

**Paul Ricœur**

# LA RELIGION POUR PENSER

Écrits et conférences 5



LA COULEUR DES IDÉES

SEUIL



LA RELIGION  
POUR PENSER

ÉCRITS ET CONFÉRENCES 5



PAUL RICŒUR

# LA RELIGION POUR PENSER

ÉCRITS ET CONFÉRENCES 5

*Textes rassemblés, établis, annotés et présentés  
par Daniel Frey*

ÉDITIONS DU SEUIL  
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX<sup>e</sup>

Cet ouvrage est publié dans la collection  
« La Couleur des idées »

Ce livre est publié sous la direction éditoriale  
de Jean-Louis Schlegel

ISBN 978-2-02-147712-2

© Éditions du Seuil, avril 2021

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

## *Présentation*

IL EST QUESTION, depuis la dernière décennie du xx<sup>e</sup> siècle, d'un retour du religieux dans les sociétés occidentales, celles-là mêmes que les sociologues des années 1960 estimaient engagées dans un processus de sécularisation inéluctable. Les indices sont contradictoires, car l'emprise des institutions religieuses sur la société et les pratiques personnelles continuent de décroître, alors que dans le même temps l'on assiste à un regain des identités et revendications religieuses dans l'espace public. Étendue sur plus de cinquante ans, l'œuvre philosophique de Ricœur est contemporaine de ce mouvement de sécularisation des sociétés occidentales, mais aussi de ce « retour » du religieux pour le moins équivoque. Elle-même complique tous les schématismes, toutes les explications simplistes, en étant ni religieuse ni détachée à l'égard de la religion. En effet, si Ricœur n'a pas souhaité appliquer à son œuvre le syntagme de philosophie chrétienne – on ne saurait trop y insister –, il a pu se déclarer à l'occasion « philosophe et protestant<sup>1</sup> » ; plus que tout, il n'a jamais caché l'inspiration chrétienne de plusieurs de ses thèmes de réflexion. D'aucuns le lui ont vivement reproché, d'autres s'en sont félicités : réception contradictoire qui atteste que

---

1. Voir notre étude « Paul Ricœur, philosophe et protestant », *Esprit*, n° 439, 2017, p. 62-72.

les uns et les autres entendent d'abord se justifier eux-mêmes, autrement dit motiver leur positionnement personnel vis-à-vis de la religion. La religion, comme la politique, fait partie de ces domaines dont l'étude nous en apprend autant sur les sujets de l'enquête que sur l'objet lui-même.

En l'occurrence, ce souci d'un positionnement personnel peut faire écran à une bonne compréhension de l'œuvre de Ricœur face à la religion, car ceux qui condamnent cette référence à la tradition chrétienne comme ceux qui l'approuvent n'ont pas toujours pris la juste mesure du rapport très spécifique que sa philosophie noue avec la religion. À partir des années 1940, jeune philosophe à l'école de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers, Paul Ricœur a tenté de tracer une *via media* entre la reconnaissance philosophique d'une vérité révélée – reconnue sans difficulté par le premier – et la prétention à couvrir du regard toutes les religions, dont il fait le reproche au second qui (tel Don Juan) embrasse tous les mythes sans s'engager dans aucun<sup>1</sup>. Qu'il ne se soit pas lui-même reconnu comme un philosophe chrétien n'a donc pas empêché Ricœur de soutenir qu'on ne peut *penser la religion* qu'à partir d'une religion, qui pour lui est la religion judéo-chrétienne puisant ses racines dans la Bible – le philosophe ayant d'entrée de jeu tourné le dos à la métaphysique classique (suivant en cela Emmanuel Kant mais aussi Karl Barth), en abandonnant en particulier toute recherche de soi-disant « preuves » de l'existence de Dieu.

Cette religion est très tôt apparue au philosophe comme une injonction à *penser la volonté*. Dès *Le Volontaire et l'Involontaire*, sa thèse de doctorat de 1950, il opérait une mise entre parenthèses – une *epokhê* phénoménologique – du

---

1. Voir, *infra*, « Philosophie et religion chez Karl Jaspers », p. 79.



Dieu transcendant nommé par les textes bibliques, pour mieux décrire la volonté comme possibilité fondamentale de l'humain, en lien avec l'involontaire qui suit la volonté comme son ombre<sup>1</sup>. Ni Dieu ni faute morale ne devaient ainsi interférer dans l'étude de la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, même si d'entrée de jeu le philosophe renvoyait de façon latérale (mais appuyée) à l'*innocence édé-nique* comme à la réalité que la volonté mauvaise a rendu indisponible, sans toutefois l'effacer. Aux yeux de Ricœur, le mal est ce qui ne devrait pas être, de sorte que la faute est l'absurde par excellence : un acte sans aucune nécessité. Le philosophe avertissait dès l'introduction du *Volontaire et l'Involontaire* qu'une Poétique de la liberté (jamais rédigée) devait clore la *Philosophie de la volonté*. Elle aurait dû lever la parenthèse et faire apparaître la Transcendance comme ce qui régénère la liberté serve. Et Ricœur d'interroger : « Le philosophe récusera-t-il l'entrée en scène de l'absurde sous prétexte qu'elle est commandée par une théologie chrétienne du péché originel ? Mais si la théologie ouvre les yeux à une zone obscure de la réalité humaine, nul a priori de méthode ne pourra faire que le philosophe n'ait eu les yeux ouverts et ne lise désormais l'homme, son histoire et sa civilisation, sous le signe de la chute<sup>2</sup>. » Riche question, qui sera approfondie encore dix ans plus tard dans *Finitude et culpabilité*. Le philosophe y désignait avec plus de précision l'*herméneutique* comme la méthode philosophique devant lui permettre de penser les figures de l'innocence et de la bonté offertes à

---

1. Voir notre étude « Paul Ricœur, ou la religion sous *epokhê* », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 28, 2020, p. 133-148.

2. *Philosophie de la volonté*, t. 1, *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950), Paris, Seuil, 2009, p. 45.

l'imagination par la puissance des *symboles* et des *mythes*. C'est là que Ricœur prit conscience de l'importance de la « fonction mytho-poétique<sup>1</sup> », entendez le pouvoir de *l'imagination créatrice* qui sera étendu – à partir de *La Métaphore vive* (1975) – à tout le champ du langage poétique. De là, déjà, une difficulté de l'approche philosophique du religieux chez Ricœur : aussi étrange que cela puisse paraître, elle entend échapper au débat philosophique (notamment anglo-saxon) sur la *réalité* à laquelle renvoient les énoncés religieux, en plaçant d'emblée entre parenthèses la question de leur vérité, alors même que les textes bibliques en appellent – de fait – à une forme d'autorité vis-à-vis de leurs lecteurs. L'embarras est plus précisément que l'approche ricœurienne considère le langage religieux comme une poétique parmi d'autres tout en soulignant constamment sa fonction libératrice : celle-ci tiendrait à la régénération d'une volonté incapable de bien faire, thème d'essence religieuse hérité tout autant de Kant que de l'apôtre Paul et inlassablement médité par Ricœur dans ses écrits sur la religion.

De là sans doute aussi une forme d'*équivoque* de l'œuvre de Ricœur prise dans son ensemble, qui détonne dans le climat de l'après-guerre dominé par la figure de Sartre, où chacun était sommé d'afficher son obédience en respectant le partage strict entre ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient pas (pour paraphraser Aragon). N'allons pas penser que Ricœur n'a pas choisi : il l'a fait, mais à sa manière. À partir de sa thèse, ses ouvrages de philosophe de métier sont assurément dénués d'intention religieuse : aucune des pièces maîtresses qui lui valurent plus tard une renommée internationale (*La Métaphore vive*, *Temps et récit*, *Soi-même comme*

---

1. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 522.

*un autre*, *La Mémoire*, *l'Histoire*, *l'Oubli*) ne porte spécifiquement sur la religion. Le mot même est absent de tous les titres d'ouvrage, sans exception. De fait, la philosophie de Ricœur n'est pas religieuse. Mais cela ne l'a pas empêchée de porter la pensée « aux frontières de la philosophie<sup>1</sup> », vers cette religion que Ricœur a toujours tenue – en vertu d'un *habitus* très protestant – comme le *non-philosophique* par excellence. Ce qui définit d'abord la religion chez Ricœur, c'est en effet d'être *l'autre* de la philosophie, placée sous le signe de la dépossession de soi, de la non-maîtrise du sujet. On ne trouvera pas chez lui de meilleure définition de la religion<sup>2</sup>. Il n'a d'ailleurs livré aucune philosophie de la religion, au sens d'une entreprise philosophique systématique entièrement dévolue à la religion, comme on en voit chez Kant ou Hegel. Il a certes proposé de remarquables lectures de ces entreprises kantienne et hégélienne, mais c'est la constance avec laquelle Ricœur a exploré ces frontières de la philosophie et de la religion sur plus d'un demi-siècle de labeur philosophique qui lui valut d'être reconnu, partout dans le monde, comme l'un des plus importants penseurs de la religion.

Revenons à la question du « retour du religieux ». En quoi l'œuvre de Ricœur pourrait-elle éclairer notre situation présente, qui voit coexister les signes contradictoires d'un recul et d'un retour du religieux en constante mutation ? En ceci qu'elle a distingué – sans toutefois le thématiser explicitement – deux types de rapport au religieux qu'elle a elle-même pratiqués. Il faut ici remonter aux années 1950 pour

---

1. Sous-titre de *Lectures 3*, paru au Seuil en 1994.

2. La seule définition de la religion donnée dans le présent volume est reprise de Clifford Geertz (voir, *infra*, p. 184).

voir qu'un processus de *laïcisation* a très tôt été entrepris dans la philosophie de Ricœur<sup>1</sup>. Dès 1952, alors qu'il présidait la Fédération protestante de l'enseignement, le philosophe recherchait « une laïcité qui ne soit ni anti-religieuse, ni pourtant sceptique ou abstentionniste<sup>2</sup> ». Il appelait plus exactement à distinguer la *laïcité d'abstention*, qui est celle de l'État et de l'enseignement public, et la *laïcité de confrontation*, qui, dans la société civile, offre aux convictions un espace de discussion libre. Plus de quarante années plus tard, dans *La Critique et la Conviction* (1995), Ricœur réaffirmait sa distinction entre les deux visages de la laïcité coexistant dans la société moderne. Il appelait derechef à reconnaître, à côté de la laïcité étatique, l'existence d'une « laïcité dynamique, active, polémique, dont l'esprit est lié à celui de la discussion publique » – étant entendu pour lui qu'au-delà du « consensus par recouplement » de John Rawls, « qui est nécessaire à la cohésion sociale », il faut accepter le « fait qu'il y a des différends non solubles<sup>3</sup> ». La religion fait bien partie, aux yeux de Ricœur, de cet univers de convictions où vivent concrètement les sujets – convictions qui méritent d'être écoutées, placées sous les lumières de l'argumentation et de la discussion. Loin d'offrir une prime aux croyances les

---

1. Nous développons cette hypothèse de lecture dans notre monographie consacrée à la religion telle que la philosophie de Ricœur l'appréhende, où nous prêtons notamment attention aux enjeux philosophiques de la mise entre parenthèses, par Ricœur, de la prétention des textes religieux à énoncer des vérités (*La Religion dans la philosophie de Paul Ricœur*, à paraître chez Hermann en 2021).

2. « Les propositions de paix scolaire de la revue *Esprit* », *Foi-Éducation*, n° 19, 1949, p. 7.

3. *La Critique et la Conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 195.

plus affirmatives, Ricœur rappelle (après Habermas) qu'une société démocratique n'a pas à craindre l'échange des meilleurs arguments. On aura peut-être noté que, dans les propositions, Ricœur ne fait pas usage du concept de « sécularisation ». C'est précisément parce qu'il l'employait de préférence à « sécularisation » que nous optons ici pour le terme de « laïcisation », à la fois propre à l'œuvre de Ricœur et au contexte français. En appliquant à son œuvre sa propre distinction entre une laïcité d'abstention et une autre de confrontation, on rend compréhensible l'existence en elle de *deux modalités* spécifiques de laïcité – dont seule la première est familière à l'espace public français.

La première modalité a déjà été indiquée au sujet de ses ouvrages purement philosophiques : elle est celle qui le montre soucieux de *s'abstenir* d'appuyer l'argumentation rationnelle sur les convictions mêmes qui lui ont fait pourtant choisir ses premiers thèmes principaux (par exemple, dans sa thèse, le lien intrinsèque entre sujet, faute et transcendance). En tant que philosophe professionnel et en tant qu'enseignant, Ricœur s'est ainsi contraint au respect strict du principe de laïcité. Bien qu'il ait été fin connaisseur de la théologie, au point d'avoir introduit maints lecteurs aux œuvres de Rudolf Bultmann et de Jürgen Moltmann qu'il commentait à l'époque du *Conflit des interprétations* (1969), il n'a jamais enseigné la théologie, ni à Chicago où il a succédé au théologien Paul Tillich et enseigné de 1970 à 1992, ni à la Faculté libre de théologie protestante de Paris, où il a professé gratuitement des années durant. Lui-même l'a souligné dans un entretien avec Olivier Abel : « Je n'enseigne pas autre chose dans une université confessionnelle, comme c'est le cas à la Divinity School à Chicago, que ce que j'enseignais

à la Sorbonne ou à Nanterre<sup>1</sup>. » Cette modalité d'expression est bien en conformité avec l'acception française de la laïcité comprise comme neutralité, droit et devoir de réserve.

L'autre modalité de l'œuvre de Ricœur est plus détonnante dans une France qui confond souvent la neutralité de l'État – qui est le garant de la liberté de conscience et se déclare incompetent en matière de religion – avec l'incompétence tout court dès qu'il s'agit de religions, voire avec la condamnation sociale de la religion, de toutes les religions. Que la laïcité ne soit pas en tant que telle une conviction, mais le précieux principe qui les autorise toutes librement, voilà ce qui n'est pas facile à (faire) comprendre, à l'heure où c'est précisément la liberté de conscience et d'expression qui subit les coups du fanatisme religieux, comme durant les attentats d'octobre 2020. Il demeure pourtant essentiel de marquer le départ (y compris au sein et au sommet de l'État) entre le droit à la liberté d'expression et un supposé devoir de promouvoir coûte que coûte des caricatures antireligieuses. Notre allusion à l'actualité n'est pas gratuite, car la laïcité de confrontation était bien, aux yeux de Ricœur, ce qui lui faisait considérer les religions comme ayant *en général* droit de cité. Elle est aussi ce qui lui offrait *en particulier* le droit d'opposer à la sécularisation de la société les convictions chrétiennes qu'en tant qu'intellectuel chrétien – mais non en tant que représentant d'un groupe communautaire ou d'une Église – il réinterprétait au moyen de sa culture philosophique et de sa méthode de pensée. Certains des anciens textes relevant de cette *laïcité de confrontation* font clairement partie de l'œuvre philosophique, comme ceux repris dans *Histoire et*

---

1. Olivier Abel, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu. Dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 35.

*vérité*, lesquels ont d'ailleurs occasionné des scrupules que l'auteur n'a pas voulu cacher : « J'ai hésité à retenir "Le christianisme et le sens de l'histoire", parce qu'il va plus loin que les autres (à l'exception peut-être de l'étude intitulée "Le socius et le prochain") dans le sens d'une profession de foi chrétienne précise et qu'ainsi il rompt une certaine pudeur qui me paraît essentielle au dialogue philosophique ; [...] mais la probité exigeait ici que je joue "cartes sur table"<sup>1</sup>. » À la même époque par conséquent, Ricœur pratiquait une *epokhê* phénoménologique vis-à-vis du Dieu transcendant nommé par les textes bibliques *et* nommait sans détour ce Dieu dans ses écrits d'intellectuel militant au sein du mouvement du christianisme social.

Ricœur veillera par la suite à ne plus reprendre de tels essais dans ses ouvrages purement philosophiques. Il continuera toutefois de les laisser éditer dans diverses publications théologiques, renvoyant même les lecteurs de ses grands ouvrages aux plus philosophiques d'entre eux<sup>2</sup>. L'inventaire systématique de sa bibliographie par Frans Vansina en fait foi : Ricœur, conférencier à la générosité infatigable, n'a jamais véritablement cessé de livrer des essais religieusement plus engagés, destinés à des publications qu'on pourra qualifier de religieuses, même s'il a marqué de plus en plus nettement

---

1. *Histoire et vérité* (1955), Paris, Seuil, 1990, p. 11.

2. Dans *Du texte à l'action (Essais d'herméneutique II)*, Seuil, 1986, p. 133), Ricœur renvoie ainsi à une liste de quatorze essais. Deux ont été repris de son vivant – « Nommer Dieu » (1977) dans *Lectures 3*, *op. cit.*, « Biblical Hermeneutics » (1975) dans *L'Herméneutique biblique*, trad. fr. Fr.-X. Amherdt, Paris, Cerf, 2001 –, un l'a été par N. Stricker et nous-même – « Herméneutique de l'idée de révélation » (1977) dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010 – et quatre le sont dans le présent volume (les textes 4, 5, 6 et 7).

le départ entre son œuvre philosophique et ses convictions personnelles, jusqu'à affirmer dans un passage célèbre clôturant la préface de *Soi-même comme un autre* (1990) que toute son œuvre philosophique est placée sous le sceau d'un agnosticisme méthodologique – étant, comme telle, « sans absolu ». Depuis que l'œuvre est close, d'autres textes de Ricœur réapparaissent sur nos tables ou nos écrans, notamment grâce au travail entrepris au sein du Fonds Ricœur<sup>1</sup> : s'agissant de ceux qui traitent du phénomène religieux, il reviendra aux lecteurs de déterminer lesquels relèvent de l'approximation philosophique du religieux (comme « La liberté selon l'espérance » dans *Le Conflit des interprétations*) et quels autres sont issus des écrits chrétiens militants de Ricœur.

Ce travail a été fait pour les douze textes – tous de premier plan – présentés ici. Ils entendent illustrer les formes très diverses qu'a pu prendre l'approche philosophique de la religion chez Ricœur et correspondent à la première modalité énoncée, académique et laïque. À une seule exception près : la conférence de 1965 intitulée « Psychanalyse freudienne et foi chrétienne ». Il importait en effet de donner une illustration d'une approche philosophique du religieux qui affiche des convictions religieuses et relève d'une laïcité de confrontation. Tous les autres écrits et conférences de ce volume maintiennent en revanche l'exigence de distanciation à l'égard de ses convictions religieuses à laquelle le philosophe s'est soumis de bon gré.

---

1. En collaboration avec l'Université Paris, Sciences et Lettres, le Fonds Ricœur réédite sous format numérique des articles et des cours de Paul Ricœur. Voir « Fonds Paul Ricœur, publications choisies et archives numériques », Omekas.OBSPM.fr et notre présentation du projet sur le site [fondsriceur.fr](http://fondsriceur.fr)



Comme dans le troisième volume des *Écrits et conférences*, le classement des textes est à la fois *thématique*, *methodologique* et *chronologique*. Les exigences de cette triple structuration supposent cependant un ajustement minime de la chronologie. C'est ainsi que l'ordre des deux textes les plus anciens a été inversé : « Philosophie et religion chez Karl Jaspers », publié en 1957 dans un volume d'hommage à Karl Jaspers, précède ici un essai de 1953. La raison en est que Ricœur y reprend, en les synthétisant, les fruits de son étude du rapport entre philosophie et religion chez Jaspers publiée dix années plus tôt dans l'ouvrage co-écrit avec Mikel Dufrenne, *compagnon de captivité*<sup>1</sup>. Dans l'ordre de la découverte, l'examen du traitement philosophique de la religion chez Jaspers précède donc l'herméneutique des mythes bibliques et tragiques initiée en 1953. Les deux textes présentent d'ailleurs une unité thématique : ici et là, c'est la question de la culpabilité qui fait le lien entre philosophie et religion. Plus important encore : l'essai d'herméneutique de 1953 est à certains égards une réponse de Ricœur aux insatisfactions que suscite en lui la pensée de Jaspers, magistralement restituée dans une ample lecture qui souligne la structure dynamique de l'œuvre du philosophe. Le lecteur sera peut-être surpris de la sévérité des critiques de Ricœur à l'égard de Jaspers. Elles se lisent en creux bien avant les remarques finales, notamment lorsque Ricœur signale que le problème de la liberté face à la transcendance – qui était encore le sien dans la *Philosophie de la volonté* – a laissé finalement place chez Jaspers à une problématique strictement philosophique : celle de la dimension métaphysique de la réalité. Jaspers peut bien présenter la philosophie comme une foi :

---

1. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947), Paris, Seuil, 2000.

la foi philosophique jaspersienne demeure aux yeux de Ricœur marquée par la recherche de l'objectivité du savoir. Elle n'est au fond qu'une « gnose philosophique moderne<sup>1</sup> » subordonnant la religion à la philosophie, dans la lignée de Spinoza et de Hegel. Jaspers se détournerait ainsi de l'intention proprement religieuse en l'interprétant comme chiffres mythiques, eux-mêmes étant finalement subordonnés aux chiffres spéculatifs. Ricœur réagencera dès lors l'idée d'une méthode philosophique adaptée aux langages symboliques et mythiques, en optant résolument – à rebours du donjuanisme de Jaspers déjà évoqué – pour la mythique judéo-chrétienne. On peut cependant estimer que l'influence de Jaspers se perpétuera paradoxalement dans l'œuvre de Ricœur, dans la mesure où ce dernier héritera, non du projet jaspersien d'une lecture des *chiffres* de la transcendance tels qu'ils se donnent à comprendre dans les mythes religieux, mais de l'intérêt fondamental pour une lecture *philosophique* des mythes religieux. Ricœur privilégiera consciemment la symbolique biblique et s'en expliquera longuement dans *La Symbolique du mal* (1960). Voilà bien en tout cas le geste inaugural de Ricœur lorsqu'il se penche sur la religion : non pas adapter la religion au questionnement philosophique, mais se rapprocher le plus possible – quitte à juxter la théologie barthienne qui l'a marqué dans sa jeunesse – de « l'intention religieuse première [qui] en effet est de sauver la liberté de sa “vanité”, d'un néant spécifique qui la met en servitude ; donc de délivrer, de libérer la liberté. Là est sa problématique propre<sup>2</sup> ».

---

1. *Infra*, p. 52. Pour Ricœur, Jaspers n'est donc pas cet existentialiste chrétien que l'on présente trop souvent.

2. *Infra*, p. 67. On notera au passage la formule surprenante selon laquelle tout philosophe doit tout spécialement s'entendre annoncer « la

« Culpabilité tragique et culpabilité biblique » (1953) pourra alors proposer une alternative à l'approche de Jaspers : un essai de *mythologie comparée* mettant en vis-à-vis les deux mises en récit de la culpabilité que sont sa représentation par les tragiques grecs et sa figuration dans le mythe biblique des origines rapporté dans la *Genèse*. Les racines bibliques de l'anthropologie ricœurienne de la finitude – développée dans *L'Homme faillible* (1960) – y sont mises en évidence avec une particulière netteté, tandis que se déploie un pénétrant commentaire de quelques grandes tragédies, commentaire centré sur l'équivoque d'une délivrance *dans* le tragique ou *du* tragique (inversement, il notera la part tragique du récit de la tentation d'Adam et Ève). C'est en outre dans ce texte que Ricœur applique explicitement le concept de « réduction phénoménologique » aux symboles religieux (bibliques et grecs), marquant ainsi une *epokhê* phénoménologique à l'égard de l'intention confessante des textes religieux.

Dans « Psychanalyse freudienne et foi chrétienne » (1965), Ricœur participe à un groupe de travail mêlant psychanalystes, psychologues et théologiens. Il s'inclut volontiers dans le public chrétien auquel il s'adresse, au point d'assumer à diverses reprises de dire, comme un militant, « notre foi ». Synthétique et suggestif, l'essai rend compte de la longue lecture de Freud entreprise à l'issue des deux tomes de *Finitude et culpabilité*, aboutissant en 1965 à *De l'interprétation (Essai sur Freud)* et aux essais sur la psychanalyse repris dans *Le Conflit des interprétations* (les deux derniers ouvrages de Ricœur où le religieux occupe une

---

guérison de sa vanité » (p. 79) : elle atteste que l'étude sur Jaspers de 1957 pouvait encore reprendre, sans difficulté apparente, des éléments à demi laïcisés issus de la lecture de 1947.

place importante – finale même – dans le dispositif philosophique général). À ce moment de l'œuvre, la lecture de Freud culmine dans la réponse à donner à la critique psychanalytique de la religion : c'est précisément lorsqu'elle fait face à cette dernière et qu'elle en accepte certaines critiques, justifiées, que l'approche philosophique de la religion se présente chez Ricœur comme une lecture alternative du phénomène religieux. Elle culmine alors dans la notion de *foi*, que Ricœur (après Barth) oppose à celle de religion ; la foi étant précisément pour Ricœur ce qu'il advient de la religion lorsqu'elle est passée par le feu de la critique externe des maîtres du soupçon, comme par l'autocritique interne. La leçon que le philosophe retient de sa lecture de Freud est fondamentale : le mythe religieux ne relève *pas seulement* d'un imaginaire vestigial ; il ne renvoie pas qu'à un fantasme archaïque, mais aussi à l'invention d'un langage premier où l'homme dit sa propre origine. Les mêmes symboles sont susceptibles de renvoyer névrotiquement à l'infantile, au régressif (à l'*archè*), ou à la fonction progressive, au *telos*. L'enjeu est de surmonter le fantasme archaïque, de passer (comme l'a fait Léonard de Vinci selon Freud lui-même) du fantasme régressif au symbole créateur. On découvre ici une approche dialectique de la symbolique religieuse, sensible au caractère archaïsant et régressif de l'imaginaire religieux, mais également soucieuse de faire reconnaître la portée heuristique des symboles permettant à l'humanité de dire son origine. Pour Ricœur, dire par exemple que Dieu est le Père ne signifie rien en soi si l'on ne dit pas *aussi* que le symbole de la paternité a besoin du divin pour déployer toute son humaine richesse.

C'est encore de la critique de la religion que traite, sur un mode plus distancié, « L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie » (1976), première des quatre

contributions aux colloques Castelli reprises dans ce volume. Comme toutes celles qu'il a lui-même tenu à rééditer, la contribution de Ricœur unit les exigences de la problématique du colloque et ses recherches en cours, lesquelles portaient alors sur l'idéologie et l'utopie. Cette fois, la religion est considérée du point de vue de sa dimension sociale : dans le contexte de la sécularisation des systèmes symboliques publics, la foi se sécularise en assumant la critique marxienne selon laquelle elle cautionne l'injustice des inégalités en renvoyant à un monde futur où la justice régnera. Inversement, l'autocompréhension utopiste de la foi cherche à voir l'absolu lui-même comme force de rupture ici et maintenant. Pourtant, la foi n'est pas qu'idéologie, et l'utopie a aussi ses pathologies. Ricœur entend bien objecter à Marx qu'« une critique de la religion emprunte une grande partie de son énergie aux sources religieuses de nos convictions éthiques concernant la dignité, la liberté, l'égalité, la justice<sup>1</sup> ». La critique de la religion est donc elle-même le fruit de la sécularisation de convictions issues des traditions religieuses judéo-chrétiennes. De la même façon que la critique freudienne ne détermine pas ce que peut être positivement la religion, la critique marxienne dénonce ce qui est distordu dans la religion sans pouvoir préjuger de ce qui la constitue fondamentalement : « Démasquer n'est pas constituer<sup>2</sup>. » Il est donc finalement impossible d'opposer « trop facilement foi et religion<sup>3</sup> », car la foi engendre de l'idéologie en forgeant l'identité de la communauté de foi, tandis que l'utopie est une redécouverte moderne de la dimension eschatologique de la

---

1. *Infra*, p. 181.

2. *Infra*, p. 180.

3. *Infra*, p. 184.

foi originaire. C'est pourquoi, dans le titre du texte, la foi ne figure pas entre l'idéologie et l'utopie, mais les précède : elle est idéologique *et* utopique, mais « a des racines plus profondes<sup>1</sup> » que cette dialectique, lui permettant d'échapper à l'alternative idéologie/utopie identifiée ici – par hypothèse – au destin de la sécularisation.

La section suivante regroupe des essais d'herméneutique du langage religieux. « Manifestation et proclamation », contribution au colloque Castelli de 1974 sur le sacré, constitue un jalon entre *La Symbolique du mal* et *De l'interprétation (Essai sur Freud)*, où Ricœur faisait encore volontiers usage de la catégorie de sacré, et l'herméneutique biblique que son approche de la religion finira par privilégier définitivement. C'est la raison pour laquelle ce texte ouvre (au prix d'un petit aménagement de la chronologie) la section biblique, qui comporte logiquement le plus grand nombre de textes. L'opposition entre une phénoménologie de la manifestation du sacré et une herméneutique de la proclamation de la parole y est fortement affirmée, avant d'être affinée, puis finalement dépassée. Au début, l'opposition est frontale : Ricœur part de la reconnaissance du caractère symbolique du sacré qui adhère au cosmos ; il n'est donc pas le produit de l'invention langagière comme dans le kérygme (la proclamation du Dieu biblique). Au passage, Ricœur esquisse une typologie des genres littéraires bibliques (reliée à ses travaux en cours sur la métaphore) qui fera florès. L'opposition manifestation-proclamation s'affine ensuite, jusqu'à être dépassée dans une dialectique très hégélienne, en référence d'ailleurs explicite (à défaut d'être précise) à *La Phénoménologie de l'esprit* (1807). Dans cet essai original, Ricœur

---

1. *Infra*, p. 183.

s'efforce de ne pas trop facilement suivre sa pente, qui le porte à l'abandon de la notion de sacré, en cherchant à voir dans le kérygme biblique un renversement de la symbolique sacrée plutôt que son abolition. Il n'en demeure pas moins que son herméneutique biblique aura désormais pour centre la spécificité du langage religieux, qui est de *révéler*, de *manifester* une « dimension nouvelle de réalité<sup>1</sup> » et donc d'existence.

« La philosophie et la spécificité du langage religieux » (1975) présente l'originalité de confronter l'herméneutique du langage biblique à la *linguistic analysis* anglo-saxonne. Ricœur perçoit celle-ci comme dominée par un concept de vérité où prévaut une logique de vérification (ou de falsification) manquant la spécificité du langage religieux. Tout en ouvrant la possibilité d'un dialogue entre les deux approches, Ricœur y réaffirme que le propre de l'approche herméneutique est de tenir le langage religieux pour une modalité poétique de discours, supprimant toute référence directe au réel ordinaire pour mieux ouvrir un monde devant le texte. C'est précisément ce monde que l'herméneutique doit déployer dans son objectivité particulière – dans sa textualité – sans chercher à « susciter une décision du lecteur » : « Avant toute émotion, avant toute disposition de foi ou de non-foi, un monde est proposé, ce monde qui, dans la langue de la Bible, est appelé monde nouveau, Royaume de Dieu, être nouveau. Telles sont les *réalités* impliquées dans le texte et qui commencent d'être avec le texte<sup>2</sup>. » C'est bien en considérant le texte biblique comme un texte poétique que sa spécificité apparaît : en lui « le langage poétique se dépasse en langage

---

1. *Infra*, p. 208.

2. *Infra*, p. 244.

religieux<sup>1</sup> », lequel lie le possible ouvert par les textes à la nomination de Dieu et plus particulièrement au don symbolisé par la mort du Christ. C'est dans ce texte également que Ricœur présente pour la première fois les différentes expressions de la foi (souci ultime, confiance inconditionnée, sentiment de dépendance absolu...) qui, tout en se situant en deçà du texte biblique, sont dépendantes de son interprétation : il y a donc une indépassable constitution herméneutique de la foi biblique.

« Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion » (1985) est un essai peu connu. Ricœur y délaisse la théorie générale de l'interprétation de la Bible pour s'engager de plain-pied dans le débat exégético-théologique relatif à la charge narrative du premier kérygme chrétien. Dans la foulée de *Temps et récit* (1983-1985), il s'appuie sur les ressources de l'analyse littéraire et sémiotique lui permettant d'approcher le récit de la Passion dans sa spécificité même : il s'agit d'un récit qui interprète un kérygme relatif au fait qu'« il fallait » que Jésus soit livré, la proclamation christologique s'inscrivant dès lors dans une stratégie narrative des plus remarquables. Après un long prélude convoquant de grands auteurs de l'analyse narrative, Ricœur livre une exégèse personnelle et très informée du récit marcieu de la Passion. Il met en relief l'incroyable invite lancée au lecteur de cet Évangile à trouver dans la négativité même du récit de la Passion les motifs d'une confession de foi qu'en l'absence des disciples – en fuite – le centurion romain est le seul à proférer. Magistrale leçon d'exégèse, ce texte offre une profonde lecture du plus vieil Évangile, d'autant plus précieuse que Ricœur a étudié les

---

1. *Infra*, p. 247.



écrits de l'Ancien Testament bien plus souvent que ceux du Nouveau.

« Expérience et langage dans le discours religieux » (1992) s'ouvre sur le projet d'une phénoménologie de la religion. Ricœur la juge possible pour autant qu'elle porte sur des sentiments religieux marquant l'ouverture du sujet à un Autre et, corrélativement, la déprise de ce même sujet vis-à-vis de sa prétention à l'autonomie. De fait, dans la corrélation entre cet *appel* d'un Autre et la *réponse* que lui donne le sujet religieux, le terme « réponse » n'a pas le sens épistémologique qu'il peut avoir dans la corrélation *question-réponse*. Ricœur estime là encore que cette phénoménologie de la religion devra d'emblée prendre la forme d'une herméneutique d'une seule religion : ce sera donc par l'*epokhê* qu'elle méritera d'être qualifiée encore de phénoménologique. La compréhension du religieux, même en imagination et en sympathie, est toujours enracinée et médiatisée par une tradition religieuse, qui s'apparente à une langue particulière au sein des diverses langues possibles. Comme toujours chez Ricœur, le fait contingent d'être situé au sein de telle tradition religieuse est assumé, dans l'intention de vérifier la compréhension que permet cet ancrage. Encore faut-il que le sujet accepte de n'être plus l'origine du sens... Or c'est précisément parce qu'elle décentre le sujet par rapport au discours kérygmaticque de la Bible que Ricœur insère ici la lecture du *Grand Code* (1982) de Northrop Frye. Ce dernier confirme ce que le philosophe a toujours soutenu, de façon peut-être moins explicite : d'une part, seule la poésie manifeste la puissance du langage, d'autre part, la poétique biblique, dont Frye montre la cohérence typologique, ne vise *aucune* réalité extérieure à elle-même, si bien que c'est le lecteur qui constitue la seule extériorité

faisant face à ce langage centripète : « le langage, poétique en soi, devient kérygmatisé pour nous<sup>1</sup> ». La troisième étape du parcours marque un retour dans le giron de la théologie biblique, celle de Paul Beauchamp revenant dans le premier tome de *L'Un et l'Autre Testament* (1976) à la structure rabbinique en Torah, Prophètes et autres Écrits. Les quatre cercles décrits dans la première partie (respectivement, ceux de la parole divine et de l'écriture, de la communauté et de l'écriture, des écritures et de la tradition, et du sujet face à sa tradition religieuse) trouvent alors une expression à la fois précise et synthétique, que prolonge encore une longue note ouvrant l'analyse en direction de l'économie du don.

Le binôme des deux essais suivants illustre toute l'importance de l'œuvre kantienne dans l'approche ricœurienne du religieux. « Théonomie et/ou Autonomie » (1994) opère un double travail conceptuel destiné à distinguer la théonomie de l'hétéronomie et à proposer une nouvelle conception de l'autonomie. D'une part, le Décalogue biblique, modèle de la théonomie, relève d'une alliance unissant librement l'humain à l'Autre divin, sur le modèle de l'amour qui oblige et, plus profondément encore, sur la définition de Dieu *comme* amour. D'autre part, l'autonomie ne signifie pas autosuffisance, s'il est vrai que le sujet doit encore être rendu capable d'obéir à la loi, ou, ce qui revient au même, capable de la *bonne volonté* que supposent tant la morale kantienne que l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas. C'est ainsi que Ricœur s'emploie dans cet essai à articuler sa lecture de la philosophie morale et de la philosophie de la religion kantienne.

---

1. *Infra*, p. 298.

« La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux » (2001) est le fruit d'une conférence de l'Université de tous les savoirs. Il est symptomatique que la sollicitation de Ricœur pour ce grand cycle de conférences qui s'est déroulé tout au long de l'année 2000 ait porté sur la croyance. Rejoignant sans doute la motivation civique des organisateurs, Ricœur y affronte les difficultés propres au religieux, notamment aux réflexes d'intolérance qu'il suscite. Sans renier l'entrée dans le champ religieux par la question de la culpabilité, présente, on l'a vu, dès sa première approche du religieux, Ricœur la met en tension avec la face lumineuse de la religion centrée sur la libération de la bonté humaine, également énoncée dès la *Philosophie de la volonté*. Cette libération passe par la méditation de l'imaginaire symbolique (en l'occurrence, du symbole christique de l'homme agréable à Dieu), par la croyance/confiance en la parole des témoins bibliques et enfin par la communauté ecclésiale étrangère (idéalement !) à la logique de domination. De cette perspective marquée par un kantisme entièrement assumé, où le couple théonomie-autonomie est encore central, Ricœur passe à l'examen de la violence spécifiquement religieuse, par l'entremise de l'analyse girardienne de la rivalité mimétique et du phénomène de bouc émissaire. Ricœur ira plus loin que René Girard en suggérant, appuyé sur Schelling, qu'il existe un objet proprement religieux de la violence mimétique, dans la prétention des religions à accaparer la source de vie : tout se passe comme si les capacités d'accueil des diverses religions étaient toujours en défaut par rapport à « l'excès du fondamental<sup>1</sup> » lui-même.

Le volume s'achève sur deux essais rédigés peu avant la mort de Paul Ricœur. Montrant chacun à sa manière la capacité

---

1. *Infra*, p. 358.

du philosophe à s'ouvrir à d'autres lectures du religieux que la sienne, ils reviennent une dernière fois sur la surabondance du don, qu'en langage théologique on nomme la grâce, sur fond de questionnement sur la justice. « "Considérations sur la triade : le sacrifice, la dette, la grâce" selon Marcel Hénaff » (2004) ouvre le débat avec l'auteur en 2002 du *Prix de la vérité*. Allant bien au-delà d'une lecture de l'anthropologue, Ricœur livre une réflexion de second degré sur ces trois objets religieux que sont le sacrifice, la dette et la grâce. Il en ressort que le *sacrifice*, en tant que don qui coûte et détruit ce qui est offert, n'a pas totalement disparu de notre univers symbolique, puisqu'il est présent dans la souffrance endurée. Quant à la *dette*, elle subsiste également dans nos représentations modernes pour autant qu'elle ne soit pas conçue comme une faute, mais plutôt comme une dette de vie : occasion pour Ricœur de redire que sa « mythologie personnelle » est centrée sur l'idée d'un « don inaugural<sup>1</sup> » impossible à restituer – une *grâce* par conséquent, même si le penseur ne cache pas les paradoxes parfois kafkaïens que ce terme peut induire dans la longue mémoire culturelle de l'Occident.

« Paul apôtre. Proclamation et argumentation. Lectures récentes » (2003) n'est pas seulement l'une des ultimes études de Ricœur en lien avec la religion. C'est aussi le témoignage, aussi tardif qu'essentiel, confirmant l'importance que le philosophe a reconnue aux écrits pauliniens, au sein de cette Bible lue et fréquentée très tôt (« Longtemps je m'y suis penché de bonne heure », écrit-il plaisamment<sup>2</sup>). C'est en outre une magistrale orchestration d'autres lectures des épîtres pauliniennes que la sienne, proposées par

---

1. *Infra*, p. 377.

2. *Infra*, p. 388.

Stanislas Breton en 1988, Alain Badiou en 1997, Jacob Taubes en 1999 et Giorgio Agamben en 2000. La première partie, consacrée à la dimension kérygmaticque du salut par la grâce et à la rupture qu'elle constitue à l'égard de la tradition juive et du monde grec, est centrée sur la lecture de Badiou, dont Ricœur salue à plusieurs reprises la justesse. La transition vers le versant argumentatif du discours paulinien se fait sous l'égide d'Agamben, restituant à ce discours sa dimension messianique, masquée par le fait que Jésus-Christ est devenu un « quasi-nom<sup>1</sup> » propre. Ricœur suit alors la ligne de l'opposition de la loi et de la foi, menant à l'*aporie* de la loi rendue opérante par la foi même qui la dépasse... aporie que pourtant l'apôtre – c'est le propos même du texte de Ricœur – entend appuyer sur une *quadruple argumentation*. D'abord celle de la réécriture de la tradition hébraïque à partir d'Abraham plutôt que de Moïse, puis celle de l'herméneutique allégorique héritée de Philon qui fonde ladite réécriture, dans la mesure où par elle (selon Taubes) Paul surenchérit sur la figure de Moïse. La troisième argumentation est l'autoprésentation de Paul destinée à légitimer son apostolat, que Ricœur voit aussi à l'œuvre dans le « moi » de *Romains 7* – passage que *Le Volontaire et l'Involontaire* interprétait tout autrement, comme l'expression universelle du « drame de l'homme divisé<sup>2</sup> ». La dernière argumentation, enfin, est la stratégie universalisante (ni juif ni grec) mise à l'honneur par Badiou, laquelle ne doit pas, selon Ricœur, prendre le pas sur les autres, car elle conduit peut-être encore au-delà de l'articulation proclamation-argumentation, vers une dimension eschatologique faisant échouer toute représentation :

---

1. *Infra*, p. 398.

2. *Op. cit.*, p. 41.

« Il fallait bien que nous sortions vaincus de ce combat inégal avec *le texte*<sup>1</sup>. » Malgré l'argumentation rhétorique des épîtres, les lecteurs sont blessés – comme Jacob luttant avec l'ange – par ce qui, dans le texte même, les prive de la maîtrise victorieuse du sens, dans laquelle Ricœur a reconnu le critère du texte poétique en général, et du texte religieux en particulier.

Daniel Frey

---

1. *Infra*, p. 428.

## *Note sur cette édition*

LES « ÉCRITS ET CONFÉRENCES » édités ici reprennent les textes complets tels que Paul Ricœur les avait publiés. Les seules modifications corrigent tacitement des erreurs typographiques et des incorrections manifestes ayant subsisté dans les publications originales. La translittération des termes ou énoncés étrangers (hébreux, grecs, allemands) et les traductions ont été ajoutées à la première occurrence, entre crochets. Sauf mention contraire, les notes de bas de page sont de Ricœur. Le lecteur trouvera dans celles rédigées par le présent éditeur, marquées *NdE*, ou au sein de parenthèses qui se terminent par cette même mention, des renvois aux principaux ouvrages du philosophe, des références bibliographiques omises par lui, ainsi que quelques commentaires. Les abréviations des livres bibliques employées par l'auteur sont usuelles – le site de la Bibliothèque nationale de France en donne la liste et les équivalences en d'autres langues que le français ([GuideDuCatalogueur.BNF.fr](http://GuideDuCatalogueur.BNF.fr)).

Carla Canullo (Université de Macerata) nous a apporté un concours précieux pour diverses références bibliographiques des textes 4, 7 et 9 : qu'elle trouve ici l'expression de notre gratitude. Notre reconnaissance va également à tous les collègues avec qui nous avons discuté l'un ou l'autre aspect du texte de Ricœur : Olivier Abel (EHESS, Institut protestant de théologie), Marc Boss (directeur du Fonds Ricœur), Gilles

Marmasse (Université de Poitiers), Johann Michel (EHESS, Fonds Ricœur), sans oublier nos collègues Madeleine Wieger et Karsten Lehmkuhler (Université de Strasbourg, UR4378). Nous remercions également Olivier Villemot, alors chargé des ressources documentaires du Fonds Ricœur, ainsi que Jean-Louis Schlegel qui a accompagné cette édition.

D. F.



I

LA CULPABILITÉ,  
LIEU DE CROISEMENT DE LA PHILOSOPHIE  
ET DE LA RELIGION



# 1. PHILOSOPHIE ET RELIGION CHEZ KARL JASPERS<sup>1</sup>

KARL JASPERS est aujourd'hui l'un des rares philosophes qui essaient de tenir une difficile position entre les religions positives avec leurs *Credo* et leurs organisations confessionnelles, et les humanismes athées issus d'Auguste Comte, de Feuerbach et de Karl Marx, ou de Nietzsche. Sa position est d'autant plus difficile que sa philosophie paraît en un temps où, d'une part, les confessions chrétiennes reviennent à leurs sources, se reprennent sur toutes les contaminations culturelles, et redécouvrent ainsi *l'étrangeté* de leur dépôt par rapport à l'hellénisme et à la culture immanente de l'Occident, et où, d'autre part, les grands humanismes hérités du XIX<sup>e</sup> siècle vont aussi à l'extrême de leurs intentions et de leurs prétentions, et prennent conscience du risque tragique qui auréole une existence sans Dieu. Bref, Jaspers écrit en un temps où il n'y a plus guère que des athées pour instruire avec lui le procès de la religion et des croyants pour évoquer une transcendance divine à la racine de l'existence humaine.

C'est cette ambiguïté que cet essai se propose d'élucider : nous envisagerons d'abord sous sa double forme l'opposition

---

1. Original français de la contribution au volume d'hommage à Karl Jaspers paru en 1957 (voir « Origine des textes »). L'essai s'appuie sur certaines des analyses proposées dix ans plus tôt dans la partie de *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* rédigée par Ricœur (*op. cit.*, p. 173-399, plus spécialement p. 385-399). (*NdE*)

de Jaspers à la religion : comme protestation de la liberté et de l'engagement de l'existence dans le monde (I), et comme émergence d'une foi proprement philosophique (II). Réfléchissant alors sur cette « foi philosophique », nous verrons comment elle s'*approprie* cette foi religieuse sur laquelle elle s'est conquise et l'érige au rang de « spéculation métaphysique » (III). Nous tenterons alors de poser quelques *questions personnelles* concernant la pensée de Jaspers sur la religion (IV).

## I. RELIGION ET LIBERTÉ

Le type même de philosophie que représente la pensée de Karl Jaspers interdit que la critique de la religion reste une pièce accessoire de sa réflexion. Le philosophe *en tant que* philosophe ne peut faire abstraction de la position que *par ailleurs* il propose à l'égard de la religion ; la philosophie ne peut être « neutre ». Pourquoi ? Parce que, consciemment ou non, toute philosophie de l'existence se situe sur le terrain même de la problématique religieuse, et plus précisément de la problématique chrétienne. L'existant qu'elle interroge n'est pas le « Je pense » de la philosophie kantienne, dont l'unité originare rend possible l'objectivité des représentations ; il n'est pas non plus une *forme* de la réalité qui, comme toutes les « formes », ne peut être lésée ou perdue ; il est précisément l'être toujours en question, celui qui peut se perdre ou se gagner, celui qui est en danger, qui doit « surgir » et qui peut « s'oublier » dans les choses, dans le bonheur, dans la politique. La proximité de la « question existentielle » et de la « question religieuse » est telle que le refus de la religion est un acte grave, une décision centrale de la philosophie de

l'existence qui la force à retrouver, seule, difficilement, le chemin d'une transcendance sans religion. Karl Jaspers se sent malgré la différence considérable de contexte philosophique dans la même situation à l'égard de la religion qu'un Plotin, un Bruno, un Spinoza, un Kant, c'est-à-dire celle d'un *penseur religieux* en lutte avec la foi des croyants.

Il est très remarquable que la *motivation* de Karl Jaspers contre la religion se situe, comme la critique de toute transcendance par l'existentialisme athée, sur le terrain de la liberté. L'œuvre principale de Jaspers – la *Philosophie* – était écrite en 1932, par conséquent avant *Le Mythe de Sisyphe* de Camus et avant *L'Être et le Néant* de Sartre ; si on relit Jaspers après ces grands athées, on ne peut qu'être frappé rétrospectivement de la parenté entre certains aspects de sa critique, strictement limitée à la religion et qui réserve une philosophie de la transcendance, et une critique radicale de toute foi philosophique ou religieuse. Nous aurons à y revenir en terminant.

Mais cette protestation de la libre recherche ou du risque lié à l'aventure historique de l'homme n'épuise pas la critique : à travers elle perce une autre conception de la Transcendance et de son rapport au monde que celle de la religion. Ce second aspect du procès de la religion est absolument étranger à l'existentialisme français. C'est une autre foi, une foi purement philosophique, qui s'exprime à travers ce procès de la religion. Ce second aspect, déjà sensible dans la *Philosophie* de 1932<sup>1</sup>, n'a cessé de s'accroître dans les œuvres ultérieures et culmine dans le grand ouvrage de 1947 *Von*

---

1. Volume traduit en français – Karl Jaspers, *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique* (1932), trad. fr. J. Hersch, Paris, Springer Verlag, 1986 –, contrairement à ceux

*der Wahrheit*. Considérons d'abord le procès de la religion sous son premier aspect.

La religion, pour Jaspers, a deux faces tournées vers l'homme : une face mystique et une face autoritaire. L'une et l'autre « pétrifient » la *liberté*.

D'un côté la religion s'offre à l'homme comme une mystique, c'est-à-dire comme une communication verticale, directe et immédiate, où l'homme s'absorbe, se perd dans le Toi suprême. Entre cette immédiateté religieuse et la qualité humaine de la liberté, Jaspers ne voit point d'accord possible ; c'est du suicide que, sans hésiter, il rapproche la mystique<sup>1</sup> : il est vrai que le suicide a sa grandeur, une grandeur nocturne – la grandeur de « l'inconditionné » –, qui rappelle que la vie n'est ni la réalité ni la valeur suprême ; mais le suicide, qui sert ici d'« analogon » à la mystique, signifie que la tension de l'existence dans le monde des choses et des hommes est rompue par la suppression du pôle mondain ; le mystique, comme le suicidé, fuit : celui-ci fuit nulle part, celui-là fuit là-bas, de l'autre côté (*Jenseits*), dans un *Hinterwelt* qui « redouble » ce monde. La mystique est la « décession négative », la « négation du monde » (*Weltverneinung*).

Cet avant-procès de la religion (qui est placé dans le tome II de la *Philosophie*, consacré à l'*Éclairement de l'existence*, et non dans le tome III, consacré à la *Transcendance*) nous avertit que, ce qui est en jeu, c'est le sens de l'existence humaine ; la mystique pervertit son être-au-monde. Le monde qui est trahi, c'est par priorité le monde des hommes : car

---

que Ricœur cite dans ses notes abondantes, auxquelles nous n'avons apporté que de rares compléments, tous signalés. (NdE)

1. *Philosophie*, t. II, p. 311-320. (Nous citerons désormais : *Philosophie* = *Ph.*)

qui communique avec Dieu comme avec un Toi suprême est sorti du jeu sévère où nous n'avons que les conseils de nos amis et les débats de la communication « horizontale » pour éclairer et nourrir nos choix. D'une certaine façon, la Transcendance n'est pas une autre Parole, en marge de la parole des hommes et que nous puissions leur opposer. Elle n'est même pas une inspiration immédiate qui soulagerait notre choix et fournirait une sorte d'alibi absolu à notre responsabilité parmi les hommes, au cœur de l'histoire des hommes.

Face à la *mystique*, la philosophie s'affirme comme *éthique*, si l'on entend par éthique au sens large une philosophie de la conduite dans le monde des hommes, une philosophie qui renonce à l'immédiateté religieuse : « Toute relation à Dieu qui ne se réalise pas en même temps comme communication existentielle pour en recevoir la seule vérité dont elle est capable n'est pas seulement précaire en elle-même ; c'est en même temps une trahison de l'existence<sup>1</sup>. »

Dans l'œuvre monumentale de 1947, *Von der Wahrheit*, cette opposition de l'éthique à la mystique est reprise d'une autre manière, dans le cadre de l'admirable développement consacré au « savoir tragique<sup>2</sup> » : les grandes œuvres dramatiques de l'humanité dépeignent la grandeur du malheur et la grandeur de l'homme dans le malheur ; « les héros tragiques opèrent dans leur situation-limite la réalité tragique ». Or ce tragique est prématurément détendu et surmonté par la religion révélée. Elle se trouve ici rapprochée de l'ataraxie stoïcienne qui noie le tragique dans une lucidité apaisée

---

1. *Ph.* II, p. 272. Sur l'opposition entre comportement éthique et comportement religieux, voir *Ph.* II, p. 321.

2. *Von der Wahrheit*, p. 917-960. (Nous citerons désormais : *Von der Wahrheit* = *W.*)

et indifférente. « Le salut chrétien s'oppose au savoir tragique. » C'est pourquoi « il n'y a pas de tragédie proprement chrétienne » et « un chrétien ne peut comprendre Shakespeare ». Nulle expérience n'est radicalement tragique pour le chrétien ; la faute devient la *felix culpa*, qui rendit possible le salut ; l'échec du Christ met fin au tragique radical de l'échec. Non point que le tragique ignore toute *rédemption* : il y a plutôt une « rédemption tragique<sup>1</sup> », inhérente au tragique, qui s'oppose au salut religieux. Ce n'est plus une rédemption objectivée dans une histoire sainte et gardée par une Église, c'est une profondeur métaphysique qui délivre dans le tragique et par le tragique : « L'ouverture de l'être dans l'échec est éprouvée en face du tragique. » Ce n'est point la victoire d'un autre monde sur celui-ci : « *Soweit Ausgleich möglich ist, schwindet das Tragische* » (Goethe)<sup>2</sup>.

Par ce premier mouvement, Jaspers prolonge un thème kierkegaardien, en même temps qu'il le retourne contre son auteur. Pour Kierkegaard le premier, la communication avec Dieu ne peut être qu'« indirecte », loin de l'union et de la jouissance. Mais Kierkegaard, précisément, est la preuve par l'absurde, si l'on peut dire, que le passage du « stade éthique » au « stade religieux » signifie souffrance, sacrifice, ruine de l'existence. « Tout le système nerveux du christianisme, dit-il, se concentre dans la réalité du martyr. » Dans les *Stades sur le chemin de la vie*, Kierkegaard place consciemment le négatif, l'échec religieux du martyr, plus haut que le positif, que la réussite éthique du mariage. Il est vrai qu'on pourrait citer bien des textes de Kierkegaard sur

---

1. W., p. 943-953.

2. Cité par K. Jaspers, W., p. 951. « Dans la mesure où la compensation est possible, le tragique disparaît. » (*NdE*)



la joie, le repos, l'infinité heureuse ; mais Kierkegaard n'a cessé de s'éloigner de l'espoir qu'au point suprême de la foi Dieu rende son fils à Abraham et Régine à Kierkegaard. Il faut qu'à ses yeux « le mouvement de l'infinité » s'éloigne de cette vie et la quitte sans retour, sans l'espérance de la « Réaffirmation », de la « Répétition ». « J'ai reconnu peu à peu que tous ceux que Dieu a véritablement aimés ont souffert en ce monde. »

Ici, Jaspers considère de loin le « héros du négatif », avec la conviction aggravée qu'il est une exception inimitable. De même, l'« absurde » tant célébré – qui désigna d'abord le rapport de l'homme à Dieu – ne représente plus à ses yeux que l'échec du christianisme moderne, tant protestant que catholique. Le « penseur subjectif » se réclame d'un christianisme impossible, radicalement contemporain des premiers témoins apostoliques, par-delà toute justification, toute continuité, toute autorité. Il *éveille*, mais il ne fournit point de pensée sur quoi méditer. Or la tâche, déclare Jaspers, notre tâche, est celle-ci : « Pour nous, nous philosophons, sans être l'exception, mais le regard fixé sur l'exception<sup>1</sup>. » Philosopher, c'est donc revenir de la mystique à l'éthique.

Mais Kierkegaard n'est pas toute la religion, puisque la religion se présente comme une grandeur historique durable, continue, autoritaire. L'opposition entre la philosophie et la religion est une opposition massive d'ordre spirituel, aussi bien que celle de l'autonomie et de l'hétéronomie. Pour la comprendre, il faut partir du revêtement sociologique de la religion, du culte, qui confère à la Transcendance une sorte de présence *réelle*. Par le culte, la Transcendance accède au cercle de l'objectivité, dont Jaspers dépiste les prétentions à

---

1. *Vernunft und Existenz*, p. 102.

tous les stades de la réflexion philosophique, depuis l'objectivité au sens positiviste jusqu'à l'objectivité au sens du devoir raisonnable, donc au sens d'une éthique close sur elle-même, où la liberté est emprisonnée et ligotée. On penserait volontiers à l'autorité de l'État selon Hegel, qui lie l'objectivité du réel à la subjectivité de l'idéal du vouloir. En ce sens, la religion serait l'objectivité suprême. Mais Jaspers est ici plus sévère que Hegel, qui ne rencontrait pas la religion parmi les formes de l'« Esprit objectif », mais y voyait au moins un moment de l'« Esprit absolu » qui se reprend sur les formes aliénées de l'« Esprit objectif » ; si Jaspers est plus sévère que Hegel, c'est que le centre de référence de sa philosophie n'est pas l'Esprit, mais l'existant singulier, unique, dans son « jaillissement originel » (*Ursprung*). Dès lors le moment du choix, de l'anxieuse audace, de la responsabilité sans garantie ni sécurité étrangère, porte seul le sceau de l'authenticité.

L'existant met en question toute validité universelle et ainsi se met en question. Il est l'être qui se risque. C'est donc du fond de la philosophie de la liberté que Jaspers refuse la certitude et la sécurité de la religion.

Tous les autres aspects de la religion sont mesurés au même critère de liberté risquée et assumée.

Ainsi, l'événement de la Révélation, que la religion place à la racine du culte, apparaît essentiellement comme manière de fixer, de localiser, et ainsi de garantir une Transcendance qui désormais se continue parmi les hommes par le moyen d'un enseignement autoritaire. La Parole de Dieu donne autorité à certaines paroles humaines, qui désormais déchargent l'angoisse de décider dans un commandement objectif, une justification objective, une consolation objective. Face au croyant, le philosophe acceptera la pauvreté d'une foi sans culte, sans Parole de Dieu, sans Église, sans

Transcendance *objective* ; il assumera la « charge de la liberté » ; il sera le suprême hérétique, prenant le parti de Galilée, de Bruno, de Spinoza, contre les prêtres. « Qui-conque vit en philosophe, sans être gardé dans une certitude religieuse, doit combattre intérieurement avec cette possibilité toute sa vie durant<sup>1</sup>. »

L'éthique, tout à l'heure opposée à la mystique, l'est maintenant à l'obéissance religieuse ; le philosophe oppose à la prière la conscience : « La conscience cède à une puissance autre quand elle s'abandonne à la vie de prière d'où la divinité parle directement<sup>2</sup>. » Cromwell s'arrachait à lui-même, par la prière, la décision politique dont sa conscience n'avait pas le courage. Que l'homme n'attende rien que d'une communication illimitée avec les autres hommes et du jaillissement de l'acte, dans la solitude modeste, et ne prétende jamais couvrir ses actes de l'autorité objective de la Transcendance qu'il nomme Dieu.

La critique de la prière<sup>3</sup> résume bien la double critique convergente de l'*immédiateté* mystique et de l'*autorité* religieuse ; elle prétend être à la fois l'écoute sans distance de la voix divine et l'obéissance à l'autorité qui me rend irresponsable. Sur ce point Jaspers ne fait pas davantage crédit au sectaire qui oppose la Parole de Dieu, telle que *lui* la perçoit, à la Parole que l'Église transmet : car le sectaire n'est pas moins enfermé dans le cercle enchanté de l'autorité ; peut-être l'est-il plus encore, vivant dans la proximité d'un rapport immédiat et subjectif.

---

1. *Ph.* II, p. 274.

2. *Ph.* II, p. 272-275.

3. Contre la prière, voir *Ph.* II, p. 120, 122-124, 208, 293-294, 314-318 ; III, p. 126-127, 152, 200, 204.

C'est à partir de cette double critique qu'on peut regrouper les autres reproches que Jaspers adresse à la religion : et d'abord la vie religieuse est condamnée à s'insérer comme une enclave dans le comportement profane de l'homme ; cette situation en porte-à-faux du culte, des sacrements, de la prière, résulte de la « réalisation » de la Transcendance cachée qu'ils opèrent ; en objectivant la Transcendance, la conduite religieuse mêle Dieu à la trame des comportements humains : il faut alors ou bien que l'acte cultuel ruine la vie profane dans le sacrifice joyeux du moine, ou bien qu'il se superpose à cette vie profane au prix d'un malaise hypocrite. C'est au reste le propre du miracle en général de marquer l'irruption de l'au-delà dans ce monde et d'y rester comme une enclave ; l'Église aussi est une grande enclave sociologique dans l'humanité : tour à tour l'incroyant en est banni ou bien y est absorbé contre son gré.

Le dernier mot reste donc, semble-t-il, à la liberté, s'il est vrai que « le culte soit le chemin pour éluder la gravité de la liberté<sup>1</sup> ». La philosophie sera le héraut de cette liberté : elle sera sans autorité, sans institution, sans écoles ni autorités, et toujours tendue comme un pur dialogue entre deux solitudes philosophantes.

Mais, en même temps que cette critique de la religion exalte la liberté humaine en face de l'autorité objective ou de l'objectivité autoritaire du culte, de la prière, de la Révélation, de l'Église, un autre thème se lève lentement à l'horizon de la critique : le thème de *la divinité cachée*. C'est lui qu'il faudra tout à l'heure rattacher à celui de la liberté risquée et sans garantie. Il faut d'abord le voir poindre à l'arrière-plan de cette critique acerbe : une sorte de piété blessée et

---

1. *Ph.* II, p. 317.

scandalisée par la familiarité des croyants avec leur Dieu parle aussi à travers ces lignes ; toute cette protestation, en apparence orgueilleuse et arrogante, est curieusement baignée d'amour révérencieux pour la *Transcendance cachée* : « La prière, dit un autre texte, est une impulsion qui fait irruption dans l'insondable : l'homme peut l'oser au comble de la solitude et de la détresse, mais, si elle doit être habitude quotidienne, coutume acquise, elle n'est plus qu'une fixation suspecte à quoi la philosophie renonce. Dans la sécurité quotidienne de la proximité divine, la relation à Dieu serait dépouillée de cette profondeur qu'elle conserve dans le doute ; sa Transcendance au monde serait supprimée, en même temps que seraient obtenus une paix et un contentement trop facilement trouvés par l'existence. Car l'inscrutabilité divine semble exiger que l'homme se tourmente dans les doutes et les détresses<sup>1</sup>. »

Ce beau texte marque assez bien le point d'inflexion d'une critique qui n'exalte la liberté que pour saluer de loin la divinité *cachée* : l'Un qui ne parle que par son *silence*. C'est ce silence même qui me confie à moi-même. La voix de la conscience est le silence même de la divinité.

C'est ici qu'il faut comprendre la critique de la religion comme la paradoxale émergence d'une *religion philosophique*.

C'est la « foi philosophique » qui refuse la « foi religieuse », et non pas la liberté dans son orgueil.

On peut le comprendre à partir de l'analyse du tragique dans *Von der Wahrheit* : la religion détend le tragique ; mais Jaspers refuse d'absolutiser le tragique dans un *pantragisme philosophique*<sup>2</sup> ; il est absurde que le fondement de l'être

---

1. *Ph.* III, p. 127.

2. *W.*, p. 953-960.

L'Herméneutique biblique  
*(textes réunis et traduits de l'anglais  
par François-Xavier Amherdt)*  
*Cerf, 2001*

Sur la traduction  
*Bayard, 2004*  
*et Les Belles Lettres, 2016*

Parcours de la reconnaissance  
Trois études  
*Stock, 2004*  
*et Gallimard, « Folio essais », 2005*

Le Juste, la justice et son échec  
*L'Herne, 2006*

Discours et communication  
*L'Herne, 2006*

Cinq études herméneutiques  
Textes publiés aux éditions Labor  
et Fides entre 1975 et 1991  
*Labor et Fides, 2013*

Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social  
*(avec Cornelius Castoriadis)*  
*Éditions de l'EHESS/INA, 2016*

Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale  
*Labor et Fides, 2016*