

Jean Greisch, ou le souci du passage

Jean GREISCH est né en 1942 à Koerich (Luxembourg). Il étudie au séminaire de Luxembourg et à Innsbrück, où il suit les cours de Karl Rahner. Ordonné prêtre pour le diocèse du Luxembourg en 1969, il vient étudier à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris, où il devient, dès 1970, l'assistant de Stanislas Breton et de Dominique Dubarle, puis professeur, puis doyen de 1985 à 1994, avant de diriger le 3e cycle de la Faculté et le Laboratoire de « Philosophie herméneutique et phénoménologie ». Aujourd'hui Professeur émérite, il dirige la « Collection philosophie » aux Éditions Beauchesne.

Par toute sa pensée (il est l'auteur d'un grand nombre d'ouvrages et d'articles en plusieurs langues, recensés pour la période de 1973-2003 sur 24 pages dans les Mélanges offerts à Jean Greisch), il incarne Le souci du passage, passage entre les deux langues de son Luxembourg natal, entre métaphysique et théologie, phénoménologie et philosophie de la religion, sciences humaines et herméneutique.

Lumière & Vie: Paul Tillich intitula son autobiographie intellectuelle « Aux frontières ». Vous qui êtes luxembourgeois, comment vous situez-vous sur cette frontière entre l'aire culturelle allemande et l'aire française? Quel sens lui donnez-vous dans l'Europe du XXI^e siècle?

Jean Greisch: Il m'arrive parfois de désigner ironiquement le Grand-Duché de Luxembourg, minuscule paradis fiscal au cœur de l'Europe, comme le nombril de l'Europe. Le Luxembourg n'est ni une puissance politique, ni une puissance culturelle. En

tant qu'émigré volontaire, je pourrais m'approprier sans hésiter le « Aux frontières » de Tillich, mais en ajoutant que ce « aux frontières » est aussi un *par-delà* les frontières linguistiques, culturelles, disciplinaires. Est-ce une sorte d'évasion? En partie, peut-être. Toujours est-il que, pour moi, la transgression des frontières s'éprouve pour commencer dans l'expérience de la traduction, qui nous confronte à ce qu'Antoine Berman appelle « l'épreuve de l'étranger ».

Mon Europe est d'abord l'Europe de la traduction et des traducteurs¹. Si j'avais un combat politique à mener, elle aurait un programme semblable à celui que Barbara Cassin formule dans la préface-manifeste du *Vocabulaire Européen des philosophies*, le premier livre que j'ai fait acquérir, toutes affaires cessantes, à la Bibliothèque de l'Université de Villanova en Pennsylvanie, au printemps 2007, quand j'y étais titulaire de la Chaire de philosophie chrétienne.

L & V: Quel regard portez-vous aujourd'hui sur votre formation cléricale initiale? à quelle lecture de Saint Thomas avez-vous été confronté?

J. G.: Mes premiers enseignants de philosophie au Grand Séminaire de Luxembourg avaient reçu leur formation universitaire à l'Université Catholique de Louvain auprès de Fernand van Steenberghen. Je leur dois d'avoir été très tôt initié à un thomisme ouvert dans la ligne du Cardinal Mercier². Il se distingue fortement de ce que van Steenberghen appelait un « paléo-thomisme », celui justement que certains néo-néothomistes nous présentent aujourd'hui comme l'unique salut de la pensée.

Mais, d'entrée de jeu, j'étais à la recherche d'une philosophie un peu plus exaltante, qui m'aiderait à approfondir les intuitions de Romano Guardini, mon premier amour philosophique, alors que j'étais lycéen. Ce fut *Endliches und Ewiges Sein* d'Edith Stein³, que je lisais en cachette dans la bibliothèque du Séminaire pour compenser les lacunes du cours de métaphysique, qui m'aidait à franchir le pont entre les univers intellectuels hétérogènes de la philosophie thomiste et de la phénoménologie husserlienne.

1. Jean GREISCH a notamment traduit de l'allemand en français l'ouvrage de Wilhelm SCHAPP, *Empêtrés dans des histoires* (Cerf, 1992) ainsi que l'ouvrage de Hans JONAS, *Le Principe Responsabilité* (Cerf, 1995), et du français en allemand l'ouvrage de Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre (Das Selbst als ein Anderer)*, Munich, 1996).

2. Le cardinal Mercier (1851-1926), avant de devenir une figure marquante de la résistance face à l'occupation allemande durant la Première guerre, fut d'abord l'artisan d'un renouveau des études de philosophie thomiste, comme professeur à l'Université de Louvain.

3. Ou *L'être fini et l'Être éternel*, Louvain, Nauwelaerts, 1972. Cet ouvrage est le fruit d'un travail intense d'Edith Stein, poursuivi sur de longues années, comme *Essai d'une atteinte du sens de l'être*.

4. Méthode que l'on voit particulièrement à l'œuvre dans son *Traité fondamental de la foi* (19761, Centurion, 1983). Karl RAHNER (1904-1984) y insiste en particulier sur la transcendance et l'auto-communication de Dieu à l'homme.

5. Jean GREISCH lui consacre une notice dans le *Dictionnaire des philosophes* (P.U.F., 1984).

6. Joseph MARÉCHAL (1878-1944) initia à Louvain une lecture « transcendantale » du thomisme, en relisant Saint Thomas à la lumière de données de la philosophie de Kant.

7. La première partie de la Somme théologique de Saint Thomas aborde la question de Dieu dans son essence, et la question 13 aborde la question de la possibilité de nommer Dieu, de la pertinence de ces noms, en déployant quelques principes sur l'analogie du langage théologique.

8. Stanislas BRETON (1912-2005), prêtre passioniste, enseigne la philosophie et la théologie à Paris et à Lyon ; son œuvre comprend un versant théologique centré sur les mystères de la Passion et de la Croix et un versant philosophique centré sur les contraintes logiques qui déterminent les limites des systèmes métaphysiques.

9. Dominique DUBARLE (1907-1987), dominicain, fut doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Paris de 1967 à 1973. Formé à la logique mathématique et à l'épistémologie des sciences, il noua un incessant dialogue avec la pensée hégélienne (cf. *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Cerf, 1996).

Une autre percée décisive s'accomplissait en 1965/66 à l'Université d'Innsbruck en Autriche, où je m'initiais à la théologie fondamentale à l'école de la méthode transcendantale de Karl Rahner⁴, et à la métaphysique, en suivant le cours d'Emmerich Coreth⁵, l'un des représentants emblématiques des héritiers germaniques de Joseph Maréchal⁶.

Mais ma véritable porte d'entrée dans l'univers mental de Thomas d'Aquin fut le cours sur la question treize de la *Prima Pars*⁷ de la Somme théologique que Stanislas Breton⁸ dispensait en 1969/70 à la Faculté de philosophie de l'Institut Catholique. La manière magistrale dont il commentait les thèses thomistes relatives à la question des noms divins, à une époque où la philosophie du langage était bien plus à l'ordre du jour qu'elle ne l'est aujourd'hui, n'est pas sans rapport avec les travaux universitaires que j'effectuais tous sous sa direction.

Je ne saurais dire comment on peut qualifier le « thomisme » auquel je fus ainsi initié. Oserais-je dire que c'était un « thomisme sans qualités » au sens où Robert Musil parle d'un « homme sans qualités » ? Peut-être. En tout cas, ce fut tout, sauf un thomisme sans caractère !

L & V : Après la lecture de Thomas, celle de Hegel, avec le Père Dubarle : au-delà du changement de paysage philosophique, cela ne représentait-il pas un tournant dans votre conception de la raison ?

J. G. : Absolument ! En août 1968, alors que j'effectuais un stage d'entreprise dans la Faïencerie Villeroy & Boch à Luxembourg (j'y travaillais comme mécanicien, et je m'étonne encore aujourd'hui que mes piètres performances n'aient pas conduit l'usine à la faillite), je lisais *Vérité et Méthode* de Gadamer, qui ouvrait mes yeux sur une méthode philosophique nouvelle, qui allait plus tard devenir mon « image de fabrique » : la philosophie herméneutique, c'est-à-dire la réflexion sur les conditions de possibilité de l'art de comprendre, quel que soit le domaine où celui-ci s'exerce et les méthodes dont il se sert.

Lorsque, en automne 1969, je me présentais dans le bureau décanal du Père Dubarle⁹, il me demandait pourquoi je voulais

poursuivre mes études en France plutôt qu'en Allemagne. Je lui répondis que j'étais venu à Paris pour m'initier à la philosophie herméneutique de Paul Ricœur. Le Père Dubarle me rétorqua que si je voulais y comprendre quelque chose, je devrais d'abord suivre ses enseignements sur la philosophie de la religion de Hegel!

Je ne l'ai jamais regretté, et ma propre philosophie de la religion, consignée dans la trilogie : *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison*, porte, je l'espère, de nombreuses traces de la dette qui me rattache à cette haute figure intellectuelle et spirituelle que je vénérâis avec un mélange de crainte et de fascination : *tremendum et fascinatum*, comme le dirait Rudolf Otto¹⁰.

L & V : Vous avez à plusieurs reprises publié sur Heidegger, en vous risquant notamment à une interprétation de *Sein und Zeit* (*Être et temps*). Pourriez-vous expliquer l'importance du paradigme herméneutique dans la philosophie du siècle dernier?

J. G. : Heidegger, c'est d'abord pour moi la possibilité d'élaborer une ontologie fondamentale, elle-même adossée à une analytique du *Dasein*, c'est-à-dire à une analyse des structures constitutives de l'être-au-monde humain. Il est vrai que Heidegger marque également une césure capitale dans l'histoire de l'herméneutique philosophique, pour autant qu'il tourne délibérément le dos à l'orientation épistémologique de l'herméneutique prônée par Schleiermacher et Dilthey. Pour lui, comprendre n'est plus un mode particulier du connaître qu'on pourrait opposer à l'explication pratiquée dans les sciences de la nature, mais un mode d'être.

Après m'être essayé à une interprétation systématique d'*Etre et temps*, je me suis intéressé de près à ce que, dans *L'Arbre de vie et l'arbre du savoir*¹¹, j'appelais l'herméneutique « novantiqua » du jeune Heidegger, qu'il désignait, dans ses premiers enseignements de Fribourg, sous le vocable de « phénoménologie herméneutique de la vie facticielle », en m'attachant surtout à analyser ses sources augustinienne. J'ai complété ce travail par la traduction de la *Phénoménologie de la vie religieuse* de Heidegger (le volume 60 de la *Gesamtausgabe*). Cette traduc-

10. Rudolf OTTO (1869-1937) se fit connaître en 1904 par la publication d'un ouvrage sur le sacré (*Das Heilige*), où il présente l'appréhension irrationnelle du sacré ou *numineux* sous le double aspect de la fascination ou attraction et de la crainte révérencielle.

11. Cf. Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, P.U.F., 1994, et *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*, Cerf, 2000.

tion est achevée depuis huit ans, mais à mon regret, elle attend toujours d'être publiée aux Editions Gallimard.

En ce qui concerne mon rapport à la pensée de Heidegger, je dirai également qu'à la différence de bien des lecteurs français de son œuvre, il me semble au moins aussi important qu'on s'intéresse à la manière dont, à la fin des années vingt du dernier siècle, il a jeté les bases d'une « métaphysique du Dasein », que de se focaliser exclusivement sur la sortie heideggérienne de la « métaphysique de la présence », identifiée à « l'onto-théo-logie ». Si on ne se donne pas la peine de comprendre comment, à partir de 1929, dans la foulée d'*Etre et Temps*, et dans une incessante confrontation avec Kant, Heidegger est entré en métaphysique, on ne comprendra pas non plus les raisons profondes qui l'ont poussé, sous l'influence conjointe de Nietzsche et de Hölderlin, d'en sortir, en amorçant le virage vers un « autre commencement de la pensée ».

Ce sur quoi je travaille actuellement, ce sont les raisons qui ont conduit Heidegger, tout comme Husserl, à refuser d'homologuer le « tournant anthropologique » de la philosophie allemande à la fin des années vingt, un courant philosophique dont les principaux porte-parole furent Max Scheler, Helmuth Plessner et Arnold Gehlen¹². La critique virulente de ce tournant anthropologique se double chez Heidegger d'une interprétation originale des trois questions directrices de Kant : « Que puis-je connaître ? », « Que dois-je faire ? », « Que m'est-il permis d'espérer ? ».

C'est un autre aspect de cette critique de l'anthropologie qui retient également mon attention. Aux yeux de Heidegger, la question fondamentale n'est pas : « Qu'est-ce que l'homme ? », mais : « Qui sommes-nous ? ». En effectuant ce déplacement, Heidegger fraye la voie à bien des penseurs contemporains qui s'efforcent de jeter les bases d'une « herméneutique du soi ».

12. Max SCHELER (1874-1928), de père luthérien et de mère juive, fut marqué durablement par la phénoménologie de Husserl. Sa mort subite ne lui permit pas de venir à bout de son projet d'anthropologie philosophique, que ses disciples Helmuth Plessner et Arnold Gehlen développèrent par la suite.

13. *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, à paraître aux Editions Peeters à Louvain ; *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricoeurs*, à paraître aux Editions LIT à Münster.

Dans deux ouvrages, actuellement sous presse¹³, qui m'ont également donné l'occasion de mieux prendre la mesure de la différence entre la lecture heideggérienne de Kant, et celle de Paul Ricoeur, je propose une analyse et une discussion des effets de ce déplacement dans le champ de la phénoménologie la plus récente.

L & V: Vous avez été très proche de Ricœur. Selon vous, qu'est-ce qu'il a apporté à la pensée chrétienne? quel rôle a-t-il joué dans votre itinéraire intellectuel?

J. G. : J'ai commencé à fréquenter les séminaires du Laboratoire de phénoménologie et herméneutique que Ricœur dirigeait au CNRS, à partir du début des années soixante-dix. J'eus ainsi la chance d'assister, pour ainsi dire en direct, à la genèse de *La métaphore vive*, de *Du texte à l'action* et de la trilogie *Temps et récit*. Au fil des ans, les affinités intellectuelles qui se sont manifestées dans ce cadre se sont transformées en une indéfectible amitié, pleine de pudeur.

Il est impossible de résumer en quelques mots la contribution de Ricœur à « la pensée chrétienne », d'autant plus que lui-même rechigne à s'appliquer l'étiquette de « philosophe chrétien » avec autant de vigueur que Levinas refusait le label de « philosophe juif » dont l'affublaient des disciples trop zélés. Ce qui me semble rapprocher ces deux auteurs, c'est leur tentative de « Penser la Bible »¹⁴ en se mettant prioritairement, non à l'école des théologiens, mais des exégètes bibliques, comme Ricœur n'a cessé de le faire tout au long de sa vie, ou des commentaires talmudiques, comme le faisait Levinas.

Dans mon ouvrage récent : *Entendre d'une autre oreille*¹⁵, j'ai moi-même tenté d'explorer les possibilités ouvertes par l'hypothèse d'une relation d'imbrication réciproque entre l'herméneutique biblique et l'herméneutique philosophique, en prenant pour fil conducteur les trois opérations fondamentales de l'herméneutique que distinguaient les théoriciens de l'herméneutique piétiste : *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* et *subtilitas applicandi*. Le désir de (se) comprendre, qui est le moteur de l'intelligence herméneutique, est inséparable d'une poétique de la lecture que résume admirablement l'adage de Grégoire le Grand : « *Scriptura cum legentibus crescit* » (« L'Écriture grandit avec ceux qui la lisent ») et de l'art d'interpréter qui, après avoir éprouvé la résistance que nous impose le texte, accepte de se laisser interroger par lui, avant même de l'interroger.

Si je devais résumer ces approches en un langage plus métaphorique, je dirais que l'application, d'abord médiatisée par la lecture, ressemble à l'acte de manger. Lire le livre, c'est le manger.

14. Jean Greisch, qui a lui-même composé un essai sur *Paul Ricœur. L'itinérance du sens* (Grenoble, Jérôme Millon, 2001), fait allusion à l'ouvrage de Ricœur, co-écrit avec l'exégète André LaCocque, *Penser la Bible* (Seuil, 1998).

15. Aux éditions Bayard, 2006.

Cela prend du temps et exige de la patience. « Expliciter » au sens de l'interprétation et de l'exégèse, c'est se rendre compte qu'il n'y a pas d'interprétation unique et univoque du texte. L'interprétation, ainsi définie, pourrait être comparée à l'acte de boire. Un texte qui, d'une manière ou d'une autre, ne se transforme pas en source d'eau vive, capable de transformer (ou de « refigurer »), plus ou moins profondément notre vie, ne mérite pas d'être lu et interprété. Parfois, heureusement, les textes que nous lisons ne nous désaltèrent pas seulement, certains nous enivrent comme le bon vin aux Noces de Cana.

Enfin, je comparerai le travail de compréhension à un cheminement. La religion, au mieux de sa forme, n'est ni réductible à une idéologie, ni à une utopie. C'est un « parcours de la reconnaissance » dont le sens ne se révèle qu'à celui qui s'y risque.

L & V: Vous avez entrepris la publication d'une vaste enquête sur la philosophie de la religion, sur sa genèse et ses enjeux pour la foi même. En choisissant pour titre *Le Buisson ardent*, vouliez-vous souligner la difficulté pour la lumière de la raison de pénétrer la lumière de la révélation? Quelle philosophie de la religion vous semble-t-elle encore possible?

J. G. : L'expression « Buisson ardent » dans le titre de l'ouvrage¹⁶ a d'abord un sens phénoménologique. J'ai voulu attirer l'attention sur les modalités de donation propres au phénomène religieux. Quant à la formule : « Lumières de la raison », elle doit être entendue, elle aussi, en un double sens. Il s'agit d'abord de la métaphore classique de la « lumière naturelle de la raison » qu'on peut également entendre avec Heidegger comme « éclaircie » (*Lichtung*) originelle de l'être-au-monde du *Dasein*, éclaircie qui repose sur le trépied des trois existentiels co-originaires de la *Befindlichkeit* (« affection »), du *Verstehen* (« comprendre ») et de la *Rede* (« parole »). Si l'on accepte cette interprétation existentielle de la doctrine du *lumen naturale*, il paraît problématique d'opposer sommairement la lucidité de la raison et l'obscurité du mystère, qui s'opposeraient comme le jour et la nuit.

En mettant le terme : « lumière » au pluriel, je me rapporte à la traduction française du terme *Aufklärung* : « *les Lumières* ».

16. Le titre exact, comme le commente Jean Greisch dans sa réponse, est le suivant : *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* (Cerf). Il comporte 3 tomes, *Héritiers et héritages du XX^e siècle et Les approches phénoménologiques et analytiques*, parus en 2002, et *Vers un paradigme herméneutique*, paru en 2004.

Comme le souligne Heinrich Lübke dans : *Religion nach der Aufklärung*, la philosophie de la religion en tant que discipline philosophique n'a pris forme que dans les dernières années du XVIII^e siècle, à une époque que Pierre-Henri Tavoillot caractérise par le vocable : « Le Crépuscule des Lumières ». Ici aussi, nous avons affaire à une chouette de Minerve qui a pris son envol au crépuscule, et non à l'aube, ou à midi. En tant que discipline universitaire prend forme à peu près à la même époque que la philosophie de l'histoire, l'anthropologie et l'herméneutique philosophiques, cette dernière étant entendue non plus comme *ars interpretandi* (art d'interpréter), mais comme *Kunstlehre des Verstehens* (théorie de l'art de comprendre). Même si l'on refuse d'y voir des quadruplets siamois, on est obligé de s'intéresser au lien congénital qui unit ces disciplines, qui entretiennent toutes un rapport certes problématique, mais néanmoins fondamental, avec la rationalité critique des Lumières.

Le terme « critique » doit en l'occurrence être pris au double sens transcendantal et ordinaire du mot : réflexion sur les conditions de possibilité de l'expérience religieuse et d'une étude scientifique du phénomène religieux, d'une part ; analyse critique des dérives et des pathologies propres à la religion, de l'autre. Comprendre la religion de façon « tautégorique »¹⁷, comme l'exige Schleiermacher, n'exclut nullement qu'on porte un regard critique sur certaines de ses manifestations. Il n'y a pas de religion historique qui soit au-dessus de tout soupçon ; chacune produit ses propres dérives, pathologies et contrefaçons.

17. C'est-à-dire en considérant qu'elle ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même.

Une fois adopté, le titre : « Le Buisson ardent et les Lumières de la Raison » n'a cessé de me « donner à penser », en m'obligeant à me poser un certain nombre de questions qui, sans la vertu heuristique de ces deux métaphores, n'auraient probablement jamais effleuré mon esprit.

Le sous-titre du livre joue sur le double sens du verbe « inventer ». Il désigne aussi bien la « découverte » d'un nouveau continent philosophique (au sens où l'on parle de la découverte des Amériques) que « l'invention » d'une discipline philosophique nouvelle (au sens où l'on parle de l'invention de la poudre). Dans la vaste intrigue que déploient les trois volumes de cette trilogie, je me comporte en même temps comme explorateur et comme inventeur. Même si c'est le travail d'exploration qui pré-

18. Ingolf Ulrich Dalferth est professeur de théologie et de philosophie des religions à l'Université de Zurich depuis 1995. Hendrik Johan Adriaanse est depuis 1978 titulaire de la chaire de philosophie de la religion et de l'éthique à l'Université de Leyde (Pays-Bas). Richard Schaeffler est professeur émérite de philosophie à l'université de Bochum. Les éditions du Cerf ont publié en 2003 la traduction d'un de ses livres sur *Le langage de la prière*.

domine la plupart du temps, le troisième volume met l'accent sur la nécessité d'inventer un nouveau paradigme de la philosophie de la religion que je désigne comme paradigme « herméneutique » et que j'essaie d'édifier sur le trépied des trois concepts de *vie*, *existence* et *compréhension*. Sur ce chemin, je croise les itinéraires d'un certain nombre de philosophes ou théologiens actuels, parmi lesquels je mentionnerai particulièrement Ingolf U. Dalferth, Johan Hendrik Adriaanse et Richard Schaeffler¹⁸.

L & V : Vous avez longtemps enseigné la philosophie à la Faculté de théologie de Paris : quelles relations peuvent s'établir entre philosophie et théologie pour des apprentis théologiens ?

J. G. : Les enseignements que je dispensais à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique à l'intention des étudiants qui y préparaient la maîtrise en théologie, s'inscrivaient dans le prolongement d'une « philosophie pour théologiens » initiée par le Père Dubarle à la fin des années soixante. Une « philosophie pour théologiens », c'est également le titre d'un magnifique ouvrage publié récemment par Richard Schaeffler en Allemagne.

En tant que phénoménologue, je suis moins doué qu'eux pour tracer les lignes directrices d'un programme aussi ambitieux. J'essaie, dans la mesure du possible, d'aller aux choses mêmes, en me focalisant sur des phénomènes concrets et leur mode de donation. De ce point de vue, les colloques bisannuels de Rome, organisés par le regretté Marco Maria Olivetti furent pour moi des rendez-vous particulièrement importants, dans la mesure où ils m'offraient l'occasion d'aborder des phénomènes tels que : la Révélation, le sacrifice, le don, la dette, ou des problèmes tels que : la théologie négative, la théodicée, etc.

« Aller aux choses mêmes » : c'est d'abord en prenant au sérieux cette maxime héritée de Husserl que les philosophes et les théologiens ont les meilleures chances de pouvoir travailler ensemble. En citant cette célèbre maxime husserlienne, je ne peux m'empêcher d'entendre la voix solennelle du Père Dubarle, citant Thomas d'Aquin : *actus fidei terminatur ad rem*, « l'acte de foi a pour objet la chose même ».

Un des points sur lesquels je me distingue de Paul Ricœur, c'est mon refus d'emboîter le pas à son agnosticisme philosophique, qui lui interdit d'élaborer une théologie philosophique. J'ai toujours estimé que « Dieu » était trop précieux, pour qu'on l'abandonne aux seuls théologiens. J'espère un jour pouvoir rassembler mes propres balbutiements en cette matière dans le cadre de la Collection « Philosophie & Théologie » aux Editions du Cerf, une collection qui, heureusement, offre un espace d'accueil unique en son genre pour ce type de dialogue et de confrontation.

L & V : Quel est le principal défi que doit affronter aujourd'hui une pensée chrétienne et philosophique ?

J. G. : Le défi que doit affronter la pensée chrétienne est le même que celui qui se trouve déjà formulé dans la seconde Epître de Pierre : « rendre raison (*logon didonai*) » de l'espérance que les croyants portent en leur cœur. Tâche interminable que chaque génération devra reprendre à nouveaux frais, en référence aux questions que lui impose sa situation historique. Cette interrogation n'est évidemment pas sans rapport avec la troisième des questions directrices de Kant qui nous incombent en tant que nous sommes « citoyens du monde », amenés à jouer un rôle, grand ou petit, dans le « grand jeu de la vie » : « Que m'est-il permis d'espérer ? ».

Autant je reproche à Heidegger d'avoir éludé cette question, elle-même inséparable de la question du « mal radical » au sens de Kant, autant il me semble impossible de réduire toutes les questions fondamentales que le philosophe doit affronter pour autant qu'il est gardien des « intérêts de la raison » et pas seulement « berger de l'être », à la seule question des raisons d'espérer. Cette question n'est philosophiquement intelligible que si elle n'est pas déconnectée des questions : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? » et « Qu'est-ce que l'homme ? » (y compris, et probablement même d'abord, la question : « Qui sommes-nous ? »).

C'est encore Kant qui distingue entre le philosophe dans le rôle de « l'artiste de la raison » (*Verstandeskünstler*) et dans celui de « législateur de la raison ». L'un des grands défis de la pensée philosophique contemporaine me semble être le suivant : pou-

vons-nous nous contenter de faire admirer nos prouesses d'artistes de la raison, ce qui semble être l'ambition principale de certains philosophes analytiques, ou avons-nous l'audace de nous comporter comme « législateurs de la raison », quitte à nous faire taper sur les doigts par ceux qui jettent l'idée même de raison aux orties, ou qui estiment qu'il n'y a plus d'autre raison législatrice que celle de la science ?

L & V: Finalement, pour vous, qu'est-ce qu'« une parole heureuse » ?

J. G. : « La Parole heureuse » : c'était le titre de ma thèse de doctorat, soutenue en 1985 à l'Institut Catholique de Paris¹⁹. La soutenance ne s'est pas terminée de façon très heureuse, en ce qui me concerne. Le soir même, je me retrouvais avec un genou cassé dans la cage de l'ascenseur de l'Institut Catholique. Ce rappel brutal de la contingence m'a servi de leçon et m'a invité à méditer, en compagnie du philosophe allemand Hans Blumenberg, la sorte de « scène primitive » que décrit Platon dans le *Théétète* : un philosophe-astronome (que Platon identifie à Thalès de Milet), tombe dans un puits, parce qu'il avait la tête dans les étoiles, ce qui en fait la risée de la servante de Thrace qui assiste à sa mésaventure.

19. Parue sous le titre *La Parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots* (Beauchesne, 1987).

Je n'ai pas renoncé pour autant à la quête d'une « parole heureuse » qui surmonterait l'opposition des mots et des choses, ou des signifiants et des signifiés, qui obsède un grand nombre de penseurs contemporains.

L'expression même de « parole heureuse » peut revêtir bien des significations, selon les contextes dans lesquels elle est employée.

Il y a des paroles heureuses qu'il m'appartient d'inventer et que je suis seul à pouvoir proférer. En matière d'éthique, je reste un « eudémoniste » au sens aristotélico-thomiste : l'éthique est pour moi d'abord une quête de bonheur ou de la vie bonne pour laquelle nous sommes responsables et que nous ne pouvons déléguer à autrui. « Désir de la vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes » : cette formule directrice de la « petite éthique » de Paul Ricœur accompagne mes quelques incursions dans le champ de la réflexion sur l'agir éthique qui m'ont éga-

lement permis de rencontrer Hans Jonas, l'auteur du *Principe responsabilité*.

Mais je ne voudrais pas enfermer la « parole heureuse » dans les limites de la simple morale. Plus j'avance en âge, plus je m'aperçois que les « paroles heureuses » qui sont comme une lumière sur ma route et qui me permettent de me réconcilier avec moi-même, me sont apportées comme une grâce par autrui. C'est le « petit miracle de la reconnaissance » que Ricœur évoque à la fin de son *Parcours de la reconnaissance*.

Il y a enfin, plus forte que les ténèbres et les puissances du mal, la Parole de vie créatrice dont nous parle le Prologue de l'Évangile de Jean. Comme Michel Henry, je m'efforce de comprendre sous quelles conditions une philosophie, qui doit tracer son « propre plan d'immanence » et le peupler de concepts bien formés, peut accueillir cette Parole heureuse originelle.

A cet égard, la thématique de la « Parole heureuse » m'amène actuellement à revisiter un vieux thème philosophique, celui du « Verbe intérieur », auquel le Père Dubarle m'avait jadis initié. Je me demande si la phénoménologie contemporaine ne peut pas nous aider à renouveler cette thématique, en analysant le faisceau de phénomènes qu'on peut regrouper sous ce vocable. C'est cette problématique que j'espère prochainement pouvoir mettre en chantier dans le cadre de la Chaire Romano Guardini à l'Université de Berlin.

J'ignore pour l'heure où me mènera cette enquête, qui prendra sûrement son départ avec le « démon de Socrate » et qui, en passant par la conception augustinienne du « Maître intérieur », m'amènera à entrer en débat avec Husserl (celui de la première *Recherche logique*), Heidegger (celui de la « voix de la conscience »), Derrida (celui de *La voix et le phénomène*), Wittgenstein (critique farouche de tout « langage privé ») ainsi qu'avec un certain nombre de mes compagnons de route dans le paysage extraordinairement diversifié de la phénoménologie française contemporaine.

Jean GREISCH