ces trois niveaux de démythologisation, entre la démythologisation comprise comme œuvre de science, la démythologisation comme œuvre de philosophie, et la démythologisation comme œuvre de foi. Tour à tour, c'est l'homme moderne qui critique le mythe, c'est le philosophe qui l'interprète dans son intention et c'est l'homme de foi qui discerne l'acte souverain qui mène le jeu. Toute l'œuvre exégétique et théologique de Bultmann est la mise en mouvement de ce grand cercle où la science exégétique, l'interprétation existentielle et la prédication de style paulinien-luthérien échangent leurs rôles.

*
**

Nous pouvons maintenant poser un certain nombre de questions qui nous serviront de point d'appui pour la réflexion proprement philosophique. Je n'ai pas fait à proprement parler une apologie de Bultmann ; j'ai voulu

essayer de comprendre, et surtout essayer d'aller au-delà d'un certain nombre de critiques très superficielles. Je voudrais maintenant dire quelles sont à mon sens les questions qui se posent à la frontière de cette entreprise.

Ce qui n'est pas pensé – au sens le plus fort du mot – chez Bultmann, c'est le noyau proprement non mythologique des énoncés bibliques ; et par contraste donc, un certain doute subsiste concernant les énoncés mythologiques eux-mêmes. Bultmann estime que la signification des énoncés mythologiques n'est plus elle-même mythologique ; il admet qu'on peut parler en termes non mythologiques de la finitude du monde, de la finitude de l'homme en face de la puissance transcendante de Dieu ; c'est même selon lui la signification ultime des mythes eschatologiques. Mais il est alors obligé d'introduire des expressions comme « acte de Dieu »^{54*}, « Dieu comme acte »^{55*}, « parole de Dieu »^{56*}, et en quel sens pouvons-nous dire que des expressions de ce genre ne sont pas mythologiques ? Au fond, c'est tout le problème d'un acte transcendant qui est ici posé par Bultmann et qu'il présente comme non mythologique. Or pensons-nous, et à quel prix pensons-nous, des notions de ce genre ?

On pourrait être tenté de dire, dans le langage de la philosophie kantienne, que le transcendant, le Tout-autre, est ce que nous pensons suprêmement, mais que nous nous le représentons en termes objectifs et mondains. Il y a certainement des aspects de Bultmann qui sont kantien ; par exemple l'usage qu'il fait de la notion de « limite » ou de « fondement »^{57*} a un accent kantien ; même la deuxième définition du mythe va dans ce sens : « La mondanisation de l'au-delà en en deçà »^{58*}, cela peut être exprimé dans les termes de la philosophie kantienne en disant que nous avons là une transformation en phénomènes de ce qui doit être pensé seulement comme limite et comme fondement. D'une façon générale, tout

ce qui oppose Bultmann à Feuerbach et à Nietzsche rapproche Bultmann de Kant. Le mythe tient chez Bultmann la même place que l'illusion transcendantale chez Kant, lorsque Kant disait que notre esprit est ainsi fait que, nécessairement, l'absolu choit dans des représentations qui le travestissent en phénomène; l'illusion transcendantale vient, non pas de ce que nous prétendons penser – nous avons raison de penser l'absolu – mais de ce que nous prétendons le traiter comme phénomène, étendre par conséquent la connaissance phénoménale^{59*} : c'est la prétention de la connaissance phénoménale qui est foudroyée dans son *Anmaßung*^{60*}; Kant a tout à fait la vision tragique de cette *hybris*, qui est une violence conquérante, non pas du tout de notre pensée, mais de notre sensibilité, qui veut s'emparer, donc rendre visible, mondain, ce qui doit rester seulement pensé et pensable^{61*}. D'ailleurs, l'emploi constant du mot *Vorstellung*, « représentation », chez Bultmann pour désigner tout ce plan des images du monde (*Weltbilder*)^{62*} par lesquelles nous remplissons illusoirement la pensée du transcendant, est foncièrement kantien.

Mais cette interprétation de l'élément non mythologique dans le sens kantien, dans le sens d'une pensée de la limite, me paraît contredite par des aspects beaucoup plus importants de l'œuvre de Bultmann, et qui le font verser du côté d'une sorte de fidéisme non pensé. Il semble bien que les notions d'« acte de Dieu »^{63*}, de « futur de Dieu »^{64*} soient des énoncés de pure foi et ne trouvent leur sens que dans le mouvement existentiel par lequel je me dessaisis de ma volonté de disposer de moi-même. Si nous revenons à cet élément proprement paulinien de la justification par la foi opposée à la justification par les œuvres, c'est dans le mouvement de dessaisissement de ma volonté que je fais l'épreuve de quelqu'un qui me revendique, face à ma prétention de disposer de

moi-même; le mot *Anspruch* (« revendication ») revient souvent chez Bultmann^{65*} : Dieu me revendique exactement comme moi, j'essaie de disposer de moi-même. Ici, Bultmann suit beaucoup plus le fidéisme de Schleiermacher^{66*} que l'intransigeance de pensée de Kant. L'influence d'un théologien allemand, peu connu de nous aujourd'hui mais qui a joué un très grand rôle au début du siècle, Wilhelm Herrmann^{67*}, est très grande; Herrmann disait que l'objet de la foi et son fondement sont une seule et même chose^{68*} : ce que je crois, c'est ce par quoi je crois, et par conséquent l'impossibilité d'objectiver tient à cette identité profonde de l'objet et de son fondement^{69*}. Finalement, tous les énoncés non mythologiques tiennent à cette justification par la foi.

Mais on voit l'extrême danger de ce fidéisme : il est difficile, sinon impossible, de distinguer ce qui est simplement conversion de ma volonté, ce qui est passage de l'inauthentique à l'authentique, et d'autre part l'origine de cette conversion. Le danger de cette exégèse, c'est finalement de n'être même pas existentielle, d'être purement existentielle. La critique de l'objectivation nous désarme entièrement puisque, faute d'une réflexion sur le langage en général, il n'y a plus aucune espèce de réflexion sur la possibilité de dire même l'existentiel. Bultmann ne paraît pas du tout se préoccuper du fait qu'un autre langage relaie celui du mythe et que cet autre langage à son tour appelle une nouvelle sorte d'interprétation. Par exemple, dans les différents écrits de Bultmann on trouve cette affirmation que tout ce qui relève du langage personnelle – le langage de Martin Buber sur le « je » et le « tu »^{70*} – de la rencontre est non mythologique^{71*}; mais il voit bien au moins que ce langage est analogique, et nous n'avons aucune espèce de réflexion sur l'analogie; dire que Dieu m'interpelle comme une personne, me rencontre comme une personne ou me commande comme

un père, ce sont là pour Bultmann, non des mythes ni même des symboles ou des images, mais une manière de parler analogique, qui est comme telle non mythologique^{72*}. Nous voyons là d'ailleurs une des tendances de la théologie protestante à faire fond d'une façon peu critique sur la relation « je-tu », une tendance à développer sur cette base un personnalisme théocentrique qui serait censé échapper aux difficultés de la théologie naturelle du catholicisme considérée comme une hypostase de la cosmologie^{73*}. Mais peut-on éviter une réflexion critique sur l'usage de l'analogie, dans cette transposition du « toi » humain au « Toi » divin ? Quel rapport l'analogie entretient-elle d'une part avec un usage symbolique du mythe, et d'autre part avec^{74*} la saisie du Tout-autre dans la foi ? Bultmann semble croire qu'un langage qui n'est pas objectivant est innocent ; mais en quoi est-il encore un langage et que signifie-t-il ?

Quand on lui a fait cette objection, Bultmann a répondu : votre question reste encore sous l'emprise de la pensée objectivante. La pensée objectivante est une pensée qui cherche sa sécurité dans des énoncés généraux, dans le *quid* ou le *was*, alors qu'il faut se livrer à l'insécurité du *Dass*, du « pur fait que », donc de la pure décision en face d'un événement pur^{75*}. Mais alors, il faut renoncer à la question même qui a mis en mouvement toute la recherche, à savoir la question de la signification des représentations mythologiques. S'il y a une entreprise de démythologisation, c'est qu'on cherche une signification, et Bultmann emploie toujours ce mot *Bedeutung* comme étant la tâche de l'exégète : en effet, il n'y aurait même plus du tout d'exégèse s'il n'était pas possible de dire encore quelque chose. Bultmann nous dit : il ne faut pas commettre le *sacrificium intellectus* avec le mythe^{76*}. Mais peut-être alors peut-on lui demander jusqu'à quel point on ne le commet pas avec la foi, s'il n'y a d'intelligence de la

foi ; autrement dit, si, comme dans un fidéisme, l'événement pur est irrationnel, comment événement et sens sont-ils liés ?

Cette relation entre événement et sens a été masquée jusqu'à un certain point par une question excessive, abusivement déployée par l'école de Bultmann, la critique de l'objectivation. L'inflation que l'école de Bultmann a fait subir à ce problème du mythe et de l'objectivation a peut-être empêché de poser dans toute son ampleur le problème du langage, du langage de la foi, du langage du mythe, du langage de la philosophie. Ce qui est alors responsable de cet échec partiel, c'est au fond l'influence du philosophe allemand Dilthey et son opposition de plus en plus ruineuse entre « expliquer » et « comprendre » ; expliquer qui serait l'œuvre de l'intelligence causale ou structurale, comprendre qui serait toujours une sorte de coïncidence émotionnelle avec l'événement pur^{77*}. Cette opposition de l'objectif et de l'existential a conduit dans une sorte d'impasse tout le problème de l'herméneutique. Outre la responsabilité de Dilthey, de son vitalisme, de son psychologisme, il faut voir aussi la responsabilité d'une lecture trop anthropologique de Heidegger. On a été peut-être trop vite à ce qui, chez Heidegger, est le plus séduisant à première lecture : la description de l'angoisse, de l'homme devant la mort, les thèmes de la résolution devant la mort, l'inauthentique et l'authentique, alors que Heidegger en réalité se servait uniquement de ces descriptions pour retrouver des structures ontologiques sous la théorie de la connaissance et sous les analyses purement épistémologiques du néo-kantisme. Finalement, on a pris à Heidegger l'existential beaucoup plutôt que l'existential, à la faveur précisément de cet usage abusif du *Verstehen*, du « comprendre » diltheyien.

La tâche d'une critique postbultmannienne est de revenir à ces problèmes de signification. C'était la question de

Heidegger, mais Bultmann l'a en quelque sorte engloutie dans un problème purement existentiel d'appropriation personnelle du sens, de décision en face du texte, alors qu'il faudrait revenir à ce problème de l'objectivité du sens; ce serait plutôt à la notion de Husserl du sens comme idéal, comme faisant face au lecteur, qu'il faudrait adosser la tâche de l'exégèse. Après cette philosophie beaucoup plus objectiviste et rationaliste du sens objectif, il faudrait mieux comprendre alors le moment existentiel de décision personnelle, d'appropriation du sens, en comprenant que le langage lui-même appartient à cette dimension d'être qui me requiert et que c'est donc toute une théorie du langage dans son ensemble, et pas simplement du langage objectivant qui est présupposé par l'entreprise de l'exégèse. Et je dis tout cela, non contre Bultmann que j'admire beaucoup, mais plutôt pour penser mieux, avec lui et parfois contre lui, et du même coup pour sauver le meilleur de son œuvre; on a peut-être trop parlé des théories de Bultmann sur l'exégèse et on a oublié que c'est d'abord un très grand exégète, que son œuvre principale, ce ne sont pas ses articles sur l'herméneutique, mais sa *Théologie du Nouveau Testament*, et surtout son admirable *Commentaire de Jean*. La question qui resterait en suspens pour une étude actuellement sur Bultmann est de savoir si Bultmann exégète n'est pas plus grand que Bultmann herméneute.

III. LES PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES IMPLIQUÉS DANS CES DEUX DÉBATS

Il s'agit ici de montrer le rôle de la philosophie herméneutique face à ces problèmes internes à l'exégèse du Nouveau Testament et en général à l'herméneutique du christianisme. Je ne pense pas du tout résoudre le

genre de problèmes que j'ai posés à la fin de la deuxième partie, mais seulement mettre en place des instruments de pensée susceptibles peut-être de renouveler et de relancer le problème d'une exégèse. C'est pourquoi je voudrais considérer le problème de l'interprétation dans toute son ampleur, sans le lier expressément au problème de l'interprétation de textes, ni même plus précisément de l'interprétation des textes bibliques.

Ce faisant, je pense retrouver l'ampleur du mot « herméneutique ». L'*herméneutiké tekhné* ne désigne pas seulement un art d'interpréter des textes obscurs, mais désigne le pouvoir de compréhension de tout discours. C'est donc cet élargissement du problème herméneutique au-delà des limites de l'exégèse que je voudrais considérer maintenant.

En effet, si l'exégèse a été le lieu de naissance du problème herméneutique, son développement s'est fait dans deux directions principales hors de l'exégèse. Le premier développement a été marqué par les sciences historiques à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. C'est avec Schleiermacher et Dilthey que le problème herméneutique est devenu un problème philosophique. En 1900, Dilthey a écrit un célèbre article, « Die Entstehung der Hermeneutik » (« L'origine de l'herméneutique »), qui se réfère expressément à Schleiermacher et où il pose le problème de l'herméneutique à l'échelle des sciences humaines^{78*}; le problème de Dilthey était de donner à ces sciences de l'esprit une autonomie et en même temps une validité comparables à celles des sciences de la nature à l'âge de la philosophie positiviste^{79*}. Posé en ces termes, le problème était celui d'une épistémologie générale des sciences de l'esprit. Il s'agissait pour Dilthey d'élaborer une critique de la connaissance historique aussi forte que

la critique de la connaissance de la nature chez Kant ; par conséquent de subordonner à cette critique de la connaissance historique tous les procédés épars de l'exégèse classique, tels que la loi de l'enchaînement interne du texte, la loi du contexte, de l'environnement géographique, ethnique, social, etc.

L'interprétation selon Dilthey s'attache à tous les documents de la vie fixés par l'écriture, elle est seulement une province du domaine beaucoup plus vaste de la compréhension, laquelle va d'une vie psychique individuelle à une vie psychique étrangère. Ainsi, avec Dilthey, le problème herméneutique se trouvait tiré du côté de la psychologie, puisque comprendre c'est, pour un être fini, se transporter dans une autre vie. Ainsi la compréhension historique met en jeu tout le paradoxe de l'histoire, à savoir comment un être qui fait partie de l'histoire peut-il comprendre l'histoire et la comprendre néanmoins sur un mode objectif.

Un nouvel élargissement du problème herméneutique est venu avec Nietzsche, et pour une autre raison. Alors que le problème de Dilthey était celui de la méthode historique : comment donner à la compréhension historique une ampleur et une solidité comparables à la critique des sciences de la nature, le problème de Nietzsche était essentiellement lié à la généalogie des mensonges, des masques et des illusions. Alors que Dilthey tirait l'herméneutique du côté de la psychologie et de la compréhension émotionnelle de la vie, Nietzsche liait la notion d'herméneutique à la critique démystifiante des illusions. Et par là même son problème n'était plus simplement épistémologique comme celui de Dilthey : ce n'était plus le fondement d'une science, et des sciences de l'esprit face aux sciences de la nature, c'était un problème spécifique lié non plus à l'erreur comme contraire de la vérité objective, mais à l'illusion comme un phénomène de la

volonté. Du même coup, l'illusion, qui n'est donc ni l'erreur au sens épistémologique ni le mensonge au sens moral, devenait elle-même une catégorie de l'interprétation.

Ce nouveau développement introduit un accent dramatique dans le problème de l'herméneutique ; désormais un conflit ouvert se déclare au milieu de notre culture, il y a désormais deux manières de comprendre qui s'affrontent et qui correspondent à deux intentions fondamentalement opposées de l'interprétation ; selon la première, la tâche de l'interprétation est de restaurer une parole originale, de la restituer dans sa force première et dans son authenticité véritable, et en ce sens on peut dire que la tâche de l'herméneutique est une récollection du sens ; selon la seconde, la tâche de l'interprétation est de démasquer les forces dissimulées derrière le sens apparent de la conscience publique : on peut parler alors de démystification. L'affrontement de ces deux tâches est peut-être ce qui définit au plus près la modernité de notre existence culturelle.

Quels sont donc les trois moments du problème herméneutique ? Donner une méthode à l'exégèse, fournir un fondement à la compréhension historique, arbitrer le conflit des herméneutiques opposées. C'est ce qui requiert une philosophie herméneutique. Il nous reste à voir quels pas on peut faire en direction de cette philosophie herméneutique pour permettre à l'exégèse de se comprendre elle-même, pour permettre à la méthode historique de se comprendre elle-même, et pour arbitrer ce conflit de la récollection du sens et de la démystification. Il s'agira surtout ici de montrer les plans successifs sur lesquels on peut placer le problème.

Il y a d'abord un plan linguistique. Aujourd'hui, nous ne pouvons plus éviter une discussion sur le plan même du langage. Ce qui manque le plus à l'entreprise de Bultmann, c'est une réflexion sur le langage dans son

ensemble, et non simplement sur l'objectivation. Qu'est-ce qu'un signe, un symbole? Ce sont de tels problèmes qui doivent être résolus.

Il y a ensuite un plan réflexif. Quelle est aujourd'hui la fonction d'un sujet réfléchissant dans cette entreprise du critique du sens? Le sujet qui interprète est aussi un sujet qui s'interprète, il n'y a pas d'interprétation qui ne soit en même temps une exégèse, une compréhension de soi-même. Comment s'articulent l'interprétation des signes en général et l'interprétation de soi-même?

Enfin, quelle est la signification ontologique de l'interprétation? Quelle est cette manière d'exister interprétant, cet être interprétant dans son rapport avec l'être interprété, qui est finalement la présupposition fondamentale de toute herméneutique?

Considérons d'abord le plan linguistique. C'est d'abord et toujours dans le langage que se posent tous ces problèmes d'interprétation. Y a-t-il dans notre langage une structure de référence qui nous permettrait d'unifier, ou tout au moins de rassembler, tous les aspects du problème herméneutique? Pour ma part, j'ai proposé de dire que le problème de la multiplicité de sens était le problème central de l'herméneutique, tout au moins au plan linguistique; c'est seulement l'aspect extérieur du problème herméneutique⁸⁰. L'exégèse nous a accoutumés à l'idée qu'un texte a plusieurs sens, que ces sens sont imbriqués l'un dans l'autre, que le sens spirituel par exemple est transféré du sens historique au sens littéral par une sorte de surcroissance de celui-ci. Schleiermacher et Dilthey nous ont également appris à considérer les textes, les documents, les monuments de notre culture comme des expressions de la vie fixée par l'écriture et qu'il s'agit de déchiffrer; l'idée de déchiffrement s'est étendue de l'exégèse à l'histoire dans son ensemble.

Nietzsche, de son côté, traite toutes les valeurs comme des expressions déguisées de la force et de la faiblesse de la volonté de puissance; il faut interpréter, et du même coup toute la philosophie est une philologie. Enfin, c'est dans la psychanalyse freudienne que ce problème de l'interprétation et du double sens se pose; le rêve dans la *Traumdeutung* est présenté comme un texte inintelligible, dans lequel il faut interpoler les termes manquants de façon à restituer un autre texte plus intelligible, le sens latent par rapport au sens manifeste^{81*}.

Par conséquent, que l'on prenne l'exégèse, que l'on prenne la compréhension historique, que l'on prenne dans la philosophie de Nietzsche la philologie des illusions, ou que l'on prenne chez Freud le problème du sens du rêve et du symptôme, nous sommes en face d'une unique structure sémantique, le sens multiple, dont le rôle est chaque fois, quoique de manières différentes, de montrer en cachant. C'est donc dans cette sémantique du montrer-cacher, dans cette sémantique des expressions multivoques, que se resserre tout le problème herméneutique, tout au moins au plan du discours.

Quand j'avais essayé, il y a déjà près de dix ans, d'éclaircir la symbolique du Mal, j'avais tenté de montrer qu'un certain langage, que j'avais appelé le « langage de l'aveu », passe nécessairement par des signes qui se donnent d'abord comme des significations physiques, matérielles, mais qui véhiculent un surcroît de sens, qui visent une certaine situation existentielle telle que celle d'être perdu, coupable^{82*}; donc ici, nous sommes en face d'une structure de signification où un sens primaire, direct, littéral, désigne par surcroît un autre sens, indirect, secondaire et figuré. Ce qui me paraît typique de ces expressions « symboliques », c'est qu'on ne peut pas les réduire par une méthode allégorique. Dans la méthode allégorique, on

peut toujours traiter le revêtement symbolique comme une sorte d'enveloppe qu'on peut supprimer. Quand on a supprimé l'enveloppe, on a le sens vrai; on peut rejeter l'enveloppe et garder le sens. Mais nous sommes en face d'une expression symbolique toutes les fois que le second sens, le sens indirect, n'est donné nulle part ailleurs que dans le sens direct, et par conséquent dans le mouvement de renvoi d'un sens à l'autre. Nous sommes bien en présence d'expressions multivoques : je ne peux pas séparer le sens existentiel, par exemple, du sens physique ou du sens historique, il ne m'est pas donné ailleurs.

Cette circonscription des expressions à double sens constitue proprement le champ herméneutique. Il y a un avantage méthodologique important à définir ainsi par une unique structure sémantique le champ herméneutique : nous définissons à la fois l'objet et la méthode; l'objet, parce que nous avons un domaine linguistique bien distinct, par opposition au domaine logique qui est le domaine des significations univoques; mais aussi la méthode, parce que l'interprétation n'est pas autre chose que cet art de décrypter, de déployer les feuillets de signification, par conséquent de faire apparaître le sens caché dans le sens apparent en déployant les niveaux de signification. Nous gardons ainsi la référence initiale à l'exégèse, c'est-à-dire à l'interprétation des sens multiples d'un texte, et du même coup la notion de texte se trouve généralisée, par-delà la simple notion d'écriture, et devient tout à fait coextensive à l'herméneutique. Même aujourd'hui, le plan de l'herméneutique est toujours celui des textes. Mais les textes ne sont pas simplement des écritures; toute espèce d'ensembles signifiants susceptible d'être interprétée à plusieurs niveaux constitue un texte. Ainsi, on peut formaliser la notion de texte pour la rendre homogène à l'entreprise herméneutique.

Enfin, en portant le débat sur le plan du langage, j'ai le sentiment de rencontrer les autres philosophies actuellement vivantes sur un terrain commun. Certes, la sémantique des expressions multivoques s'oppose aux théories du métalangage, qui voudraient réformer les langages existants en fonction de modèles idéaux; néanmoins, on peut trouver dans l'échec de ces reconstructions du langage à partir d'un langage idéal un appui et une confirmation de l'entreprise herméneutique^{83*}. Je pense particulièrement au passage chez Wittgenstein de la première théorie linguistique, celle du tableau, à la théorie de l'usage dans les *Investigations philosophiques*^{84*}. La multiplicité des jeux de langage dans une analyse du langage ordinaire laisse place de nouveau à la diversité des fonctions de sens. Il y aurait beaucoup de fruits à confronter la sémantique des exégètes, celle des philosophes anglosaxons du langage ordinaire et la phénoménologie de la signification telle qu'elle s'est développée à partir de Husserl et de Heidegger^{85*}. Ce serait justement la tâche d'une herméneutique générale de nous donner cette grande philosophie du langage qui nous permettrait de comprendre ce que signifie le fait que l'homme dispose à la fois d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie, d'une psychanalyse, et par conséquent d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain.

Quelques exemples nous montreront ce qui peut être fait dans cette direction, au plan proprement sémantique. Je verrai pour ma part trois tâches immédiates à ce plan. D'abord un inventaire des expressions symboliques. Il s'agit de procéder à une énumération aussi ample et aussi complète que possible des formes symboliques. Cette voie inductive est la seule accessible au commencement de la recherche, puisque la question est précisément de déterminer la structure commune à ces diverses modalités de

l'expression symbolique. A mon sens, il faudrait faire paraître sans le souci de réductions massives les symboles cosmiques que porte au jour une phénoménologie de la religion comme celles de Van der Leeuw^{86*}, de Maurice Leenhardt^{87*}, de Mircea Eliade^{88*}, le symbolisme onirique révélé par la psychanalyse avec tous ses équivalents dans le folklore, les légendes, les dictons, les mythes, les créations verbales du poète. En dépit de leur enracinement différent soit dans des valeurs physiologiques du cosmos soit dans le symbolisme sexuel, soit dans l'imagerie sensorielle, tous ces symbolismes ont leur avènement dans l'élément du langage. Il n'y a pas de symbolique avant l'homme qui parle, même si la puissance du symbole est enracinée plus bas ; car c'est dans le langage que le cosmos, le désir, l'imaginaire accèdent à l'expression.

Cet inventaire, première tâche d'une sémantique, appelle pour complément une critériologie, qui aurait pour tâche de fixer la constitution propre de chacune de ses modalités : métaphore, allégorie, similitude. Au lieu de procéder par champs d'affleurement du symbolique, nous aurions à élaborer la rhétorique de cette symbolique. Nous vivons avec une conception extrêmement pauvre du transfert de sens, sans doute à cause de l'influence du platonisme qui nous a donné un seul modèle de transfert du sens, le modèle analogique. Mais ce que nous avons appris chez Freud concernant les mécanismes du rêve ou chez Nietzsche concernant les ruses de la volonté de puissance nous assure qu'il y a une multiplicité de mécanismes de distorsion, de promotion ou de transfert du sens. C'est cette critériologie qui seule nous permettrait d'aborder avec quelque chance de succès l'arbitrage entre les différentes interprétations. En effet, chaque interprétation est en réalité une interprétation partielle et partielle, qui tient à la structure théorique du système d'interprétation considéré. Il n'est pas étonnant qu'il y ait plusieurs

interprétations ; l'interprétation part de la multiplicité du sens, donc de la détermination multiple – de la surdétermination comme on dit en psychanalyse –, et chaque interprétation, par définition, réduit cette richesse, traduit le symbole selon une vie de lecture propre.

C'est pourquoi je ne crois pas qu'il y ait à choisir entre, disons, une interprétation psychanalytique de la religion et une interprétation par le sacré à la façon de Rudolf Otto^{89*} ou de Mircea Eliade^{90*}. De même qu'on a montré qu'il y avait une limitation interne des formalismes, on peut dire qu'il y a une limitation interne des herméneutiques. C'est la tâche de la philosophie de mettre un terme à un fanatisme, un exclusivisme des interprétations, en rapportant toujours la forme de l'interprétation à la forme de la théorie qui la commande.

Par exemple, une phénoménologie de la religion va procéder au déchiffrement de l'objet religieux à travers le rite, le mythe et la croyance, mais elle le fait à partir d'une problématique du sacré qui définit sa structure théorique. Au contraire, la psychanalyse ne connaît qu'une dimension du symbole, celle des rejets des désirs refoulés ; seul par conséquent est pris en considération le réseau de significations constitué dans l'inconscient à partir du refoulement primaire et selon les apports ultérieurs du refoulement secondaire. Il y a donc une étroitesse de l'interprétation psychanalytique, mais une étroitesse qui est en même temps sa raison d'être et qui est sa force. C'est la tâche de la philosophie de procéder à une critique, au sens kantien du mot (une critique consiste toujours à légitimer une connaissance dans sa circonscription de validité et à en montrer les limites), de la psychanalyse, en montrant que l'interprétation du rêve, du symptôme, du mythe, des symboles en général dans la psychanalyse, se fait dans le champ défini par la théorie, à savoir précisément le refoulement. C'est une science des effets de sens

issus du refoulement, et sa théorie (que Freud a appelée une métapsychologie, ce à quoi on n'a pas suffisamment fait attention^{91*}) limite les règles du déchiffrement, limite en somme la validité de l'interprétation psychanalytique à ce qu'on pourrait appeler une sémantique du désir. En somme, la psychanalyse ne peut trouver que ce qu'elle cherche, c'est-à-dire la signification économique au sens freudien du mot : quelle est la place dans le bilan en coût de plaisir et de douleur de tous les objets de culture ? Désormais, par conséquent, on ne pourra rencontrer dans une interprétation psychanalytique, fût-elle appliquée à la religion, que ce que Freud a appelé lui-même des « représentants de pulsions »^{92*}, c'est-à-dire des représentations et des affects substitués à des objets de désir. Étant donné la nature de la théorie psychanalytique, de sa métapsychologie, nous ne saurions donc trouver autre chose que des expressions déguisées de ces représentations, ou de ces affects, qui appartiennent aux désirs les plus archaïques de l'homme.

Cet exemple montre bien l'ampleur d'une herméneutique philosophique, au simple niveau sémantique où nous nous tenons encore. Elle commence donc par une investigation en extension des formes symboliques. Elle continue par une analyse en compréhension des structures symboliques, les formes du transfert de sens. Elle s'achève par une confrontation des styles herméneutiques, liée à une critique des systèmes d'interprétations, en rapportant par conséquent la diversité des méthodes herméneutiques à la structure des théories correspondantes. J'insiste, comme l'avait fait Dilthey, sur le fait que dans les sciences humaines l'objet est constitué par la théorie ; comme il s'agit justement de la compréhension^{93*} de l'homme par lui-même, la constitution du réseau théorique de la science est déterminant de l'objet lui-même. C'est donc à travers cet inventaire descriptif, cette critique

des procédés et cette critique des méthodes et des théories que la philosophie herméneutique se prépare à exercer sa tâche la plus haute qui serait un véritable arbitrage entre les prétentions totalitaires de chacune des interprétations. Chaque méthode et chaque théorie est valide dans sa circonscription propre ; elle la justifie en même temps qu'elle en montre la limite. Telle est la fonction critique de cette herméneutique prise à son niveau simplement sémantique.

Au second niveau, le niveau réflexif, nous rencontrons le problème que peut-être Bultmann avait voulu aborder trop vite : le problème de la compréhension existentielle, le problème de l'appropriation vécue du sens. Nous avons vu comment Bultmann en procédant à cette espèce de court-circuit, de raccourci, avait voulu aller tout de suite à l'interprétation du texte sans passer par les étapes de la constitution du sens. Il est évident qu'aujourd'hui sous la pression en particulier de la linguistique, des théories structurales de la littérature, nous ne pouvons plus aller aussi directement, sans le détour d'une analyse structurale du sens, à ce plan proprement réflexif. Mais en sens inverse, contre la tendance à éliminer le problème du sujet, le problème de l'effectuation existentielle et personnelle, il n'y a pas de sens s'il n'y a pas une appropriation singulière et, au sens que Heidegger avait donné à ce mot, historique du sens.

En effet, une sémantique aussi poussée que celle que j'ai suggérée, une sémantique des expressions à sens multiple, ne suffit pas encore à qualifier une herméneutique comme une philosophie. Une analyse linguistique qui traiterait les textes comme un ensemble clos sur soi-même érigerait inéluctablement le langage en absolu. Or cette hypostase du langage me paraît contredire l'intention fondamentale du langage, et en général du signe, qui

est toujours de valoir pour, donc de se dépasser et de se supprimer dans ce qu'il vise. Le langage en tant que milieu signifiant demande toujours à être référé à l'existence. C'est ce que nous avons reçu du premier Heidegger dans *Sein und Zeit* : c'est en direction de l'existence qu'il faut chercher le dernier parcours du sens. Et justement, il faut passer par une étape réflexive pour maîtriser ce problème de l'appropriation du sens. L'étape intermédiaire en direction de l'existence, c'est la réflexion, c'est-à-dire le lien entre la compréhension d'un texte ou des signes en général et la compréhension de soi.

En proposant de relier le langage symbolique à la compréhension de nous-mêmes, nous satisfaisons au vœu le plus profond de l'herméneutique ancienne. En effet, toute interprétation finalement se propose de vaincre une distance, un éloignement, entre l'époque culturelle révolue à laquelle appartient le texte et l'interprète lui-même. Surmonter la distance, me rendre contemporain du texte, m'approprier le sens du texte, d'étranger le rendre propre, c'est-à-dire le faire mien, c'est ce que je fais quand j'essaie de comprendre un texte : je poursuis un élargissement de la compréhension de moi-même. La totalité des textes que je lis et que j'essaie de comprendre est comme le grand détour que je fais de moi à moi-même ; la prise de conscience de moi-même passe par cette étape gigantesque de l'assimilation des signes de ma culture. Toute herméneutique est réflexive en ce sens qu'elle est le grand détour de la compréhension des signes et des textes en vue d'une meilleure compréhension de moi-même. Mais quel Moi ? C'est ici que les structuralistes ont parfaitement raison de dire que le Moi est toujours un faux moi, un obstacle dangereux, une sorte d'écran entre le texte et le décrypteur. Mais il faut comprendre que si le *Cogito* est le support de toute compréhension, en retour, la compréhension que je peux avoir

d'un texte me rend le véritable sujet. Autrement dit, ici je pose la question : qui suis-je, moi, qui essaie de me comprendre en face d'un texte ? Et ce sujet, je ne le connais pas, ou plutôt je me trompe toujours sur ce sujet, comme nous l'ont appris Freud et Nietzsche. Mais nous pouvons dire qu'un texte n'achève son parcours que lorsqu'il a produit lui-même son lecteur, lorsqu'il a promu le véritable sujet, celui que le texte veut comme lecteur, à travers et contre ce faux sujet.

Nous sommes à une phase de la réflexion philosophique où la vieille formulation du *Cogito* cartésien, « Je pense donc je suis », est devenue intenable, non pas que le *Cogito* soit faux, c'est une vérité indubitable, mais c'est une vérité aussi vaine et aussi vide qu'elle est invincible. Elle est invincible en ce sens que je ne vois pas comment une philosophie pourrait commencer autrement que par cette position : « *Ego cogito sum* »^{94*} ; s'il n'y avait pas cette structure d'accueil, il n'y aurait aucun problème de la compréhension, car il n'y aurait aucun lieu philosophique d'enracinement du langage, d'enracinement de la compréhension, de l'interprétation des signes. En ce sens, une philosophie sans *Cogito* va devenir nécessairement un jeu de langage, un jeu vide.

Mais ce que nous avons appris des disciplines herméneutiques, c'est que le sujet est véritablement restitué dans sa vérité par le détour de l'appropriation. Sur ce point, je dois beaucoup à un philosophe contemporain, Jean Nabert, qui a parfaitement compris cette réforme du *Cogito* en liaison avec la compréhension des signes et des textes et qui disait que la réflexion ne peut jamais être que l'appropriation de mon désir d'être, de mon acte d'exister, mais par le grand détour d'une critique appliquée aux œuvres et aux actes qui sont les signes de cet acte d'exister^{95*}. Ainsi la réflexion est véritablement l'appropriation de notre effort pour exister, de notre désir d'être,

mais à travers les œuvres qui témoignent de cet effort et de ce désir. C'est pourquoi aujourd'hui, il nous faut intégrer toute la critique que Marx, Nietzsche et Freud ont faite des ruses du *Cogito*, il nous faut joindre une critique de la conscience fautive à toute redécouverte du sujet du *Cogito* dans les documents de sa vie.

Pour résumer ce deuxième moment, le moment réflexif de l'interprétation, on peut dire que le Je, le véritable sujet, ne peut se ressaisir qu'à travers toute l'exégèse des textes de la culture humaine, afin de substituer aux mésinterprétations de la conscience fautive le savoir de soi qui s'est documenté dans l'histoire des œuvres humaines.

Il nous reste à voir le niveau ontologique de l'interprétation. C'est Heidegger principalement qui a posé ce problème, en introduisant un renversement dans toute notre analyse. La compréhension est elle-même un mode d'être avant d'être un mode de connaître. Tant que nous restons dans les limites d'une théorie de la connaissance, nous continuons à discuter de la compréhension comme d'un rapport entre un pouvoir de la connaissance et un certain domaine d'objets. Mais c'est la fonction d'une ontologie de montrer qu'il n'y a d'être interprété qu'en rapport avec un être interprétant, et que d'abord il nous faut constituer la réalité humaine comme le champ de cet être interprétant. C'est pourquoi, dans *Sein und Zeit*, Heidegger renverse le problème de la théorie de la connaissance vers une théorie de l'être, nous montrant qu'il nous faut d'abord décrire cet être que je suis, cet être qui, parce qu'il est dans un monde, dans une situation, s'oriente dans cette situation et pose des problèmes de compréhension.

Cette ontologie peut être rejointe à partir des analyses précédentes. Chaque herméneutique découvre quelque chose de cet être interprétant. Comme première piste, on peut suivre celle qui nous est proposée par une réflexion

philosophique sur la psychanalyse. Je l'ai tentée dans un travail récent sur l'œuvre de Freud^{96*} et je voudrais pousser un peu plus loin, en montrant que le véritable intérêt que nous pouvons avoir à la psychanalyse, quand nous ne sommes ni psychanalystes ni psychanalysés, est de refaire ce trajet au-delà du *Cogito* vers un être profond. C'est donc ce redécollage^{97*} contre les apparences du faux *Cogito* qui nous conduit vers un enracinement du langage dans le désir et dans la vie. La véritable fonction philosophique de la psychanalyse est de contester la prétention de la conscience à s'ériger comme une origine du sens, comme la source du sens. La lutte contre le narcissisme qui est l'équivalent freudien du faux *Cogito* conduit à découvrir l'enracinement du langage dans la puissance de la vie, dans ce que Freud a appelé *libido*, dans le désir. Le philosophe qui se livre à ce redécollage^{98*} est conduit à pratiquer une véritable ascèse de la subjectivité, à vaincre l'illusion de la subjectivité et à se laisser déposséder de l'origine du sens. Cela est tout à fait fondamental : pour laisser parler un texte, pour être un bon exégète, il faut d'abord avoir éteint la voix prétentieuse du Moi. Ce que pour ma part j'apprends de la psychanalyse, c'est cette critique du moi, qui est au fond le plus archaïque de tous les objets d'amour. Il faut dire du sujet de la réflexion ce que l'Évangile dit de l'âme : « Il faut le perdre pour le sauver. »^{99*} D'ailleurs toute la psychanalyse me parle d'objets perdus à retrouver symboliquement. La tâche de la philosophie réflexive est d'intégrer cette découverte de la psychanalyse : il faut perdre le Moi pour trouver le Je, et pour trouver un Je qui soit un lecteur honnête. C'est bien pourquoi la psychanalyse est, sinon une discipline philosophique, du moins une discipline pour le philosophe, car ce qu'elle appelle l'inconscient annonce un plan de signification qui est parfaitement décalé par rapport au sujet immédiat. La philosophie de Freud paraît au premier

abord très naturaliste et même très naïve lorsqu'elle nous parle de l'inconscient comme d'un lieu; mais ce traitement topographique et topologique de l'inconscient vaut comme ascèse contre les préjugés du Je origine du sens.

On voit comment tout cela se rattache, pour moi, très souterrainement à ce que Bultmann a fait en réinterprétant la justification par la foi de saint Paul, cette espèce de dessaisissement par lequel je cesse d'être le maître de ma vie. Freud nous invite à faire ce trajet du dessaisissement, en le faisant vers le bas, en redécouvrant comment le soi-disant règne de la conscience cache en réalité une organisation de significations arrangées plus bas que ma propre conscience. Ainsi il retrouve le problème de Leibniz dans la monadologie : comment la représentation est-elle articulée sur le désir, sur l'appétition?^{100*} C'était également le problème de Spinoza dans l'*Ethique* : comment les degrés de l'idée expriment-ils les degrés de mon effort pour exister?^{101*} A sa façon, la psychanalyse nous ramène à la même interrogation : comment l'ordre du langage est-il inscrit dans l'ordre profond de la vie? Cette régression vers la vie, vers le désir, est l'indication – une des voies parmi d'autres – du dépassement de la réflexion vers l'existence et du retour vers une ontologie fondamentale. Par là me paraît justifiée l'expression que la compréhension n'est pas un mode de connaissance, mais un mode d'être^{102*}; c'est le mode par lequel je m'approprie mon effort pour exister et mon désir d'être.

Je peux très bien comprendre que d'autres voies reconduisent vers ce champ ontologique que la psychanalyse atteint comme désir, mais qu'une phénoménologie de la religion peut atteindre comme sacré. Je ne suis pas étonné de la multiplicité des voies puisqu'au second plan de la méthodologie des herméneutiques, j'ai compris que chaque théorie avait découpé sa méthode en fonction de

sa théorie. Donc la régression qui se fait par le moyen de l'archaïque dans la psychanalyse peut être faite par le moyen du sacré dans une phénoménologie de la religion du type de celle de Mircea Eliade par exemple. En effet, la reprise réflexive du travail de l'interprétation me dessaisit ici d'une autre façon, vers un autre centre, que l'inconscient vital, vers une ontologie du sacré qui règle les rites, les croyances et les mythes.

Ainsi les herméneutiques les plus opposées pointent chacune à leur façon en direction des racines ontologiques de la compréhension. Chacune vit à sa façon ma dépendance, la dépendance de ce sujet prétentieux à une racine d'existence qui me donne d'être beaucoup plutôt que je ne me pose dans l'existence. Il me semble que c'est la fonction d'une herméneutique de me dessaisir de l'origine du sens et, par le chemin du symbole, de me conduire vers une origine de l'être qui me donne d'être ce qu'elle m'ordonne de faire.

Notice sur le texte

CONTEXTE HISTORIQUE

« Démythologisation et herméneutique » est le texte d'un cours en trois sections (vraisemblablement d'une heure chacune) donné le 13 mars 1967 au Centre européen universitaire de Nancy. Ce texte nous est connu uniquement par un tapuscrit établi sur la base d'un enregistrement. Il s'inscrit dans une période dans laquelle Ricœur consacre de nombreux travaux à la théologie herméneutique protestante. Outre le présent cours, on relèvera un exposé consacré à Bonhoeffer (« L'interprétation non religieuse du christianisme chez Bonhoeffer », *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 5 [1966], janvier, pp. 19-30), trois exposés sur Bultmann (« Mythe et proclamation chez Bultmann », *Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 8 [1967], juillet, pp. 21-33; « R. Bultmann », *Foi - Education* 81 [1967], pp. 17-35; « Bultmann : une théologie sans mythologie. Annexe : Existentiel - Existential », *Les Cahiers d'Orgemont* 72 [1969], mars-avril, pp. 21-37) et un exposé sur Ebeling, présenté au moins deux fois (« Ebeling », *Foi - Education* 78 [1967], pp. 36-53; « L'événement de la parole chez Ebeling », *Les Cahiers du Centre Protestant de l'Ouest* 9 [1968], pp. 23-31). Mais alors que ces conférences ont été données dans le cadre d'institutions protestantes consacrées à la formation intellectuelle des adultes, dont les relations avec les structures institutionnelles de l'Église étaient parfois distendues (cf. Roger MEHL, *Le protestantisme français dans la société actuelle*, Genève, Labor et Fides, 1982, pp. 107-111), le cours que nous publions ci-après a été professé au Centre européen universitaire de Nancy, dans le cadre du programme « Etudes des

civilisations » auquel collaboraient les grands noms de l'Université française. Pour un cours consacré à un problème théologique, il s'agit d'un cadre tout à fait inhabituel dans l'activité d'enseignement de Ricœur qui, en France tout au moins, réservait ce type de thématiques à ses enseignements dans les facultés de théologie (il en va autrement de ses enseignements américains). A ma connaissance, il s'agit même du seul cours documenté de Ricœur sur une question théologique dans une université française non soumise au régime concordataire d'Alsace-Lorraine. Le fait mérite d'être relevé, car il explique vraisemblablement le cadre dans lequel Ricœur situe les développements qu'il consacre au problème de la démythologisation chez Bultmann (la section centrale du cours) : le problème de l'herméneutique, dont Ricœur explique d'abord qu'il est un problème constitutif du christianisme (section I) avant de montrer comment les difficultés dégagées par son analyse critique de Bultmann requièrent que l'on replace la question de la démythologisation dans le cadre plus vaste d'une herméneutique générale dont il esquisse le programme dans la troisième et dernière section.

Si cette approche paraît tributaire du cadre dans lequel le cours a été professé, elle n'en est pas moins tout à fait caractéristique des questions et des champs dans lesquels Ricœur travaille à cette époque. En 1965, il avait publié sa vaste étude sur Freud, *De l'interprétation*. L'année suivante, il avait donné à Nanterre un cours consacré aux « Problèmes du langage », dont le polycopié nous est parvenu. Comme dans la troisième section de « Démythologisation et herméneutique », Ricœur aborde la question du langage à partir des recherches contemporaines dans les sciences du langage (Jakobson, Benveniste, Chomsky) et la philosophie analytique du langage (Russell, Wittgenstein, Austin). Enfin, dans toute une série d'articles, il travaille spécifiquement la question du langage religieux. Après les analyses qu'il avait consacrées aux mythes de la faute et de la culpabilité dans la *Symbolique du mal*, il paraît donc assez logique qu'il aborde la question de la démythologisation, soulevée par Bultmann quelque vingt-cinq ans plus tôt, et qu'il la situe dans le cadre de ses recherches philosophiques sur une herméneutique s'inscrivant dans les recherches modernes sur le langage (cf. le début de la section III du cours). C'est de cette démarche que témoigne « Démythologisation et herméneutique ».

La place de ce cours dans l'œuvre de Ricœur explique que si, dans sa démarche et son plan, ce cours est strictement original, les parties qui le composent dénotent de nombreux parallèles avec d'autres textes de Ricœur. Ainsi, les deux premières sections offrent une version plus développée, et souvent plus explicite et plus précise, des deux premières sections de la « Préface » donnée par

Ricœur au volume de textes de Bultmann publié en 1968 aux Éditions du Seuil sous le titre *Jésus. Mythologie et démythologisation* (il réunit le *Jésus* de 1926 et des conférences américaines données au début des années 1950). L'identité littérale de nombreux passages présuppose que Ricœur ait utilisé dans les deux cas un seul et même texte, sans qu'il soit possible de dire avec certitude si la « Préface » représente une version abrégée du cours ou le cours une version développée de la préface (je pencherais personnellement pour la première hypothèse). Quant à la troisième section, elle reprend nombre d'éléments exposés dans une conférence faite à Montréal en 1964, « Existence et herméneutique » ainsi que dans un article de 1966, « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique ». Ces trois textes ont d'ailleurs été repris par Ricœur dans *Le conflit des interprétations*, paru en 1969 (cf. pp. 7-28, 64-79 et 373-392). Mais ces recoupements et ces reprises ne privent nullement « Démithologisation et herméneutique » de son originalité. Outre la démarche, déjà évoquée, on relèvera en particulier les critiques du pur actualisme de l'événement – et de la décision qui en est le corrélatif – ainsi que les développements sur la dialectique entre le Moi et le Je, ou encore sur le rôle qu'y joue la lecture, des éléments qui annoncent la thématique de l'identité narrative sur laquelle Ricœur reviendra une vingtaine d'années plus tard.

NOTE SUR L'ÉDITION

Le cours de Paul Ricœur « Démithologisation et herméneutique » existe sous la forme d'un tapuscrit photocopié (l'original était probablement un texte ronéotypé) déposé aux Archives Ricœur à Paris. Aucun manuscrit du cours n'a été retrouvé dans les archives de l'auteur. Sur la première page du texte figure une note précisant qu'il s'agit d'une transcription faite sur la base d'un enregistrement, que ce texte n'a pas été revu par Ricœur et qu'il est destiné exclusivement aux auditeurs du cours. Un examen du texte confirme ces indications : l'orthographe des noms propres est souvent fantaisiste (Boulman pour Bultmann, Winkelstein pour Wittgenstein); le titre du livre de Hans Jonas a été transcrit phonétiquement (*Die Gnose ist ein antiker Geist*), etc. Cela signifie que tout ce qui va au-delà de la pure phonétique représente une intervention du transcripateur, respectivement de l'éditeur, et ne peut prétendre par conséquent à quelque autorité auctoriale que ce soit. Cela vaut en particulier pour la ponctuation (y compris les guillemets) et pour le découpage en

alinéas, mais aussi pour l'usage des majuscules. Le texte dactylographié est d'ailleurs souvent en désaccord avec les passages parallèles des textes publiés sous l'autorité de Ricœur (cf. ci-dessus, « Contexte historique »).

Pour l'édition du texte, on a donc adopté les règles suivantes.

La ponctuation a été corrigée et complétée tacitement; on a suivi les versions imprimées chaque fois qu'il existait un parallèle. Il en va de même pour l'usage des majuscules (en particulier pour « écriture » et « parole »).

La découpe en alinéas est également une intervention de l'éditeur; le cas échéant, elle s'oriente sur les textes publiés sous l'autorité de Ricœur.

L'orthographe des noms propres et les indications de titre ont été corrigées tacitement.

Dans quelques rares cas, on s'est autorisé à déplacer tacitement un mot ou un membre de phrase (sans modifier quoi que ce soit d'autre) afin de faciliter la lecture du texte. Dans un cas, une digraphie évidente a été supprimée tacitement. Quelques mots ont été ajoutés; ils sont placés entre crochets. Toutes les autres interventions de l'éditeur sont mentionnées en note.

Le cours ne comprend aucune note. Toutes les notes sont donc de l'éditeur. On a ajouté les références des œuvres et des passages cités par Ricœur, sans corriger le texte donné par Ricœur lorsqu'il ne cite pas textuellement sa source. Dans ce cas, l'indication « cf. » signale au lecteur qu'il a affaire à une paraphrase plus qu'à une citation. Si nécessaire, le texte exact a été indiqué en note. Les indications figurant dans les notes renvoient systématiquement aux éditions que possédait Ricœur, parues avant 1967 (la bibliothèque de Ricœur telle qu'elle existait au moment de son décès en 2005 est déposée au Fonds Ricœur; le catalogue en est consultable en ligne). On a toutefois ajouté les références à des éditions plus récentes, aujourd'hui usuelles, et à des traductions françaises parues après 1967. Afin de bien marquer qu'il ne s'agit pas de sources possibles du texte de Ricœur, ces indications figurent toujours avec la mention « Cf. aussi maintenant... ».

En ce qui concerne les textes de Bultmann cités par Ricœur, on relèvera que la bibliothèque de Ricœur conserve les trois premiers volumes de *Glauben und Verstehen*, mais pas le volume IV dans lequel se trouve la version allemande des conférences parues en anglais sous le titre *Jesus Christ and Mythology*. Ricœur en possédait la version anglaise, largement soulignée et annotée. C'est manifestement sur cette version qu'il a travaillé (elle contient d'ailleurs un certain nombre de notes qui n'ont été reprises ni dans la version allemande ni dans la traduction française qui suit

pourtant le texte anglais). Toutefois, il cite à plusieurs reprises des termes allemands qui ne figurent pas dans le texte anglais. Il a donc dû avoir accès à la version allemande du texte. Par conséquent, pour les renvois à ce cycle de conférences, on a toujours indiqué comme source principale la version en langue anglaise, puis la version en allemand suivie des indications de la version en français, parue après le cours de Ricœur (le livre date de 1968). On a également indiqué les principales occurrences dans les autres essais rassemblés dans les quatre volumes de *Glauben und Verstehen*. Cela correspond à l'intention de Ricœur qui entend discuter l'herméneutique de Bultmann dans son entier, et non simplement la conférence de 1961 et les cours américains publiés à l'enseigne de *Jesus Christ and Mythology*. Cela permettra en outre au lecteur francophone de suivre l'évolution de quelques thèmes clés de la réflexion de Bultmann. L'examen des ouvrages de Bultmann figurant dans la bibliothèque de Ricœur permet d'identifier les textes qui avaient plus particulièrement retenu son attention. Outre *Jesus Christ and Mythology*, il s'agit essentiellement de l'essai de Bultmann intitulé « Das Problem der Hermeneutik » (GV II, pp. 211-236 = FC I, pp. 599-626), dont l'annotation marginale est particulièrement abondante, et de la réponse de Bultmann à ses critiques qui clôt le deuxième volume de la série *Kerygma und Mythos*. Ici aussi, la bibliothèque de Ricœur n'en conserve que la traduction anglaise (*Kerygma and Myth*, New York, Harpers & Brothers, 1961). Mais une note manuscrite de Ricœur (p. 191) mentionne qu'il « manque la 1^{re} partie : 179-190 » et renvoie explicitement à l'édition allemande (« Kerygma u. Mythos II. Zum Problem der Entmythologisierung »). Cela prouve que Ricœur connaissait et avait sous la main la version allemande au moment où il travaillait sur le texte anglais. On peut donc admettre qu'il en va de même pour *Jesus Christ and Mythology*.

Enfin, pour les noms d'auteurs modernes mentionnés par Ricœur (à l'exception de Karl Barth, Feuerbach, Freud, Heidegger, Kant, Kierkegaard, Luther et Nietzsche, considérés comme connus), de brèves indications bio-bibliographiques ont été données en notes. Deux points d'histoire de la théologie protestante, brièvement évoqués par Ricœur, ont été explicités.

Notes explicatives

1*. Cf. PLATON, *Banquet*, 202e3.

2*. Cf. PLATON, *Epinomis*, 975c6.

3*. Cf. 1 Co 12,10.

4*. Cf. ARISTOTE, *Organon*, vol. 1 : *Catégories – De l'interprétation*. Nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris, Vrin, 1946.

5*. Wilhelm DILTHEY (1833-1911), philosophe et historien des idées allemand. Il a conçu le projet d'une critique de la raison historique comme pendant à la critique kantienne de la raison. Sa grande biographie, inachevée, de Schleiermacher (GS XIII et XIV) est conçue comme mise en œuvre paradigmatique de la compréhension historique de l'individuel.

6*. Cf. Wilhelm DILTHEY, « Die Entstehung der Hermeneutik », in : *Id., Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte : Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1957³, pp. 317-331, ici p. 319 : « C'est pourquoi l'art de la compréhension (*Kunst des Verstehens*) a son centre dans l'exégèse (*Auslegung*) ou l'interprétation des restes de l'existence humaine contenu dans l'écriture. » Trad. fr. : « Origine et développement de l'herméneutique (1900) », in : Wilhelm DILTHEY, *Le monde de l'esprit (Die geistige Welt)*. Traduction de M. Rémy, Paris, Aubier 1947, pp. 319-333, ici p. 321 (trad. corrigée). Maintenant aussi : « La naissance de l'herméneutique », in : Wilhelm DILTHEY, *Écrits d'esthétique suivis de La naissance de l'herméneutique*, Paris, Cerf, 1995.

7*. Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

8*. *Corr. de* : d'abolir et d'accomplir.

9*. Ga 4,24; cf. 4,21-31.

- 10*. Cf. CICÉRON, *De l'orateur*, III, XLI, 166.
- 11*. Henry DUMÉRY (*1920), philosophe français.
- 42*. Henry DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri*, Paris/Tournai, Casterman, 1957.
- 13*. Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle*. Préface d'Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1957.
- 14*. Cf. Rm 6,1-11.
- 15*. *Corr. de* : ou dire.
- 16*. Trad. fr. : « aujourd'hui jusqu'à nous ». La citation n'a pas pu être identifiée.
- 17*. Cf. p. ex. Rm 8,29.
- 18*. Trad. fr. : « La doctrine sacrée est-elle une science ? » Cf. Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, Q. 1, art. 2. Cf. également Marie-Dominique CHENU, *La Théologie est-elle une science ?*, Paris, Fayard, 1957.
- 19*. Marie-Dominique CHENU (1895-1990), prêtre dominicain, professeur de théologie au Saulchoir de 1920 à 1942, puis médiéviste à la Sorbonne (1947) et à l'Institut catholique de Paris (1953).
- 20*. Marie-Dominique CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957.
- 21*. Cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche. Band II*, Pfullingen, Neske, 1961, pp. 199-202. Maintenant aussi en traduction française : *Nietzsche*. Traduction de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, ici, vol. II, pp. 160-162.
- 22*. Rm 10,17.
- 23*. Cette formule ne se trouve pas dans le NT; on trouve des formulations proches dans Lc 1,2; Jn 19,35.
- 24*. Karl BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*. Traduit de l'allemand par Pierre Maury et Auguste Lavanchy, Paris, Je sers, 1933.
- 25*. L'école de l'histoire des formes est un groupe d'exégètes dont les membres les plus connus sont Martin Dibelius (1883-1947) et Rudolf Bultmann (1884-1976). A la suite des travaux de l'école de l'histoire des religions, en particulier des analyses de Hermann Gunkel (1862-1932) sur les genres littéraires de la littérature vétérotestamentaire et de l'ouvrage de William Wrede (1859-1906) sur le secret messianique dans l'évangile de Marc (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1901), mais aussi de la distinction opérée par Franz Overbeck entre littérature chrétienne primitive (*christliche Ur-literatur*) et la littérature patristique (*patristische Literatur*), l'école de l'histoire des formes a mis en évidence que les traditions utilisées par les rédacteurs des évangiles étaient coulées dans des formes littéraires caractéristiques de la transmission orale; elles étaient à ce titre

- enracinées dans les pratiques religieuses des premières communautés. Il convenait donc de les lire comme le témoignage de la foi de ces communautés. Du coup, les traditions transmises par les évangiles de Marc, Matthieu et Luc ne permettaient pas de remonter au Jésus historique, c'est-à-dire à l'événement fondateur du christianisme. Cet événement ne nous serait plus accessible que par l'intermédiaire du témoignage des premières communautés. Les traditions transmises par les évangiles nous parlent donc du « Christ de la foi », et non du « Jésus de l'histoire ». Les écrits fondateurs de l'école de l'histoire des formes furent : Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, et Rudolf BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921 (trad. fr. : *Histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973).
- 26*. Cf. JCM 12 = GV IV 142; JMD 188; cf. aussi Mc 1,15.
- 27*. *Corr. de* : rompu.
- 28*. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963¹⁰, p. 153 : « Ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle, mais d'y entrer de la manière correcte. » Cf. maintenant : *Etre et Temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 199.
- 29*. La « Préface » de 1968 formule de façon plus claire : « et des définitions successives du mythe qui correspondent à ces niveaux ».
- 30*. Cf. ci-dessus, pp. 47-58.
- 31*. Cf. ci-dessus, p. 58.
- 32*. Ga 5,11; cf. aussi 1 Co 1,18-25.
- 33*. Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, s.l., Kröner, 1930, pp. 30-34. Maintenant cf. aussi *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (Giorgio Colli et Maz-zino Montinari, éd.), München, DTV, 1980, vol. 4, pp. 35-38; *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*. Traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac (*Œuvres philosophiques complètes*, vol. 6), Paris, Gallimard, 1971, pp. 41-44.
- 34*. Cf. ci-dessus, p. 60 s. Le texte allemand parle de « frontière » (*Grenze*), pas de « limite » (*Schranke*).
- 35*. Cf. Hans JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil : Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung : Zur Geschichte und Methodologie der Forschung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1934. La préface de Bultmann se trouve à la page VII. Hans JONAS (1903-1993), historien des religions et philosophe d'origine allemande. Il étudia entre autres à Marbourg, avec Heidegger et Bultmann. En 1933, il émigra à Londres puis en Israël, au Canada en 1950 et finalement aux Etats-Unis où il enseigna de 1955 à 1976 à la New School of Social Research. Son œuvre la plus connue est *Le principe responsabilité* (1979; trad. fr. : Paris, Cerf, 1990).

36*. Cf. Hans JONAS, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1930, p. 68.

37*. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 12 s. Maintenant aussi : *Etre et Temps*, pp. 36-38.

38*. Cf. JCM, p. 19 = GV IV, p. 146; JMD, p. 193; cf. aussi ci-dessus, p. 61.

39*. Cf. Ludwig FEUERBACH, *Das Wesens des Christentums* (1841, 1843²), in : *Sämtliche Werke* (W. Bolin et Fr. Jodt, éd.), vol. VI, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1960²; cf. maintenant aussi la traduction française : *L'essence du christianisme*. Traduction de l'allemand par Jean-Pierre Osier, Paris, Maspéro, 1968.

40*. Sur l'interprétation de Hölderlin par Heidegger, cf. Martin HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtungen*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1963; trad. fr. : *Id.*, *Approches de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962; *Id.*, « "... dichterisch wohnt der Mensch..." », in : *Id.*, *Vorträge und Aufsätze*, Pfulligen, Neske, 1967², pp. 181-198; trad. fr. : « ... L'homme habite en poète... », in : *Essais et conférences*. Traduit de l'allemand par André Préau. Préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, pp. 224-245. Sur l'interprétation des présocratiques par Heidegger, cf. *Id.*, « Logos (Heraklit, Fragment 50) », « Moira (Parmenide, Fragment VIII, 34-41) » et « Aletheia (Heraklit, Fragment 16) », in : *Id.*, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 199-222, 223-248 et 249-274; trad. fr. : pp. 249-278, 279-310 et 311-341. *Id.*, « Der Spruch des Anaximander (1946) », in : *Id.*, *Holzwege*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1950, pp. 317-368; trad. fr. : *Chemins qui ne mènent nulle part*. Traduit de l'allemand par Wolfgang Brockmeier et édité par François Fédier, Paris, Gallimard, 1962, pp. 262-304.

41*. *Corr. de* : sous.

42*. Gerhard VON RAD (1901-1971), théologien allemand, professeur d'Ancien Testament, d'abord à Iéna (1934), puis à Göttingen (1945), enfin à Heidelberg (1949-1967). Von Rad est l'un des représentants les plus connus de l'histoire des formes dans le domaine de l'Ancien Testament. Il n'a jamais été l'étudiant de Bultmann. Il est entre autres l'auteur d'une célèbre *Théologie de l'Ancien Testament*, dont les thèses historiques sont aujourd'hui assez généralement contestées. Ricœur en possédait la traduction anglaise (*Old Testament Theology*), qu'il a abondamment soulignée et annotée.

43*. Gerhard VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vol., München, Kaiser, 1957-1960, vol. I, pp. 32 s., 36 s., 237, 276; vol. II, pp. 350-361; trad. fr. : *Théologie de l'Ancien Testament*. Traduction de l'allemand par Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1963-1967, pp. 31, 34 s., 209 s., 243; vol. II, pp. 302-310. La traduction française rend *Entmythologisierung* par « démythisation » au lieu de « démythologisation ».

44*. Es 44,15.

45*. *Corr. de* : vécu.

46*. Ci-dessus, p. 74; cf. JCM, pp. 32-34 = GV IV, pp. 154-156; JMD, p. 202 s. Cf. aussi Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, pp. 307 ss, p. 348 s.

47*. Rudolf BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1941, 1986¹².

48*. *Corr. de* : où.

49*. Cf. note 46. En outre : Rudolf BULTMANN, « Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums », GV I, pp. 134-152 = FC I, pp. 152-172; *Id.*, *Das Evangelium des Johannes*, pp. 193-195 (Jn 5,24-25), 402 s. (Jn 13,31), 444 ss (Jn 16,16-24), *passim*.

50*. « Ces exemples montrent, me semble-t-il, que la démythologisation a déjà commencé dans le Nouveau Testament et que, par conséquent, aujourd'hui, notre tâche de démythologisation est justifiée » (JCM, p. 34 = GV IV, p. 156; JMD, p. 203), cf. aussi ci-dessus, p. 62 s.

51*. La formule « évangile dans l'Évangile » n'est attestée nulle part dans la *Weimarer Ausgabe* des œuvres de Luther (renseignement de Christoph Schoenau, Göttingen); elle ne semble pas non plus avoir été utilisée par Bultmann. Peut-être Ricœur fait-il allusion à la déclaration de Luther dans la « Préface du Nouveau Testament » qualifiant « l'Évangile de Jean et les épîtres de Saint Paul, particulièrement celle aux Romains, et la première épître de Saint Pierre » comme « le véritable noyau et la moelle parmi tous les autres livres ». Car « tu y trouveras exposé magistralement comment la foi en Christ triomphe du péché, de la mort et de l'enfer et donne la vie, la justice et le salut, ce qui est l'essence véritable de l'Évangile » (WA. DB 6, p. 10; *Œuvres I*, Paris, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1999, p. 1051 s.).

52*. Cf. en particulier JCM, pp. 83-85 = GV IV, p. 188; JMD, pp. 243.

53*. Cf. ci-dessus, pp. 74 et 105; JCM, p. 57 s. = GV IV, p. 170 s.; JMD, p. 222 s.; cf. aussi GV I, p. 150 = FC I, p. 170; GV II, p. 70 s. = FC I, p. 449 s.; GV II, pp. 156-161 = FC I, pp. 541-547; GV II, pp. 71-74 = FC II, pp. 90-93; GV III, p. 85 = FC II, p. 105; GV III, pp. 117-121 = FC II, pp. 140-144; GV III, p. 182 s. = FC II, p. 212, et *passim*.

54*. Cf. ci-dessus, pp. 84, 86, 93 s., 105.

55*. Cf. en particulier JCM, pp. 60-85 = GV IV, pp. 172-189; JMD, pp. 225-244. Mais le thème de l'acte ou de l'action de Dieu revient très fréquemment chez Bultmann, depuis ses premiers essais, cf. par exemple GV I, p. 25 = FC I, p. 34; GV I, p. 36 = FC I, p. 46; GV I, p. 176 = FC I, p. 198; GV I, p. 202 = FC I, p. 227; GV I, p. 211 = FC I, p. 237;

GV I, pp. 331-333 et 335 = FC I, pp. 368-370; GV II, p. 52 = FC I, p. 431; GV II, p. 74 s. = FC I, p. 454 s.; GV II, pp. 93 et 95 = FC I, pp. 474 et 477; GV II, p. 178 = FC I, p. 565; GV II, p. 258 = FC I, p. 650.

56*. Cf. ci-dessus, pp. 104-108, ainsi que, dans le contexte du débat sur la démythologisation, JCM, pp. 38-43, 64-66, 71, 77-83 = GV IV, pp. 158-162, 174 s., 179 s., 183-187; JMD, pp. 207-211, 228, 233 s., 239-242.

57*. Cf. JCM, p. 19 = GV IV, p. 146; JMD, p. 193; cf. aussi par exemple GV IV, pp. 109 s. et 112 = FC II, pp. 365 s. et 367.

58*. Cf. ci-dessus, p. 60 s.; JCM, p. 19 = GV IV, p. 146; JMD, p. 193.

59*. Cf. *Critique de la raison pure*, A 297/B 353 s.

60*. Traduction française : « prétention »; cf. *Critique de la raison pure*, A ix; B xxx; B xxxv; B 479; B 640; B 728.

61*. Cf. *Critique de la raison pure* A 294/B 350 s.

62*. Sur la notion d'image du monde (*Weltbild*), cf. ci-dessus, pp. 47-55, 59 s., 107; JCM, pp. 14-18, 37 s., 65, 83 = GV IV, pp. 143-145, 157 s., 175, 188 = JMD, pp. 189-192, 207 s., 228, 243. Mais ici aussi, le terme se trouve déjà dans les premiers textes de Bultmann, cf. par exemple GV I, p. 32 s. = FC I, p. 41 s. Bultmann discute la notion de *Vorstellung* in JCM, pp. 47-50 = GV IV, pp. 164-166; JMD, pp. 214-217.

63*. Cf. note 55 ci-dessus.

64*. La formule ne se trouve pas *expressis verbis* dans les textes de Bultmann consacrés au problème de la démythologisation mais se rencontre dans des textes plus anciens, cf. p. ex. GV I, pp. 46, 48, 61, 80 = FC I, pp. 56, 59, 72, 93.

65*. Cf. GV I, p. 19 = FC I, p. 28; GV I, p. 27 s. = FC I, p. 36; GV I, pp. 223-226 = FC I, pp. 250-254; GV I, pp. 231-233 = FC I, pp. 260-262; GV II, pp. 12-18 = FC I, pp. 387-393; GV II, pp. 81 et 97 = FC I, pp. 461 et 478.

66*. Friedrich Wilhelm Ernst SCHLEIERMACHER (1768-1834), théologien et philosophe protestant allemand. Dans son exposé de la *Foi chrétienne* (2^e édition : 1830-1831), il définit la religion (comme dimension de la subjectivité humaine) par la formule « sentiment de dépendance absolue », démarquant les expressions historiques que peut prendre ce « sentiment » de toute forme de savoir.

67*. Wilhelm HERRMANN (1846-1922). Professeur de théologie systématique à Marburg dès 1879. Ses œuvres principales sont une étude sur la relation du chrétien avec Dieu à partir de Luther, *Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt* (1886, 1921^e) et une *Ethik* (1901, 1921^e). Karl Barth et Rudolf Bultmann furent ses élèves, cf. ci-dessus, p. 51; JCM, p. 72 s. = GV IV, p. 180; JMD, p. 234; cf. aussi GV I, p. 101 = FC I, p. 116.

68*. Cf. Wilhelm HERRMANN, « Der geschichtliche Christus, der Grund unseres Glaubens », in : *Id.*, *Gesammelte Aufsätze* (F.W. SCHMIDT, éd.), Tübingen, Mohr, 1923, pp. 295-335.

69*. Rudolf Bultmann se réclame expressément de cette thèse de Wilhelm Herrmann in GV I, « Zur Frage der Christologie », spéc. pp. 88-91 et 101 s. = FC I, pp. 102-105 et 116-118.

70*. Cf. Martin BUBER, *Je et Tu (Ich und Du)*, 1922). Traduction de Geneviève Bianquis. Avec une préface de Gaston Bachelard, Paris, Aubier-Montaigne, 1938. Martin BUBER (1878-1965), philosophe israélien d'origine autrichienne, il enseigna la philosophie juive à Francfort de 1924 à 1933, émigra en Palestine en 1938 où il obtint la même année une chaire d'anthropologie et de sociologie à l'Université hébraïque de Jérusalem.

71*. Cf. par exemple GV I, p. 110 = FC I, p. 126; GV I, p. 132 = FC I, p. 149 s.; GV I, p. 150 = FC I, p. 170; GV I, pp. 229-238 = FC I, pp. 258-266.

72*. Cf. JCM, pp. 67-70 = GV IV, pp. 177 ss; JMD, pp. 232 ss.

73*. Ricœur fait probablement référence à la façon dont des théologiens comme Friedrich Gogarten (1887-1967) ou Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) ont pu se réclamer du personnelisme dans les années 1920 et au début des années 1930.

74*. *Corr. de* : par rapport à.

75*. Cf. GV I, pp. 205 et 211 = FC I, p. 229 s. et 237; GV I, p. 265 s. = FC I, p. 297 s.

76*. Cf. ci-dessus, p. 51; JCM, pp. 17 et 36 = GV IV, pp. 145 et 156; JMD, pp. 191 et 205; cf. aussi GV I, p. 8 = FC I, p. 17; GV II, p. 235 = FC I, p. 625.

77*. Cf. Wilhelm DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894); *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895/1896), in : *Id.*, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte*, pp. 139-236 et 241-316, spéc. p. 144 et pp. 262-264. Trad. fr. : *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947.

78*. Wilhelm DILTHEY, « Die Entstehung der Hermeneutik » (cf. note 6).

79*. Cf. Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (Gesammelte Schriften I), Stuttgart/Göttingen, Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht, 1959^a; trad. fr. : *Id.*, *Critique de la raison historique : Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*. Présentation, introduction et notes de Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1992.

80*. Cf. Paul RICŒUR, « Le problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique », *Cahiers*

internationaux du symbolisme 1966/12, pp. 59-71. Maintenant in : *Id.*, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, pp. 64-79.

81*. Cf. Sigmund FREUD, *Die Traumdeutung. Über den Traum* (Gesammelte Werke chronologisch geordnet, vol. 2/3), London, Imago Publishing Co., 1942; trad. fr. : *La science des rêves*. Traduit en français par Ignace Meyerson, Paris, Alcan, 1926. Cf. maintenant : *L'interprétation du rêve*. Traduit de l'allemand et présenté par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Seuil, 2010.

82*. Cf. Paul RICŒUR, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 14; maintenant : *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, pp. 163-488, ici p. 170.

83*. Comme le montre le cours de 1966-1967 de Ricœur sur le langage (tapuscrit déposé aux archives du Fonds Ricœur, à Paris), ces remarques visent avant tout les conceptions de Bertrand Russell et de Wittgenstein dans le *Tractatus logico-philosophicus*.

84*. Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus. The German Text of Ludwig Wittgenstein's Logisch-philosophische Abhandlung. With a new Translation by D.F. Pears and B.F. McGuinness. And with a new Introduction by Bertrand Russell*, New York, The Humanities Press, 1961; *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1963; trad. fr. : *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*. Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski. Introduction de Bertrand Russell, Paris, Gallimard, 1961. Ricœur fait référence aux thèses 2.1 et suivantes du *Tractatus*, qui développent l'affirmation : « Nous nous faisons des images des faits ».

85*. Ricœur s'est livré à cette comparaison dans une conférence américaine de peu antérieure au cours « Démithologisation et herméneutique ». Le texte français original est disponible sur le site du Fonds Ricœur : « Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl », [http://www.fondsriceur.fr/photo/Ricœur_Le%20dernier%20Wittgenstein%20et%20le%20dernier%20Husserl\(1\).pdf](http://www.fondsriceur.fr/photo/Ricœur_Le%20dernier%20Wittgenstein%20et%20le%20dernier%20Husserl(1).pdf). Cf. également l'article de Paul RICŒUR « Husserl and Wittgenstein on Language », in : Edward N. LEE et Maurice MANDELBAUM, *Phenomenology and Existentialism*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1967, pp. 207-217. Les deux textes ne sont pas identiques.

86*. Gerardus VAN DER LEEUW (1890-1950), phénoménologue des religions, auteur d'une célèbre *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, Mohr, 1933).

87*. Maurice LEENHARDT (1878-1954), pasteur et ethnologue français, titulaire dès 1940 de la chaire précédemment occupée par Marcel Mauss à l'Ecole pratique des hautes études. Auteur en parti-

culier de *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, Gallimard, 1947).

88*. Mircea ELIADE (1907-1986), romancier et historien des religions, auteur en particulier d'un *Traité d'histoire des religions* (Paris, Gallimard, 1949) et de *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux* (Paris, Gallimard, 1952). Figure controversée en raison de ses engagements politiques d'avant-guerre dans les mouvements fascistes roumains, il sera dans les années 1970 le collègue de Ricœur à l'Université de Chicago.

89*. Rudolf OTTO (1869-1937), théologien et historien des religions, professeur successivement à Göttingen (1906), Breslau (1915) et Marbourg (1917). Auteur d'une célèbre étude sur *Le sacré (Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen)*, Breslau, 1917; trad. fr. : *Le sacré*, Paris, Payot, 1928, 2010^{xxx}.

90*. Cf. Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

91*. Cf. Sigmund FREUD, *Metapsychologie* (Gesammelte Werke X); traduction française : *Métopsychoanalyse*, Paris, Gallimard, 1952 (cf. Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 120, note 1).

92*. Ricœur rend probablement par cette expression la formule de Freud « den Trieb repräsentierende Vorstellung » (Gesammelte Werke X, p. 264) (cf. Paul RICŒUR, *De l'interprétation*, p. 121, note 1).

93*. *Corr. de* : convention.

94*. Traduction française : « Je pense, je suis ». Cette formule ne se trouve ni chez Descartes ni chez aucun autre philosophe du XVII^e siècle. Elle fait toutefois référence à la formule de Descartes dans la traduction latine du *Discours de la méthode* : *Ego cogito, ergo sum, sive existo*.

95*. Cf. Paul RICŒUR, « L'acte et le signe selon Jean Nabert », *Etudes philosophiques*, 1962/1963, pp. 339-349. Maintenant in : *Id.*, *Le conflit des interprétations*, pp. 211-221. Jean Nabert (1881-1960) fut professeur de philosophie au Lycée Henri IV. Il a publié *L'expérience intérieure de la liberté* (1923, 1992²), *Eléments pour une éthique* (1943, 1962²) et *Essai sur le mal* (1955, 1970²). Paul Ricœur a publié à titre posthume *Le désir de Dieu* (1966, 1996²). Il fut aussi à l'origine des rééditions des deux premiers titres mentionnés.

96*. Cf. Paul RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*.

97*. Il s'agit probablement d'une erreur de transcription.

98*. Il s'agit probablement d'une erreur de transcription.

99*. Cf. Mc 8,35; Mt 10,39.

100*. Cf. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Principes de la philosophie ou Monadologie*, § 15, in : *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison ; Principes de la philosophie ou Monadologie*. Publiés intégralement d'après les manuscrits de Hanovre, Vienne et Paris et présentés d'après des lettres inédites par André Robinet, Paris, PUF, 1954.

101*. Cf. Baruch SPINOZA, *Ethique démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. Traduction nouvelle avec notice et notes de Charles Appuhn, Paris, Garnier, s.d., Partie III, prop. IX.

102*. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 31 : « Si nous interprétons ce dernier [le comprendre] comme un existentiel fondamental, alors il appert que ce phénomène est conçu comme un mode fondamental de l'être de l'être-là. En revanche, "comprendre" au sens d'une espèce possible de connaissance parmi d'autres, distincte par exemple d'"expliquer", doit, comme celui-ci, être interprété comme un dérivé existentiel du comprendre premier, ce comprendre qui contribue à constituer fondamentalement [*überhaupt*] l'être du Là. » (1963⁴⁰, p. 143; maintenant aussi *Etre et Temps*, p. 187 s. [trad. corrigée]).

Table des matières

Introduction , par Andreas Dettwiler et Jean-Marc Tétaz.....	7
I. La démythologisation : une liquidation ?	7
II. La démythologisation : un programme herméneutique.....	11
III. Existence eschatologique ou existence politique ? Résister à la « religion politique » du national-socialisme.....	19
IV. Existence fermée ou existence ouverte ? Résister au danger du ghetto théologique et ecclésial	28
V. Herméneutique et démythologisation – relire Bultmann avec Ricœur et après Ricœur	35
Abréviations	43
Rudolf BULTMANN : Nouveau Testament et Mythologie	45
I. La démythologisation de la prédication néotestamentaire comme tâche.....	47
A. Le problème	47
B. La tâche	58