

**Assoi Jean-Luc N'Dreman**

**Éthique et poétique dans l'œuvre de Paul Ricœur et dans les traditions africaines.**

N'Dreman Assoi Jean-Luc. *Éthique et poétique dans l'œuvre de Paul Ricœur et dans les traditions africaines.*, sous la direction de Mr Jean-Jacques WUNENBURGER. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), thèse soutenue le 11 décembre 2012.

Disponible sur : [www.theses.fr/2012LYO30088](http://www.theses.fr/2012LYO30088)

---



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Doctorat de Philosophie

Présenté par Assoi Jean-Luc N'DREMAN

**ÉTHIQUE ET POÉTIQUE  
DANS L'ŒUVRE DE PAUL RICŒUR  
ET DANS LES TRADITIONS AFRICAINES**

Le 11 décembre 2012 à l'Université Jean Moulin – LYON 3

**DIRECTEUR DE THESE** : Mr Jean-Jacques WUNENBURGER, Professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin  
– LYON 3

**JURY :**

Mme Maryvonne PERROT, Pré-rapporteur, Professeur de philosophie à l'Université de Bourgogne

Mr Jean-Claude GENS, Pré-rapporteur, Professeur de philosophie à l'Université de Bourgogne

Mr Jean-Philippe PIERRON, Maître de conférences en philosophie à l'Université Jean Moulin – LYON 3

Mr Jean-Jacques WUNENBURGER, Professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin – LYON 3



*A la mémoire de ma sœur Cécile !*

*« Quand un problème vous trouble, vous angoisse, vous fait peur, ne tentez pas de contourner l'obstacle, abordez-le de front. »*

Paul Ricœur,  
*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 13.

*« Qui veut du miel doit avoir le courage d'affronter les abeilles »*

(Proverbe africain)

## Avertissement

Il nous faut dire quelques mots sur le style que nous allons adopter dans la rédaction de notre texte. La page d'avertissement que nous ouvrons ici porte sur la méthodologie qui sera appliquée dans le cadre des citations, de la typologie des guillemets qui seront utilisés. Nous espérons que cette mise au point facilitera la tâche du lecteur.

Toutes les citations qui seront introduites dans notre texte seront écrites en caractère italique ; celles qui comportent plus de trois lignes seront retranchées du texte et ajustées à droite. Les mots ou groupes de mots écrits en caractère italique ou soulignés d'une autre manière dans le texte originel seront écrits en caractère italique, mais ils prendront dans notre texte un caractère gras.

Cela dit, quels sont les types de guillemets qui seront utilisés dans notre travail et quand seront-ils convoqués ? Nous déterminons quatre types de guillemets selon les cas que voici :

« ... » : Nous les appelons les guillemets en forme italique. Ils seront utilisés pour isoler (encadrer) un mot, un groupe de mots, un passage, etc., cité ou rapporté. Ils seront en italique ainsi que les mots ou groupes de mots qu'ils encadreront.

« ... » : Nous les appelons guillemets simples. Ils encadreront généralement un mot, un groupe de mots ou une expression que nous estimerons nécessaire de mettre en valeur. Ils seront également utilisés pour encadrer les titres des articles qui seront cités dans notre travail.

'...': Les guillemets anglais, comme on les appelle, seront utilisés à l'intérieur de certaines citations, précisément lorsqu'il s'agira d'isoler une citation qui se trouvera à l'intérieur d'une autre citation.

'...': On les appelle les crochets. Ils seront utilisés quant à eux à l'intérieur des guillemets anglais selon la même logique que ces derniers. Ils voudront rendre fidèlement une citation qui se trouve à l'intérieur d'une autre citation encadrée par des guillemets anglais. Il nous arrivera sans doute de les utiliser aussi dans le cas d'un néologisme.

## Remerciements

Nos premiers remerciements vont tout naturellement au Professeur Jean-Jacques Wunenburger, notre directeur de thèse, qui a su rester patient avec nous tout au long de ces années de recherches. Nous lui disons merci pour ses conseils avisés. Nous tenons également à remercier l'Université Jean Moulin Lyon 3 qui nous a ouvert ses portes, et qui a largement contribué à notre construction intellectuelle. Merci à tous ces professeurs que nous avons pu rencontrer et qui nous ont nourri de leurs savoirs. Ce n'est peut-être rien que de le dire, mais il apparaît difficile d'écrire toutes ces pages sans la présence et/ou le regard bienveillant de certaines personnes. Pour notre part, nous ne pourrions assez exprimer notre reconnaissance envers notre famille, nos amis et envers toutes ces personnes que notre séjour d'étudiant en France nous a permis de côtoyer et de bénéficier, d'une manière ou d'une autre, de leurs contributions. Elles se reconnaîtront certainement dans cette page qui leur est dédiée.

Les années que nous avons consacrées à la recherche nous ont quelquefois paru interminables, tant les difficultés liées à la réalité d'une telle entreprise ont été nombreuses. Ces difficultés, c'est ce qu'Héloïse Lhérété, dans le numéro 230S de *Sciences Humaines* (numéro spécial d'octobre 2011), a remarquablement déterminé : « La solitude du thésard de fond ». « *Comme le coureur de fond, le doctorant doit tenir la distance. Mais à la différence du marathonien, personne n'a tracé pour lui de ligne d'arrivée. Le plus dur dans la thèse, c'est de finir.* » Dans ce dossier, l'auteure révèle l'état d'esprit des doctorants qui, le plus souvent, sont amèrement surpris par la pénibilité du travail de la thèse, les questions détestables comme : *Alors, la thèse, c'est pour quand ?* Elle conseille aux doctorants d'apprendre à « *dédramatiser* » leur situation. Disons que cet article nous a fait énormément de bien. Nous avons pu en effet comprendre que notre expérience personnelle était aussi celle de tous les autres doctorants. Merci donc à toute l'équipe de *Sciences Humaines* pour avoir consacré un dossier spécial au monde des doctorants.

Et pour finir, nous disons merci à tous les membres du jury, ces éminents professeurs. Dans un certain sens, on peut dire qu'ils sont parvenus au sommet de la « montagne », c'est-à-dire de la science ; leur position ressemble à celle de certains grands baobabs, ces arbres

qui, de par leur posture, dominant tous les autres dans certains paysages africains. Nous leur disons merci d'avoir accepté de faire partie de cette équipe chargée de juger notre travail afin de lui apporter davantage de consistance.



## Introduction générale

Le thème de notre recherche est ainsi libellé : *Ethique et poétique dans l'œuvre de Paul Ricœur et dans les traditions africaines*. Comme on le voit, la thématique centrale autour de laquelle se déploie cette recherche est la question de l'éthique. Ricœur appelle éthique toute vie ou toute action qui a pour finalité la vraie vie : « Appelons "visée éthique" **la visée de la "vie bonne" avec et pour autrui dans des institutions justes**<sup>1</sup>. » La première composante de cette visée éthique est ce qu'Aristote appelle : « vivre-bien », « vie bonne » ou encore « vraie vie ». Remarquons que cette définition établit d'une certaine manière une distinction entre éthique et morale, qui sont souvent utilisées l'une et l'autre dans un même sens. Cette distinction est justifiée sur la base de la différence de perspective des deux termes : l'éthique a une visée téléologique, c'est-à-dire qu'elle poursuit ce qui est « estimé bon » ; la morale a une perspective plutôt déontologique, elle traite de ce qui « s'impose » comme obligatoire. Il faut ajouter à ces déterminations terminologiques une autre, la poétique. La poétique, affirme Olivier Abel, est « une méthode qui s'appuie sur les ressources du langage et sur la capacité langagière des humains<sup>2</sup> ». Elle fait voir ce que le langage ordinaire ne montre pas.

« Le discours poétique porte au langage des aspects, des qualités, des valeurs de la réalité, qui n'ont pas accès au langage directement descriptif et qui ne peuvent être dits qu'à la faveur du jeu complexe de l'énonciation métaphorique et de la transgression réglée des significations usuelles de nos mots<sup>3</sup>. »

En effet, le monde de la fiction est comme un « laboratoire de formes » dans lequel nous essayons des « configurations possibles de l'action » pour en éprouver la consistance et la possibilité<sup>4</sup>. Maintenant la question est de savoir précisément dans quel sens on peut parler

---

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, éd. Seuil, coll. « Points / Essais », n° 330, 1990, p. 202.

<sup>2</sup> Olivier Abel, « Une poétique de l'action » in *Rue Descartes*, Hors-Série, octobre, 2006, p. 16.

<sup>3</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, éd. Seuil, coll. « Points / Essais », n° 377, 1986, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

d'une éthique poétique. Dans le sens que, par la fiction, la poésie, de nouvelles possibilités d'être-au-monde sont ouvertes dans la réalité quotidienne ; fiction et poésie visent l'être sous la modalité du pouvoir-être.

Ces propos introductifs sur l'œuvre de Ricœur semblent indiquer que l'ensemble de ses travaux a pour unité thématique l'agir humain. Or, il se trouve que toutes les cultures sont la manifestation de l'homme et qu'en un certain sens elles sont également humaines. Dans ce sens, on peut dire qu'elles sont jusqu'à un certain point semblables, qu'« *elles ont en commun un ensemble d'éléments que chacune d'elles valorise différemment*<sup>5</sup>. » D'où l'intérêt que nous accordons à notre recherche, d'où aussi cette question : Quels sont les principaux thèmes de la philosophie ricœurienne qui expriment l'agir humain et qui, par conséquent, peuvent favoriser un dialogue ou un échange avec certaines pratiques traditionnelles africaines ? En d'autres termes, quelle est respectivement la contribution de Ricœur et des traditions africaines à l'éthique universelle ?

Pour nous efforcer de répondre à ces questions, nous nous tiendrons sur trois lignes de réflexion. La première abordera la question du mal à travers le langage symbolique des confessions babyloniennes et des mythes ; la deuxième cherchera à déterminer l'objet du discours, c'est-à-dire de la parole ; quant à la dernière, elle essaiera d'établir le lien entre l'éthique et la narrativité. Elle nous permettra aussi d'avoir un bref aperçu sur l'apport des traditions africaines à l'éthique générale.

---

<sup>5</sup> Janheinz Jahn, *Muntu, l'homme africain et sa culture néo-africaine*, trad. par Brian de Martinoir, Paris, éd. Seuil, 1961, p. 16.

Première partie

**SYMBOLES ET MYTHOLOGIES DU MAL**

## Introduction

La question du mal constitue la trame de la première partie de notre réflexion sur l'éthique ricœurienne. Cette question sur laquelle nous voulons d'abord nous pencher fait partie des grandes énigmes de l'humanité. Parce qu'elle est énigmatique<sup>6</sup>, cette question nous interroge. Et comme elle nous interroge, nous voulons en savoir quelque chose, nous voulons comprendre. Or il se trouve que ce désir qui est le nôtre est vite confronté au mystère dans lequel le mal se trouve enveloppé. Le mal semble protégé par une mystérieuse écorce. Cette apparente inaccessibilité de la question amènera Ricœur à écrire que la question du mal ne peut être abordée directement. Or si on considère qu'elle ne peut être traitée directement, qu'est-ce que cela peut sous-entendre ? Un échec ? Une humiliation définitive et totale de la raison ? Ricœur n'ignore pas le caractère aporétique de la question, mais il pense que pour en parler il faut d'abord plonger dans les profondeurs du langage humain pour y voir ses premières formulations. C'est, selon lui, à travers des représentations que la question s'offre à la raison humaine. Plus précisément, dira-t-il, c'est au moyen des figures que l'on a d'abord essayé d'expliquer et de comprendre le mal. Cette proposition de Ricœur sera reprise par Olivier Abel :

*« Le mal en effet appelle d'abord une interprétation, où se brise toute prétendue explication. Comme le temps, en effet, le mal ne peut pas être complètement expliqué, imputé ou 'pensé' : il y a un point au-delà duquel il peut seulement être raconté, au travers de l'histoire, des mythes et des fictions<sup>7</sup>. »*

---

<sup>6</sup> « Ce qui fait tout l'énigme du mal, écrit Ricœur, c'est que nous plaçons sous un même terme [...], des phénomènes aussi disparates, en première approximation, que le péché, la souffrance et la mort » (Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », in *Lectures*, tome 3, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, éd. du Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994, p. 212). Désormais nous noterons seulement le titre de l'article : « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie ».

<sup>7</sup> Olivier Abel, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Paris, éditions Michalon, collection « Le bien commun », 1996, p. 20.

Si à défaut d'une explication purement rationnelle la question du mal doit être ramenée au domaine du raconter, Ricœur estime néanmoins que cette approche n'est en fait qu'une étape pour la raison. La raison doit simplement se saisir de ces explications mythiques comme de simples symboles qui donnent à penser. D'où la formule que voici : « *Le symbole donne à penser*<sup>8</sup>. » Pour faire parler les symboles, plus précisément ceux du mal, il leur consacra un ouvrage<sup>9</sup> à la suite du premier tome de *Finitude et culpabilité*<sup>10</sup>. Avant de nous lancer dans l'exploration de cet ouvrage, qu'il nous soit permis de poser cette question préalable : Qu'est-ce que le mal dans le langage ricœurien ?

Dans un texte décisif des *Lectures* intitulé « Le mal : un défi à la théologie et à la philosophie »<sup>11</sup>, Ricœur explique que « *le mal moral* » correspond à ce que dans le langage religieux on appelle « *le péché* ». Pour lui, dans la rigueur du terme, le mal moral « *désigne ce qui fait de l'action humaine un objet d'imputation, d'accusation et de blâme*<sup>12</sup>. » Mieux, il précisera que la souffrance est la référence du mal. D'où la distinction que voici : « *On peut même dire que c'est dans la mesure où la souffrance est constamment prise pour terme de référence que la question du mal se distingue de celle du péché et de la culpabilité*<sup>13</sup>. » Il est donc nécessaire d'insister sur leur disparité de principe.

Notre cheminement dans cette première partie de notre travail sera marqué par deux étapes : dans un premier mouvement, nous exploiterons les « *symboles primaires* » du mal ; dans le deuxième, nous opérerons une progression dans le discours herméneutique par l'interprétation de quatre « *grands mythes* » de l'« *origine* » du mal.

---

<sup>8</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, tome 2, *La symbolique du mal*, Paris, éd. Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1968, p. 323. Désormais, nous noterons *La symbolique du mal*.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, tome 1, *L'homme faillible*, éditions Aubier-Montaigne, collection « Philosophie de l'esprit », Paris, 1960.

<sup>11</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », in *Lectures*, tome 3, *Aux frontières de la philosophie*, éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 1994.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>13</sup> *Ibid.*

## I.1. UNE HERMÉNEUTIQUE DES SYMBOLES PRIMAIRES DU MAL

« *Comment passer de la possibilité du mal humain à sa réalité, de la faillibilité à la faute ?*<sup>14</sup> » C'est sur cette question que s'ouvre le Livre II de *Finitude et culpabilité* qui forme le troisième volet de la *Philosophie de la volonté* de Ricœur. Publié l'année même de la parution de *Vérité et Méthode*<sup>15</sup> de Gadamer, cet ouvrage, selon Jean Greisch, « *scelle l'entrée en herméneutique de Ricœur*<sup>16</sup>. » C'est l'originalité de cette percée, qui passe par « *la porte étroite* » d'une phénoménologie de l'aveu de la faute, qu'il s'agira d'analyser dans ce chapitre. Il s'agira plus précisément pour nous de voir comment, à travers une herméneutique des symboles primitifs du mal, Ricœur signe son entrée en herméneutique mais aussi comment, même en registre herméneutique, il reste fidèle à sa philosophie centrée sur l'agir humain.

### I.1.1. La « souillure » et son déploiement comme symbole du mal

La question de la morale est certainement la question qui traverse l'ensemble de la pensée ricoeurienne. Elle se pose dans *La symbolique du mal* à travers l'analyse de la question de la souillure. Selon celle-ci, la souillure représente quelque chose qui suscite la peur surtout chez l'homme d'une certaine culture. Il y a en l'homme une crainte de l'impur, soutient-il. Pour lui, cette peur est justifiée par les rites de purification auxquels se soumettent avec empressement certains hommes. En effet, par une action spécifique de purification, « *l'impureté* » est supposée annulée et la pureté est dite retrouvée. Si de tels rituels se passent généralement sans susciter de questions, Ricœur, lui, pense qu'ils émanent d'une certaine façon de penser. « *La crainte de l'impur et les rites de purification sont à l'arrière-plan de tous nos sentiments et de tous nos comportements relatifs à la faute*<sup>17</sup>. » La représentation de la souillure, prise dans cette peur qui étroit, est donc liée à l'action de purification et ressortit à un mode de pensée. C'est l'idée d'un quelque chose quasiment matériel qui infecte comme

<sup>14</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 11.

<sup>15</sup> Editions du Seuil, collection « L'ordre philosophique », Paris, 1976.

<sup>16</sup> Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, éditions Jérôme Million, 2001, p. 89.

<sup>17</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 31.

une saleté, qui nuit par des propriétés invisibles et qui pourtant opère à la façon d'une force dans le champ de notre existence indivisément psychique et corporelle<sup>18</sup>. Bien que philosophiquement la souillure puisse apparaître comme un moment dépassé de la conscience, elle peut nous offrir sa richesse symbolique. C'est la symbolique de l'expérience même de la faute car, ainsi que l'écrit Ricœur, « *l'impur n'est pas mesuré par l'imputation d'un agent responsable mais par la violation objective d'un interdit*<sup>19</sup>. » Il faut toutefois noter que ce qui est souillure pour un moment donné et pour certaines personnes ne l'est pas forcément pour un autre moment et pour d'autres personnes. Notre idée de la souillure évolue temporellement et elle ne renvoie pas aux mêmes choses.

Toutefois, il nous faut remarquer avec Ricœur que « *L'homme entre dans le monde éthique par la peur et non par l'amour*<sup>20</sup>. » L'origine de cette crainte est la liaison primordiale de la vengeance à la souillure. « *L'Impur se venge* », écrit Ricœur<sup>21</sup>. L'impur se venge parce que l'intuition initiale de la conscience le pense normal. La souffrance lui apparaît comme le prix à payer pour l'ordre violé ; « *la souffrance doit "satisfaire" à la vindicte de la pureté*<sup>22</sup>. » Prise dans son origine, cette intuition initiale est celle même de la fatalité primordiale. Un lien invincible de la vengeance à la souillure est ainsi établi et ce lien est selon Ricœur antérieur à toute institution, à toute intention, à tout décret. Ce lien est si primitif qu'il est même dit antérieur à la représentation même d'un dieu vengeur. L'automatisme dans la sanction que la conscience primitive redoute et adore à la fois exprime la synthèse *a priori* de la colère vengeresse. Tout se passe comme si la faute blessait la puissance même de l'interdit et comme si cette lésion même déclenchait de manière inéluctable une riposte. Ainsi par l'intermédiaire de la rétribution, tout l'ordre physique est assumé dans l'ordre éthique. Le mal de souffrance, comme on le voit, est donc relié synthétiquement au mal de faute. Le mal-pâtir tient au mal-agir comme la punition procède inéluctablement de la souillure. Ainsi l'éthique se mêle-t-elle à la physique du souffrir, tandis que la souffrance se surcharge de significations éthiques.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 31-32.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>22</sup> *Ibid.*

« Cette liaison, vécue dans la crainte et le tremblement, entre la souillure et la souffrance, a été d'autant plus tenace qu'elle a fourni longtemps un schème de rationalisation, une première esquisse de causalité ; si tu souffres, si tu es malade, si tu échoues, si tu meurs, c'est parce que tu as péché ; la valeur symptomatique et détectrice de la souffrance à l'égard de la souillure se réfléchit en valeur explicative, étiologique du mal moral. Bien plus, la piété et non seulement la raison, s'attachera désespérément à cette explication de la souffrance : s'il est vrai que l'homme souffre parce qu'il est impur, alors Dieu est innocent ; ainsi le monde de la terreur éthique tient en réserve une des plus tenaces "rationalisations" du mal de souffrance. C'est pourquoi il n'a pas fallu moins que la mise en question de cette première rationalisation et la crise dont le Job babylonien et le Job hébraïque furent les témoins admirables, pour dissocier le monde éthique du péché du monde physique de la souffrance<sup>23</sup>. »

Il a fallu que la souffrance devienne inexplicable, devienne scandale, pour que le mal de souillure devienne lui-même mal de faute. La figure du juste souffrant, image fantastique et exemplaire de la souffrance injuste, constituera la pierre d'achoppement sur laquelle viendront se briser les rationalisations prématurées du malheur. Mal agir et mal pâtir seront désormais incoordonnables dans une explication immédiate. Néanmoins, il convient de noter que « Sur l'interdit s'étend déjà l'ombre de la vengeance dont il sera payé s'il est violé ; le : "tu ne dois pas" reçoit sa gravité, son poids, du : "sinon tu mourras"<sup>24</sup>. » Ainsi l'interdit anticipe-t-il en lui-même le châtement de souffrance. On dira en clair que la contrainte morale de l'interdit porte en elle-même l'effigie effective de la punition.

#### *1.1.1.1. L'interdit, « une parole définissante »*

« En vérité, la souillure n'a jamais été littéralement une tache ; l'impur n'a jamais été littéralement le sale, le malpropre ; il est vrai aussi que l'impur n'accède pas au niveau abstrait de l'indigne : sinon la magie du contact et de la contagion

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 38.



*s'évanouirait ; la représentation de la souillure se tient dans le clair-obscur d'une infection quasi physique qui pointe vers une indignité quasi morale<sup>25</sup>. »*

La question de la souillure pose donc un problème d'ordre moral. En effet l'homme souillé a le sentiment de porter une charge trop lourde sur ses épaules. Moralement accablé, il cherche alors à se décharger, par exemple en se confessant. C'est dans ce sens que les rites de purifications évoqués plus haut s'avèrent nécessaires. Mais ce rite, ainsi que le pense Ricœur, fait apparaître plutôt la force symbolique de la souillure. En effet, le rite exhibe le symbolisme de la souillure. De même que le rite supprime symboliquement, la souillure infecte symboliquement. La souillure, en tant qu'elle est l'objet de suppression rituelle, est elle-même *symbole* du mal dont il faut se protéger : « *la souillure est à la tache ce que la lustration est au lavage ; la souillure n'est pas une tache, mais comme une tache ; c'est une tache symbolique<sup>26</sup>* », précise Ricœur. Le symbolisme des rites de suppression manifeste pratiquement le symbolisme implicite contenu dans la représentation de l'infection. Mais comment fait-on pour savoir qu'on est infecté par une impureté, puisque nous venons de dire que la souillure est symbolique et non réelle ?

On peut dire de l'homme qu'il n'est souillé que sous le regard et la parole d'autres hommes. N'est souillé en effet que ce qui est tenu pour souillé, d'où la nécessité d'avoir une loi pour le dire. C'est pourquoi Ricœur soutiendra que l'interdit est déjà une « *parole définissante* ». A cet égard il écrira que « *l'impur s'enseigne dans la parole institutionnelle du tabou<sup>27</sup>*. » Le rôle du langage pour dire l'impur ou la souillure ne fait aucun doute. Sans la parole, l'on ne serait pas en mesure de connaître ce qui peut le rendre impur. De cette même manière, l'homme qui contracte une impureté a besoin du langage qui lui dit ce qu'il doit faire. Ce langage, Ricœur pense qu'il se trouve dans le rite même de la purification. Il n'y a pas de rite sans qu'il n'y ait une parole qui confère un sens au geste et consacre son efficacité. Ricœur écrira que « *le rite n'est jamais muet<sup>28</sup>* » ; ou encore que « *si nulle parole ne l'accompagne, une parole antérieure le fonde<sup>29</sup>*. » Le pur et l'impur, en tant que

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>29</sup> *Ibid.*

représentations, se suscitent un *langage symbolique* capable de transmettre l'émotion du sacré. Cette idée du sacré n'est pas absente dans la philosophie antique

Qu'en est-il de l'impur et du pur en Grèce, lieu de naissance de la philosophie ? « *La manière dont les Grecs se sont représenté leur propre passé et ont dit leurs croyances est la contribution unique de la Grèce à la thématique du mal*<sup>30</sup> », estime Ricœur. Il semble en effet que c'est là que le thème de la souillure a marqué leur littérature et par conséquent affecté leur *logos* qui se trouve être aussi notre *logos*. Cette littérature de la Grèce antique représente aux yeux de Ricœur « *une des sources non philosophiques de la philosophie* »<sup>31</sup>. Comme l'attestent aujourd'hui encore beaucoup d'ouvrages, la littérature grecque a conféré une expression littéraire à la souillure. Cette littérature, le rappelions-nous, s'est constituée à partir de sources non philosophiques de la philosophie. Plus précisément, disons que la philosophie grecque s'est élaborée au contact de mythes qui sont eux-mêmes des interprétations, des exégèses descriptives et explicatives de croyances et de rites relatifs à la souillure. À travers ces mythes – mythe tragique et mythe orphique –, que la philosophie grecque conteste ou refuse, la philosophie est en débat non seulement avec la culpabilité, non seulement avec le péché, mais aussi avec la problématique de la souillure. Ce lien entre souillure, purification et philosophie est fondamental, car il nous oblige à être attentifs au potentiel spirituel de ce thème. « *A cause de son lien avec la philosophie, il ne saurait être une simple survivance, un simple déchet, mais une matrice de signification*<sup>32</sup>. »

Ce lien entre la philosophie et la thématique de la souillure fait apparaître le caractère originellement symbolique de la représentation du pur et de l'impur. Ainsi, Ricœur notera par exemple que l'interdiction qui exclut l'inculpé de tous les lieux sacrés et publics signifie exclusion du souillé hors d'un espace sacré. Après le jugement, le criminel est frappé d'interdictions plus graves encore qui l'annulent pour ainsi dire, lui et sa souillure. Dans ce cas d'espèce, l'exil et la mort constituent et signifient ces annulations du souillé et de la souillure. C'est ainsi que « *tuer un meurtrier sur le territoire de la patrie athénienne, c'est purifier celui-ci ; le tuer hors de ce territoire, c'est tuer un Athénien*<sup>33</sup>. » Cette philosophie ressemble étrangement à la fameuse loi du talion « *œil pour œil, dent pour dent* ». Mais ici, il

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 45.

semble que le meurtrier en payant au prix de sa propre vie son crime et ce sur la terre athénienne, est lui-même purifié de ses souillures contractées par son acte. Cette curieuse justice nous fait penser à ceci : échapper au châtement alors qu'on a commis une faute qui demande qu'on le subisse n'est pas un bon choix.

### *I.1.1.2. « Échapper au châtement est pire que le subir »*

Il est vrai que pour Ricœur tout ce qui fait souffrir est un mal. Et comme tel il faut l'éviter, si on peut. Sa conception du mal, surtout du mal moral, est que dans la mesure du possible l'homme doit éviter de faire souffrir son prochain. Plusieurs de ses écrits montrent qu'il est profondément pacifiste et qu'il reste fidèle à son principe philosophique, celui du « *vivre bien* » ou, pour le dire autrement, de la « *vie bonne* ». Dès lors on peut comprendre qu'il fasse attention à tout ce qui peut faire souffrir<sup>34</sup>. Face à cette justice antique de la punition qui serait bénéfique au fautif, il fait remarquer qu'il y a un mal souffrance que cela provoque. Voici ce qu'écrit Ricœur :

*« Être puni, même justement, c'est encore souffrir ; toute punition est une peine ; toute peine est afflictive, sinon au sens technique qu'il a pris dans nos codes, mais au sens affectif du mot ; la punition afflige ; la punition est de l'ordre de la tristesse. En exigeant que l'homme souffre justement, nous attendons que cette tristesse ait non seulement une mesure, mais un sens, c'est-à-dire une fin<sup>35</sup>. »*

---

<sup>34</sup> Pour cette raison Ricœur se montre peu enthousiaste pour une certaine idée de justice pénale. Voici, par exemple, ce qu'il écrit : « *Comme je l'ai annoncé [...], je voudrais opposer à l'extrême que représente l'idée du juste, à titre de principe suprême de tout le champ éthique, cet autre extrême que constitue ce que je tiens pour un scandale intellectuel, au plan de la justice pénale, à savoir la souffrance infligée par la peine au coupable condamné, souffrance qui paraît s'ajouter du dehors, par l'institution judiciaire elle-même, à la souffrance première éprouvée par la victime d'un préjudice, d'un dommage, d'un tort* » (Paul Ricœur, *Le juste, la justice et son échec*, Paris, éd. de L'Herne, coll. « Carnets de l'Herne », 2005, p. 27-28). Quelques lignes plus loin, il précise en ces termes : « *C'est sa [le coupable] justification, en tant que souffrance infligée légalement, qui constitue le point aveugle de tout le système judiciaire qui, à partir de là, devient système pénal. En disant point aveugle je dis aussi scandale intellectuel, dans la mesure où, selon moi, toute tentative de justification rationnelle de la peine et de la pénibilité de la peine paraît bien avoir échoué* » (*Ibid.*, p. 30-31).

<sup>35</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 47.

Ricœur veut bien comprendre que ceux qui appliquent des lois punitives veuillent poursuivre un but, certainement un plus grand bien. Mais la dimension souffrance de celles-ci demande qu'on s'interroge davantage. La question qu'on devrait se poser est, à notre sens, celle-ci : Est-ce que l'homme puni pour sa faute est plus heureux que s'il ne l'avait pas été? Pour se faire une idée plus précise sur cette philosophie de la punition, Ricœur interroge Platon, l'un des tenants de cette thèse. L'un des passages du *Gorgias* laisse entendre que la véritable punition, c'est celle qui, en restaurant l'ordre, rend heureux. Le célèbre philosophe grec fait savoir que la véritable punition ressortit au bonheur et que « *échapper au châtement est pire que le subir*<sup>36</sup> ». Lisons sa réponse à travers le dialogue engagé entre Socrate et Polos.

Situons d'abord le contexte. Socrate s'évertue à expliquer à Polos que l'homme juste est heureux et que l'injuste est plutôt malheureux. De son côté Polos veut démontrer le contraire à partir de ce qu'il croit être des exemples d'hommes injustes et heureux. Voici la réponse de Socrate à propos d'Archélaos, fils de Perdiccas et roi de Macédoine que Polos voyait comme un homme heureux malgré une vie morale apparemment désastreuse<sup>37</sup> : « *A mon avis, oui, Polos, je le soutiens. J'affirme que l'être (homme ou femme) doté d'une bonne nature morale est heureux, mais que l'être injuste et méchant est malheureux*<sup>38</sup>. » Socrate s'attèlera par la suite à faire comprendre à Polos qu'Archélaos ne peut pas être un homme heureux s'il est injuste<sup>39</sup>.

Autre chose, Socrate demande à Polos : « *Le coupable sera-t-il heureux d'être puni, de payer sa faute et de recevoir son châtement ?*<sup>40</sup> » A cette question Polos répondra par la négative, car dans ce cas, dit-il, le coupable sera plus malheureux. Mais Socrate qui ne semble pas souscrire à l'argumentation par des exemples, l'assimilant aux témoignages des témoins, courant donc le risque de la fausseté, réplique en ces termes : « *Car, je pense que toi, comme moi, comme tout le reste des hommes, nous jugeons tous que commettre l'injustice est pire que la subir et que ne pas être puni est pire qu'être puni*<sup>41</sup>. » En effet Platon explique, par la bouche de Socrate, que la justice des dieux et des hommes veut que le coupable soit puni pour

<sup>36</sup> Platon, *Gorgias*, 474 b, traduction par Monique Canto, éditions Flammarion, Paris, 1987.

<sup>37</sup> Archélaos, selon Polos, s'était rendu coupable de plusieurs meurtres pour parvenir au pouvoir, un pouvoir qui, légalement, ne devait pas lui revenir, compte tenu de son statut de fils d'esclave (cf *Gorgias* 471 a-b).

<sup>38</sup> Platon, *Gorgias*, 471 a.

<sup>39</sup> POLOS : « *Alors, vu la façon dont tu raisonnes, l'Archélaos dont je parle est un être malheureux ?* »

SOCRATE : « *Oui, mon cher, s'il est un homme injuste* » (*Gorgias*, 471 a).

<sup>40</sup> Platon, *Gorgias*, 472 d.

<sup>41</sup> Platon, *Gorgias*, 474 b.

ses fautes. N'est-ce pas ce que semble dire Jérôme Porée quand il écrit que « *ce qui a été fait par le crime, doit être défait par le châtement*<sup>42</sup> » ? En se soumettant à cette correction, le coupable rend justice à la justice, mais aussi à lui-même en tant que citoyen. Celui qui ne le fait pas tombe sous le coup de l'injustice et par conséquent devient lui-même injuste. Dans une telle situation, la réconciliation avec la loi passe par la punition qui, dans ce cas d'espèce, fonctionne comme l'acte de purification par lequel l'homme souillé retrouve la pureté initiale. Se priver volontairement d'une telle opportunité pour vivre comme un malade qui cache son mal au médecin, c'est s'exposer à une souffrance inutile. « *Eh bien, dans ma propre vision des choses [...], quand on agit mal et qu'on est coupable, on est malheureux de toute façon ; mais, on est encore plus malheureux si, bien qu'on soit coupable, on n'est ni puni ni châtié par la justice des dieux ou par celle des hommes*<sup>43</sup>. ».

La mesure de la peine, sans la finalité de la peine, n'est rien. Autrement dit ce qui est visée dans la vengeance ou la punition c'est l'expiation, c'est-à-dire la punition qui ôte la souillure ; mais ce qui est visé dans cette action négative d'ôter, c'est la volonté de réaffirmer l'ordre. Or l'ordre ne peut être réaffirmé hors du coupable, sans l'être aussi dans le coupable. Dès lors ce qui est visé, à travers la vengeance et l'expiation, c'est l'amendement lui-même, c'est-à-dire la restauration de la valeur personnelle du coupable à travers la juste punition. Cette intention, implicite à l'angoisse éthique, semble recéler un troisième moment, comme l'indique cette citation : « *Si l'exigence de la juste punition enveloppe l'attente d'une punition qui ait un sens par rapport à l'ordre, cette attente enveloppe l'espérance que la crainte elle-même disparaisse de la vie de la conscience, au terme de sa sublimation*<sup>44</sup>. » Le changement de régime, qui fait passer de la crainte de la vengeance à l'amour de l'ordre, n'abolit pas simplement la crainte, mais la reprend et la réinvente dans un registre affectif nouveau. Le châtement ici prend le sens de la responsabilité, d'où l'intérêt de cette réflexion de Ricœur :

*« La responsabilité est la riposte, et éventuellement la guérison, au sentiment pathologique de culpabilité qui, lui, est enfermée dans la solitude. D'ailleurs, je dirais*

---

<sup>42</sup> Jérôme Porée, « Mal d'injustice et crise de la symbolisation », in *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Philosophica », 2006, p. 28.

<sup>43</sup> Platon, *Gorgias*, 472 e.

<sup>44</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 49.

*même que cela redresse l'idée du mal commis car, dans l'idée du mal commis, ce n'est pas soi-même que l'on a blessé en premier mais toujours un autre !*

*« Faire du mal, c'est faire du mal à "quelqu'un", c'est infliger à quelqu'un une souffrance. Dès lors, prendre la mesure du tort infligé à un autre, et mettre ce tort en relation avec moi comme auteur, fait de la culpabilité un sentiment sain et positif<sup>45</sup>. »*

### *1.1.1.3. La sublimation de la crainte par l'amour*

Comment sublimer la crainte de la vengeance ? Que faut-il faire pour que cette crainte soit dépassée et que la loi puisse s'installer dans la conscience humaine non comme quelque chose qui détruit, mais comme ce qui construit ? En d'autres termes, comment faire pour faire de la crainte quelque chose de bien, de positif ? Tel est le problème.

Il est inutile de dire que la punition fait peur. Si on veut bien voir, très peu d'hommes agissent vraiment par amour. La crainte d'une sanction semble être le moteur de la plupart de nos actes au quotidien. Le code de la route, la vie en couple, la vie au travail, l'éducation des enfants, le rapport aux autres, etc., tout notre quotidien, ou presque, est régi par des lois. L'homme moderne a l'impression de n'être gouverné que par des lois. Si cette situation est saluée par certains, d'autres par contre ne manquent pas de manifester leur étouffement dans des sociétés où ils se sentent de plus en plus comme en prison. Afin de réaliser leur rêve d'une société dans laquelle ils ne rencontreront pas la loi à chacun de leur pas, certaines personnes vont s'évader loin de leur pays, qui dans des forêts vierges, qui dans des savanes sauvages, qui dans des déserts, etc. Pour beaucoup, ces occasions rares constituent pour eux des moments pour retrouver et interroger pleinement notre être. Il faudra toutefois noter que si des personnes vont jusqu'à poser des actes qui frisent la rébellion, nombreux sont ceux qui ne vont pas si loin dans leur agacement. La plupart des hommes acceptent de vivre dans des sociétés où ils se sentent en sécurité parce qu'établies solidement sur des règles qui s'imposent à tous, malgré la persistance de la crainte de la punition. Dans un tel contexte, ne convient-il pas de partager la réflexion de Ricœur qui propose une réconciliation avec la loi par la sublimation de la peur qu'elle suscite chez certains ? Comprendre sa nécessité, se

---

<sup>45</sup> Marie de Solemne, « Dialogues avec Paul Ricœur. Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose ? », in *Innocente culpabilité*, Paris, éd. Dervy, 1998, p. 11.

l'approprier, l'aimer comme on peut aimer normalement ses enfants, voilà ce que propose en substance Ricœur.

*« Ce n'est pas l'abolition **immédiate**, mais la sublimation **médiate** de la crainte, en vue de son exténuation **finale**, qui est l'âme de toute éducation véritable. La crainte demeure, dans toutes les formes de l'éducation familiale, scolaire, civique, comme dans la défense sociale contre les infractions des citoyens, un moment indispensable. Le projet d'une éducation qui ferait l'économie de l'interdiction et de la punition, et donc de la crainte, est sans doute non seulement chimérique, mais néfaste ; on apprend beaucoup, et d'abord la liberté inaccessible à la crainte, par la crainte et l'obéissance : il y a des degrés dont on ne fait pas sans dommage l'économie. Certaines formes de relations humaines, les relations proprement **civiques**, ne peuvent peut-être même pas dépasser le stade de la crainte ; on peut imaginer des peines qui affligent de moins en moins et qui amendent de plus en plus, peut-être ne peut-on imaginer d'Etat qui échappe à la nécessité de faire respecter le droit par la menace des sanctions et qui même ne puisse éveiller les consciences encore frustes à la notion du permis et du défendu que par la menace de la punition. Bref, il est possible que toute une part de l'existence humaine, la part **publique**, ne puisse s'élever au-dessus de la crainte de la punition et que cette crainte soit le moyen privilégié par lequel l'homme accède à un autre ordre, hyperéthique en quelque sorte, où la crainte serait entièrement confondue avec l'amour<sup>46</sup>. »*

Dès lors l'abolition de la crainte ne saurait être autre chose que l'« horizon » et, si l'on peut dire, l'« avenir eschatologique » de la moralité humaine. « Avant de bannir la crainte, l'amour la transforme et la transpose [...] La crainte de ne pas aimer assez est la plus pure et la pire des craintes<sup>47</sup> », précise Ricœur. C'est l'amour engendré par la crainte que connaissent les saints, la crainte que l'amour lui-même engendre. Et parce que l'homme n'aime jamais assez, il n'est pas possible que s'abolisse la crainte de n'être pas assez aimé en retour. « Seul

---

<sup>46</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 49.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 50.

*l'amour parfait bannit la crainte*<sup>48</sup>. » Tel est l'avenir de la crainte qui anticipe la vengeance dans l'interdit. C'est parce que cet avenir lui appartient en puissance que la crainte « primitive » de l'impur ne sera pas un moment simplement abolie dans l'histoire de la conscience, mais pourra être reprise dans les formes nouvelles du sentiment qui d'abord l'auront niée. Le « noyau » qui demeure à travers toutes les symbolisations de la souillure se trouve dans le procès même de la conscience qui tout à la fois la dépasse et la retient. « *La tache est le 'schème' premier du mal*<sup>49</sup>. » Il nous faut donc passer à un autre schème du mal.

### **I.1.2. La méditation du « péché » comme grandeur religieuse « devant-Dieu »**

Le péché apparaît aux yeux de Ricœur comme pouvant être le second schème du mal. Or dans sa définition même du péché entendu comme ce que l'homme fait à l'homme, ou tout simplement pris comme mal moral, il est loin d'être quelque chose de semblable à la tache. Ricœur n'oublie pas cela, puisqu'il écrit qu'il y a un écart de sens d'ordre phénoménologique entre souillure et péché. Dans ce cas comment passer de la souillure au péché ? Comment passer de la souillure au péché sans forcer la transition ?

Même si aucune transition ne semble se donner à l'évidence, Ricœur, lui, la trouvera. En effet, pour se frayer ce chemin, il a fallu qu'il s'intéresse au langage du péché. C'est dans l'exégèse de ce langage un peu particulier qu'il trouve appui pour établir le pont entre souillure et péché. Voici ce qu'il écrit à cet effet :

*« Au point de vue des types phénoménologiques, l'exemple le plus remarquable de "transition" de la souillure au péché nous est fourni par la confession babylonienne des péchés : le symbole de la souillure est dominé par celui du "liement", qui est encore un symbole de l'extériorité, mais qui exprime plutôt l'occupation, la possession, la mise en esclavage que la contagion et la contamination : "Puisse le*

---

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*



*mal qui est dans mon corps, dans mes muscles et mes tendons, s'en aller aujourd'hui''*.<sup>50</sup> »

Ce qui est remarquable dans cette transition à partir des confessions babyloniennes c'est, explique Ricoeur, qu'en même temps que le schème de la souillure est incorporé à celui de la possession, les notions de transgression et d'iniquité viennent se surajouter. En témoigne cette autre confession : « *Délie-moi de mon charme...parce qu'un mauvais charme et une impure maladie et la transgression et l'iniquité et le péché sont en mon corps, et parce qu'un spectre méchant est attaché à moi*<sup>51</sup>. » Quelle remarque peut-on faire à la suite d'une telle confession ? Que c'est déjà la relation personnelle à un dieu qui détermine l'espace spirituel où le péché se distingue de la souillure. Le pénitent subit, par exemple, l'assaut des démons comme la contrepartie de l'éloignement du dieu : « *Cet homme, l'anathème mauvais, comme un agneau, l'a égorgé ; son dieu est sorti de son corps, sa déesse s'est tenue à l'écart* », lit-on dans la même confession babylonienne. La relation au dieu semble donc être l'idée principale qui domine la plupart des confessions babyloniennes selon la lecture ricoeurienne. C'est d'ailleurs ce que lui-même laisse entendre dans le passage que voici :

*« Polairement opposé au dieu devant qui il se tient, le pénitent prend conscience de son péché comme d'une dimension de son existence et non plus seulement comme d'une réalité qui le hante ; l'examen de conscience et la pensée interrogative qu'il suscite sont déjà là : des faits, le pénitent remonte aux actes et à leur arrière-plan obscur : "A-t-il affligé un dieu, méprisé une déesse ? Son péché est-il contre un dieu, sa faute contre une déesse ? Aurait-il, dans une offrande, méprisé le nom de son dieu ? Aurait-il retenu ce qu'il aurait consacré ?" La question fait son chemin dans les dédales de l'angoisse et de la dérélition : "Appeler ? On n'entend pas. Et cela m'accable. Crier ? On ne répond pas. Cela m'opprime." Et le sentiment d'abandon relance la confession qui s'enfonce dans les profondeurs des péchés oubliés ou inconnus, commis à l'encontre d'un dieu ou d'une déesse inconnus : "Les fautes que j'ai commises, je ne les connais pas...O dieu connu ou inconnu annule mes péchés,*

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 51-52.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 52.

*déesse connue ou inconnue annule mes péchés.’ Et la confession relance la question : ‘Combien de temps, ô dieu, me feras-tu cela ? Comme quelqu’un qui ne craint ni dieu ni déesse je suis traité’<sup>52</sup>. »*

Sans surestimer l’esprit de finesse de cette confession babylonienne ni oublier son insertion dans un contexte culturel et rituel, ni négliger son lien avec la crainte, c’est à une invitation à être sensible à tout ce qui annonce et montre déjà à l’état naissant l’expérience juive du péché que Ricœur veut nous amener. La confession babylonienne, en même temps qu’elle suscite un approfondissement de la conscience du péché, cette théologie *du* péché rend compréhensible toute souffrance et retarde la crise que la ‘sagesse’ babylonienne a affrontée avant Israël. Celle-ci, faut-il le noter, se nouera autour du thème de la souffrance des innocents. Les cultures qui ont été loin dans la méditation du péché comme grandeur religieuse « *devant Dieu* » n’ont jamais rompu avec la représentation de la souillure, estime Ricœur.

#### *1.1.2.1. La catégorie du « devant-Dieu »*

« *La catégorie qui commande la notion de ‘péché’ est la catégorie du ‘devant Dieu’<sup>53</sup>. »* C’est en ces termes que Ricœur annonce son intention d’aller encore en profondeur avec la question du péché dont nous venons de déterminer le principal élément à travers la confession babylonienne. Il précise toutefois que dire : « *devant Dieu* » ne veut pas dire « *devant le Tout Autre* ». Cette pierre est en fait jetée dans le jardin de Hegel, dont les analyses sont perçues ici comme étant particulièrement égarantes. Pour comprendre pourquoi Hegel n’aura pas droit de parole, il nous faut laisser Ricœur s’expliquer lui-même :

*« Devant Dieu ne veut pas dire devant le Tout Autre, comme a commencé de la faire l’analyse hégélienne de la conscience malheureuse ; cette analyse est au sens propre égarante : le moment initial n’est pas la séparation de l’existence d’avec son sens, la*

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 54.

*vacuité et la vanité d'une conscience d'homme qui se serait vidée de sa substance au profit d'un absolu devenu son vampire ; le moment initial n'est pas le rien de l'homme devant l'être et le tout de Dieu. Le moment initial n'est pas la "conscience malheureuse", mais "l'Alliance", la **Bérit** des Juifs. C'est dans une dimension préalable de rencontre et de dialogue que peut apparaître quelque chose comme l'absence et le silence de Dieu, réciproque de la vaine et creuse existence de l'homme. C'est donc la constitution préalable de ce lien de l'Alliance qui importe à la conscience de péché ; c'est elle qui fait du péché une lésion de l'Alliance<sup>54</sup>. »*

On peut donc penser que le péché suppose une perspective théiste. Ricœur ne rejette pas cette réflexion. Pour lui si cette perspective peut être acceptable, elle l'est réellement que dans la mesure où elle répond favorablement à deux conditions. Quelles sont-elles ? La première condition concerne le sens de la thèse théiste. Ricœur estime que celle-ci doit être comprise dans un sens qui couvre à la fois les représentations monothéistes et polythéistes. En clair, Ricœur veut qu'on reconnaisse au théisme un sens englobant, intégratif, des différentes conceptions en vigueur. La deuxième condition concerne les contenus théologiques des différentes représentations, qu'elles soient monothéistes ou polythéistes. Pour que sa proposition puisse profiter à toutes ces représentations sans faire le choix d'une en particulier, Ricœur fait la proposition suivante : que l'on prenne le théisme en deçà de toute théologie élaborée. Ainsi, pense-t-il, pourrions-nous parler de situation fondamentale d'un homme qui se trouverait impliqué dans une initiative avec quelqu'un qui de son côté se serait essentiellement tourné vers lui. Ce que propose Ricœur, c'est dieu à l'image de l'homme. C'est surtout « *dieu soucieux de l'homme, dieu anthropotrope – avant que d'être antropomorphe.* » Une fois qu'elle est clairement établie, cette situation initiale de l'homme en proie à Dieu peut entrer dans l'univers du discours.

En effet, de même que la souillure accède à la méditation philosophique par son caractère de parole, l'Alliance pénètre dans ce même espace de réflexion comme parole. Parce que la catégorie du « *devant Dieu* » suppose un *dire* de Dieu et un *dire* de l'homme, la situation initiale et pénitentielle de l'homme ne peut se passer de discours. Cette situation est si vraie qu'elle est vérifiée dans la réciprocité de la vocation et de l'invocation. Cette situation

---

<sup>54</sup> *Ibid.*

initiale qui plonge dans les ténèbres de la puissance et de la violence de l'Esprit, émerge dans la lumière de la parole. « *C'est au sein de cet échange entre vocation et invocation que se déploie toute l'expérience du péché*<sup>55</sup>. » La notion de loi n'apparaît que quand la parole qui commande est sur le point de se détacher de la situation d'interpellation, de la relation dialogale. Elle devient alors un commandement que l'on peut comprendre dans le sens d'un impératif, comme un « *tu dois* » que personne n'aurait émis et qui pourrait être rattaché à un Législateur absolu. Il n'y a pas d'abord un commandement qui aurait un sens propre à la façon d'une « *Idée-Valeur* », qui en soi-même vaudrait et exigerait, estime Ricœur.

*« Ce qu'il y a d'abord, ce n'est pas l'essence mais la présence ; et le commandement est une modalité de la présence, à savoir l'expression d'une volonté sainte ; ainsi le péché est une grandeur religieuse avant que d'être éthique : il n'est pas la transgression d'une règle abstraite, – d'une valeur –, mais la lésion d'un lien personnel ; c'est pourquoi l'approfondissement du sens du péché sera lié à l'approfondissement du sens de cette liaison primordiale qui est Esprit et Parole*<sup>56</sup>. »

Du début à la fin, Ricœur présente le péché comme une grandeur religieuse et non morale devant Dieu. Dieu est le référent, celui vers qui l'homme se tourne pour avouer son mal. Cette situation de l'homme pris au sens de pénitent est, semble-t-il, ce que révèlent aussi les oracles prophétiques.

En effet, Ricœur écrit que la connaissance de Dieu et de l'homme ne relève pas du domaine pur de la « *pensée* » au sens de la philosophie grecque. Elle ne l'est même pas au sens des théologies rabbinique, islamique et chrétienne, qui présupposent la spéculation philosophique. Aussi, écrit-il, le prophète en qui s'exprime la parole,

*« ne 'pense' pas au sens hellénique du mot ; il clame, il menace, il ordonne, il gémit, il exulte ; son 'oracle', qui entraîne chroniques, codes, hymnes et sentences, possède*

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 56.

*l'amplitude et la profondeur de la parole primordiale qui constitue la situation dialogale au sein de laquelle le péché éclate<sup>57</sup>. »*

En somme le « *devant Dieu* » est essentiel au péché, comme ne manque pas de le rappeler Jean Greisch quand il écrit que « *Ricœur fait de la catégorie du "devant Dieu" (qui se reflète dans la notion biblique de l'Alliance) la catégorie constitutive de la notion même de péché<sup>58</sup>. »* Toutefois, la phénoménologie philosophique qui veut répéter le « *devant-Dieu* », essentiel, on l'a dit, au péché, doit répéter la forme de « *parole* » la plus étrangère à la parole de la spéculation grecque d'où la philosophie est née, à savoir « *l'oracle* » prophétique. C'est une parole étrangère au *λόγος*, mais c'est une parole qui peut nous éclairer sur la situation du pénitent par rapport à Dieu.

#### *1.1.2.2. Le péché dans le langage symbolique des prophètes bibliques*

Pour mieux comprendre la situation de l'homme par rapport à Dieu, Ricœur interroge les livres prophétiques. De cette interrogation, il tire la conclusion que le prophète ne « *réfléchit* » pas *sur* le péché mais qu'il « *prophétise* » *contre*. En posant ainsi le problème, il fait clairement savoir que la tâche du prophète n'est pas celle du philosophe. Aussi tout en reconnaissant que l'oracle parlé n'est pas une réalité proprement hébraïque, parce que les autres cultes ont aussi leurs voyants et leurs devins, Ricœur trouve néanmoins bouleversant le contenu des paroles des prophètes israélites.

Ce qui est absolument nouveau et bouleversant pour lui, c'est la menace de destruction du peuple, d'une part et l'indignation de Dieu, d'autre part. Ricœur voit dans ces deux révélations prophétiques deux traits qui concernent principalement la découverte du péché. En effet, écrit-il, si Amos, et après lui Osée et Isaïe, annoncent la *destruction* du peuple par Jahvé, ils indiquent aussi que cette menace est liée à la colère de Dieu. C'est donc sous le signe de la menace totale et dans une sorte d'agression de Dieu contre son peuple que l'homme est révélé à lui-même. Dieu qui a fait son peuple comme un potier, se découvre ainsi comme l'Ennemi : être pécheur, c'est se découvrir sous cette colère, dans cette inimitié : « *le*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>58</sup> Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, p. 101.

*jour de Jahvé sera ténèbres et non lumière.* » Cette menace effrayante est à son tour liée à une qualité d'indignation et d'accusation : à cause des crimes de Damas, Gaza et Tyr. La prophétie prend alors la forme d'une méditation sur le péché, elle devient un mélange de menace et d'indignation, de terreur imminente et d'accusation éthique. Le péché est ainsi montré dans l'union de la colère et de l'indignation. Poussant encore plus loin ses analyses, Ricœur fera remarquer que le moment de la prophétie dans la conscience du mal est la révélation d'une mesure infinie de l'exigence que Dieu adresse à l'homme. Cette exigence infinie creuse une distance et une détresse insondables entre Dieu et l'homme.

Alors que chez Amos l'injustice est la figure même du péché<sup>59</sup>, Osée, lui, introduit dans la conscience du péché une note de tendresse qui tient à sa métaphore du lien conjugal<sup>60</sup>. Le Dieu de la tendresse est présenté comme le mari jaloux des amants qu'une femme adultère lui préfère. Ainsi l'adultère, la préférence criminelle pour un autre amant, devient la métaphore du péché en même temps que Dieu se révèle comme le maître qui répudie. Isaïe, dans la fulgurante vision du temple (6, 1-13), découvre une autre dimension de Dieu et ainsi une nouvelle dimension du péché : après le Dieu de justice, après le Dieu du lien conjugal trahi, voici le Dieu de souveraineté et de majesté, le Dieu saint. A sa mesure l'homme paraît « *souillé des lèvres et du cœur* ». Avec le prophète Isaïe, on découvre désormais que le péché est figuré par l'image d'une suzeraineté violée ; que le péché est orgueil, arrogance, fausse grandeur.

Ainsi, comme on peut bien le percevoir, la conscience de péché ne cesse de progresser et de s'illimenter. En effet, à mesure que grandit l'insécurité historique, que le signe de l'histoire dévastatrice remplace le signe de la victoire et que l'échec de la puissance devient le sacrement de la majesté sainte, le péché n'a cessé d'évoluer dans le langage des prophètes. Cette situation fait que l'homme est toujours dans une position de fragilité. Il se sent menacé

---

<sup>59</sup> Les accusations portées contre Israël relèvent surtout du domaine de la vie sociale. Elles sont graves et l'échantillonnage fourni par le prophète est exemplaire. S'il n'est pas, de soi, exhaustif, il est nettement plus développé : certains commentateurs y voient même une série de sept accusations, comme si le prophète avait voulu indiquer que le mal commis par Israël est parvenu à son comble. « *Quoi qu'il en soit du nombre des crimes reprochés à Israël, on constatera aisément qu'il s'agit d'injustices graves et de diverses formes d'exploitation des pauvres* » (Jean-Pierre Prévost, *Pour lire les prophètes*, Paris, éd. Cerf, Ottawa, NOVALIS, 1995, p. 43).

<sup>60</sup> Dire Dieu à partir de l'amour humain et de la sexualité, tel pourrait être le titre du livre du prophète Osée. Il a été le premier écrivain biblique à faire de la théologie à partir de sa propre expérience de l'amour humain et de la sexualité. Plus tard, et grâce à lui, l'expérience de l'amour conjugal acquerra une dimension symbolique. Mais l'originalité de ce prophète, c'est que cette dimension symbolique est partie intégrante de sa propre expérience personnelle (Cf Jean-Pierre Prévost, *Pour lire les prophètes*, p. 69).

parce qu'il craint la colère de Dieu. Dieu devient une menace permanente. Sur cette question Ricœur a son idée. Pour lui, celui qui menace infiniment c'est celui qui exige infiniment. Or, qui exige infiniment ? C'est bien sûr Dieu. La multiplicité de ses représentations par les différents prophètes pose ce problème. Ne peut-on pas dire que la mesure infinie, que la démesure de perfection, que l'immensité éthique, instituent une « *impuissance* » de l'homme, une « *misère* » qui l'aliène en face d'un Autre hors d'atteinte ? Le péché ne fait-il pas de Dieu le Tout Autre ? Comment le lien de l'Alliance englobe-t-il la « *distance éthique* » entre le Dieu saint de la vision du Temple et l'homme souillé des lèvres et du cœur ? Comment l'Alliance implique-t-elle cette indignation et cette distance ? C'est ici que se découvre la dialectique annoncée de l'exigence illimitée et de l'impératif limité, sur laquelle insistera Ricœur.

Fort de ce qui précède, on peut avancer que le prophétisme introduit une tension entre la démesure de la perfection et la mesure de l'impératif. La conscience du péché reflète cette tension : d'un côté, elle s'enfonce, au-delà des fautes, vers un mal radical qui affecte la disposition indivisible du cœur ; de l'autre, elle se monnaie en infractions multiples dénoncées par un commandement déterminé. « *Ainsi le prophétisme fait sans cesse remonter la pente des infractions au péché ; le légalisme la fait sans cesse redescendre du péché aux infractions ; mais prophétisme et légalisme forment une totalité indivisible<sup>61</sup>.* » Ce rythme du prophétisme et du légalisme est essentiel à la conception hébraïque du péché. Cette tension entre exigence absolue et loi finie montre qu'on ne peut se sentir coupable en général, en gros ; que la loi est un « *pédagogue* » qui aide le pénitent à déterminer son être pécheur. On est pécheur par rapport à une loi violée. Le pécheur israélite se reconnaît fautif selon l'idolâtrie, selon l'irrespect filial, etc. Loin donc que la loi soit une concession des milieux prophétiques à la religion archaïque de prêtres, Ricœur écrira que « *le prophétisme suppose la loi* » et « *renvoie à la loi* ». L'Alliance vit de cette alternance du prophète et du lévite. Comment le prophète s'indignerait-il contre l'injustice, si son indignation ne s'articulait en reproches précis : exploitation des pauvres, cruauté à l'égard des ennemis, insolence du luxe ?

Ainsi d'Amos à Ezéchiel jamais ne fut brisée, même si elle fut distendue dans un sens ou dans l'autre, la tension éthique essentielle à l'Alliance : d'un côté une exigence inconditionnée mais informe, qui reporte dans le cœur la racine du mal, de l'autre une loi finie

---

<sup>61</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 62.

qui détermine, explicite, émette l'être-pécheur dans des transgressions énumérables, offertes à la casuistique future.

### *I.1.2.3. « Colère de Dieu » ou tristesse de l'amour ?*

Dans la prophétie hébraïque il n'est pas possible de séparer la Colère de l'Indignation, la Terreur de l'Accusation. Ces quatre termes sont renvoyés par couple de deux, soit à Dieu soit à l'homme pécheur. Ainsi, si colère et indignation sont placées du côté de Dieu, terreur et accusation sont classées plutôt comme appartenant au domaine du pécheur. La terreur, selon Ricœur, exprime la situation de l'homme pécheur devant Dieu. « *Elle est la vérité d'une relation sans vérité*<sup>62</sup>. » Aussi la représentation véridique de Dieu qui lui correspond, c'est la « *Colère* » : non que Dieu soit méchant, mais parce que la Colère est le visage de la Sainteté pour l'homme pécheur. La Colère n'est pas la vindicte des tabous, ni la résurgence d'un chaos originaire, mais la « *Colère de la Sainteté elle-même* ». La Colère de Dieu est seulement la tristesse de son amour. Dans cette perspective on comprend que Ricœur ne veuille pas voir dans l'expression « jour de Yahvé » l'annonce d'un malheur qui doit frapper tôt ou tard. Pour lui, le malheur désigné par l'expression « *Jour de Jahvé* » ne consiste pas exactement dans l'événement de la défaite et de la destruction. Le malheur consiste plutôt dans la *signification* attachée à l'événement, dans l'interprétation *pénale* de l'événement prophétisé. C'est pourquoi le Jour de Jahvé n'est pas seulement dans l'histoire, il est dans une interprétation de l'histoire. L'événement brut peut être prophétisé comme irrévocable et son sens comme révoquant. Aussi peut-on dire que « *la cellule-mère de la prophétie n'est plus alors l'annonce du malheur, mais la double imminence de la catastrophe et du salut*<sup>63</sup>. »

Ce double oracle entretient la tension temporelle caractéristique de l'Alliance. Ainsi, la menace est-elle inséparable du « *pourtant* » d'une réconciliation toujours possible et finalement promise. La fureur du jaloux s'inscrit, elle aussi, à l'intérieur du drame d'un amour à la fois brisé et toujours reporté au-delà de son point de rupture. Ainsi la distance que l'angoisse découvre fait de Dieu simplement le Tout Autre ; elle dramatise l'Alliance sans jamais atteindre le point de rupture où l'altérité absolue serait absence de relation. Dans cette même perspective, on peut entendre la jalousie de Dieu comme une détresse de l'amour.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 70.



Ricœur estime que l'angoisse est un moment qui « *dialectise le dialogue* », mais ne l'annule pas. Ce rythme de distance et de présence, reste dissimulé dans la prédication du « *Jour de Jahvé* ». Si Dieu était le Tout Autre, il ne serait même plus invoqué. Comment pourrait-on invoquer un Dieu avec lequel nous ne pouvons développer aucune relation ? A quoi cela servirait ? Aussi, la Colère qui déjà s'est montrée comme Colère *de* la Sainteté peut n'être que la Colère de l'Amour. Non un amour qui détruit, mais un amour qui attend d'être aimé.

#### *1.1.2.4. Le péché comme égarement*

La phénoménologie du péché amène Ricœur à introduire le concept de l'a-normal. En effet, qu'est-ce que c'est ? L'a-normal est un concept et un concept qualifié comme étant de l'ordre du purement formel. Il renvoie à ce qui est à l'écart par rapport à l'ordre. Il est de ce fait synonyme de déviation. Or si nous voulons le comprendre ainsi, il nous faudra aussi admettre que sa supposée déviation n'a de sens que par rapport à une voie, à une voie droite. Dans ce sens, on peut rapprocher l'a-normal de ce qui a une forme de rébellion ou encore de révolte. Pour faire bref, disons que ce concept se rapporte à l'intention mauvaise elle-même. En effet, qu'est-ce le péché ?

Le péché peut se définir comme une manière de se tenir « *contre* » Dieu. En se posant comme ce qui va contre Dieu, le péché est à l'opposé de l'existence. En effet, contrairement à l'existence qui est une façon d'être « *devant* » Dieu, le péché, lui, s'oppose à cette position. Il est une position opposée. C'est peut-être dans ce sens qu'il nous faut lire Ricœur quand il écrit que si l'image de la révolte est plus énergique, celle de l'égarement est plus radicale : car elle vise d'emblée une situation globale, l'état d'être égaré et perdu. Elle annonce ainsi les symboles plus modernes de l'aliénation et de la déréliction. On peut alors lire cette réflexion :

*« La rupture du dialogue, devenue situation, fait de l'homme un être étranger à son lieu ontologique. Le silence de Dieu, l'absence de Dieu, sont en quelque sorte le symbole réciproque de celui de l'être égaré, de l'être perdu ; car l'être égaré est "abandonné" de Dieu. Comme on voit, "l'errance" du Poème de Parménide n'est pas une analogie, du moins au niveau de l'image : " Je te mets en garde aussi contre*

*cette autre voie de la recherche sur laquelle les mortels dénués de savoir errent en tous sens, monstres à deux têtes. Car chez eux l'impuissance guide en leur poitrine leur esprit chancelant. Ils sont poussés de-ci, de-là – sourds aussi bien qu'aveugles et frappés de stupeur, foule sans jugement – pour laquelle être et ne pas être semblent identiques – et différents, pour qui le chemin de toutes choses revient sur ses pas''.*<sup>64</sup> »

S'il est vrai que l'errance est plus qu'errance intellectuelle et déjà faute morale et en retour si la faute ne va point sans altération de « *l'opinion* » elle-même, de la représentation du bien « *apparent* », on comprend que les deux symboles de « *l'égarement* » et de « *l'errance* » puissent avoir, à un niveau plus spéculatif de la réflexion sur le mal, « *croiser leurs feux et échanger leurs intentions* ». Ainsi, par de multiples manières, s'esquisse au niveau du symbole une première conceptualisation du péché radicalement différente de celle de la souillure : manquement, déviation, rébellion, égarement, désignent moins une substance pernicieuses qu'une relation lésée. Le symbolisme du péché suggère l'idée d'une relation rompue. Déjà, Amos avait forgé l'image d'une alternative entre le « *bien* » et le « *mal* » qui est l'équivalent d'un choix radical entre « *Dieu* » et « *Rien* ». « *De même que le péché est 'voie courbe', le retour est détour de la voie mauvaise* »<sup>65</sup> »

#### *1.1.2.5. Les traits de la réalité du péché*

Avec Ricœur nous avons suivi jusqu'ici la pente de la négativité des symboles du péché : le pacte brisé fait de Dieu le Tout Autre et de l'homme le Rien en présence du Seigneur ; c'est le moment de la « *conscience malheureuse* ». Et pourtant la structure du symbolisme du péché ne se laisse pas enfermer dans cette opposition élémentaire entre le « *rien* » de la vanité et le « *quelque chose* » de la souillure. Par d'autres traits, qu'on peut appeler réalistes, le péché est « *position* ». Selon Ricœur, ce sont ces traits qui assurent une certaine continuité entre les deux systèmes de symboles et une reprise du symbole de la souillure dans le nouveau symbole du péché. Ce « *réalisme* » du péché ne sera pleinement

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 81.

compris qu'à partir de la nouvelle instance de la conscience de faute que Paul Ricœur appelle « *culpabilité* ».

A vrai dire, c'est avec ce nouveau moment que la *conscience* du péché devient le critère et la mesure de la faute. Le sentiment de culpabilité coïncide exactement avec la conscience que le coupable prend de lui-même et ne se distingue pas du « *pour soi* » de la faute. C'est pourquoi à la « *subjectivité* » du péché, Ricœur propose d'opposer « *la réalité* » du péché. Dans cette perspective, il ne serait même exagéré de parler de dimension ontologique du péché. C'est le cœur de l'homme qui est mauvais, c'est-à-dire son existence même, quelle que soit la conscience qu'il en prend. C'est le réalisme du péché qui permet au pénitent de se repentir de ses péchés oubliés ou même commis à son insu, de ses péchés qui « *sont* », parce qu'ils caractérisent sa véritable situation dans l'Alliance. Ce premier trait est un de ceux qui assurent le plus manifestement la continuité entre le système de la souillure et celui du péché.

Le second trait confirme le réalisme du péché : parce qu'il ne se réduit pas à sa mesure subjective, le péché ne se réduit pas non plus à sa dimension individuelle ; il est d'emblée et originairement personnel et communautaire. L'aveu d'un « *Nous* » spécifique, du « *nous autres pauvres pécheurs* », atteste l'unité hyperbiologique et hyperhistorique du peuple et même de l'humanité. Le mythe adamique exprime cet universel concret, avoué dans la confession des péchés. Il n'est pas question de nier que l'imputation personnelle de la faute marque un progrès sur la scandaleuse responsabilité collective qui permet de punir un autre que le coupable. Si cela constitue un progrès, le prix à payer pour ce changement n'est pas négligeable. Ricœur estime en effet que le prix de ce progrès, c'est la perte de l'unité de l'espèce humaine rassemblée « *devant Dieu* » par le lien plus que vital et plus qu'historique de la faute qui se trouve à mal. A ce sujet Ricœur apportera la précision suivante : « *Le pseudo concept de péché originel est seulement la rationalisation de troisième degré, à travers le mythe adamique, de ce lien énigmatique, avoué plus que compris dans le 'nous' de la confession des péchés*<sup>66</sup>.

Troisième trait caractéristique de la réalité hyper-subjective du péché : mon péché est sous le regard absolu de Dieu. Dieu – et non ma conscience – est le « *pour soi* » du péché. L'admiration pour un tel regard, qui « *sonde les reins et les cœurs* », suffit à maintenir la

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 85.

« *crainte* » de Dieu dans la région du respect et du sublime. C'est encore la relation dialogale de l'Alliance qui règle toutes les modulations affectives qui colorent cette conscience d'être sous le regard de Dieu. « *L'acte même de l'invocation – ô Dieu, ton regard est sur moi ! – retient la conscience regardée de tomber au rang d'objet ; la première personne qui invoque se sent devenir seconde personne pour ce regard qui la perce à jour*<sup>67</sup>. » Si l'accent principal n'est pas mis sur le caractère proprement dégradant de la situation d'être-regardé-par-Dieu, c'est que le sens primordial de ce regard est de constituer la « *vérité* » de ma situation, la justesse et la justice du jugement éthique susceptible d'être porté sur mon existence. C'est pourquoi ce regard, plutôt que de susciter de la gêne, suscite la prise de conscience. Il entre dans le champ de la subjectivité comme la « *tâche* » de se mieux connaître. Ricœur écrira que « *ce regard qui est fonde le devoir-être de la conscience de soi*<sup>68</sup>. » Mon propre regard sur moi-même veut être l'appropriation du regard absolu par la conscience de soi ; je désire me connaître tel que je suis connu. La forme privilégiée de cette prise de conscience est l'interrogation, la mise en question du sens des actes et des motifs. Le regard absolu scinde l'apparence de la réalité par le tranchant du soupçon. Le soupçon sur moi-même est ainsi la reprise en moi-même du regard absolu. La pointe avancée de cette prise de conscience c'est la « *sagesse* » qui connaît la « *vanité* » de l'homme comme Dieu la connaît : « *L'Eternel connaît les pensées de l'homme ; il sait qu'elles sont vaines* », note Ricœur<sup>69</sup>.

Comme on le voit dans ces analyses ricoeuriennes, se savoir « *vain* » n'est pas devenir objet, c'est pénétrer dans l'enceinte du salut par la porte étroite de la vérité. Il faudra que fléchisse cette foi dans la vérité et la justice du regard pour que le croyant se sente devenir objet. Notons que la conscience figée en objet procède de la décomposition de la relation originaire du regard absolu au soi. Le livre de Job est le témoin de cette crise : Job éprouve le regard absolu comme regard ennemi qui le traque. Dans son cas, le regard absolu ou Regard de Dieu n'est plus celui qui suscite la prise de conscience de soi par soi-même, mais celui du « *Chasseur qui décoche la flèche* ». Et même en ce point extrême, voisin de la rupture, l'accusation contre Dieu demeure enveloppée dans l'invocation, sous peine de perdre l'objet même de son ressentiment. Pour Ricœur tout cela signifie quelque chose : il veut dire que la découverte du Regard ennemi s'inscrit toujours à l'intérieur d'une relation où le Regard

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>69</sup> Cf. *Psaumes*, 94, 11.

absolu demeure fondement de vérité pour le regard que je porte sur moi-même. Ce regard maintient la réalité de mon existence au-delà de la conscience que j'en prends, et plus particulièrement la réalité du péché au-delà du sentiment de culpabilité.

*I.1.2.6. « Je suis né dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché... »*

La négativité du péché, cette « *vanité* » qui retire à l'existence sa force, est aussi en quelque façon une « *puissance* ». Les textes sacrés de l'Ancien Orient auxquels se réfère Ricœur illustrent un stade où cette conscience d'aliénation se fixe dans la représentation surabondante de forces quasi personnelles, de caractère démoniaque, qui prennent la place du dieu et occupent littéralement le pécheur. Il semble que la confusion tenace du péché et de la maladie consolide cette représentation de puissances personnalisées qui s'emparent du pécheur et le lient. Cette confusion du péché et de la maladie a pour contrepartie une interprétation du pardon comme étant indivisément guérison, déliement, délivrance. En témoigne cette note de Ricœur : « *Puisse le mal qui est dans mon corps, dans mes muscles et mes tendons s'en aller aujourd'hui* ». En témoignent également ces deux autres références puisées dans la confession babylonienne : « *Délie-moi de mon charme... Parce qu'un mauvais charme et une impure maladie et la transgression et l'iniquité et le péché sont en mon corps et parce qu'un spectre méchant est attaché à moi* » ; « *Là où est la colère du dieu, les mauvais esprits se portent en hâte, ils poussent de grands cris. Un homme dont un dieu s'est écarté, ils fondent sur lui et le couvrent comme un vêtement.* » On voit bien dans ces textes le mélange du négatif et du positif, sous la forme combinée de l'exil du dieu (ou du bon génie) et de l'invasion du mauvais démon : « *Cet homme, l'anathème mauvais, comme un agneau l'a égorgé ; son dieu est sorti de son corps, sa déesse s'est tenue à l'écart.* »

Ricœur trouve qu'il est remarquable que la prédication prophétique retienne cette expérience de la puissance du péché qui lie le pécheur. Pour lui, cela mérite d'être souligné, d'où le commentaire que voici : « *C'est au cœur même de la disposition mauvaise, qui a été appelé écart, rébellion, égarement, que les écrivains bibliques discernent une puissance de fascination, de liement, de frénésie*<sup>70</sup>. » Le pouvoir de l'homme est mystérieusement occupé par un penchant au mal qui en altère la source même : « *Un esprit de débauche les égare et ils*

---

<sup>70</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 88.

*se prostituent en abandonnant leur Dieu* » (Osée, 4,12) ; « *la méchanceté brûle comme le feu qui dévore les ronces et les épines et qui embrase les taillis de la forêt d'où s'élèvent les colonnes de fumée* » (Isaïe, 9, 17). Jérémie, plus que tous peut-être, sentira avec effroi le mauvais penchant du cœur endurci, il le compare à l'instinct sauvage, au rut des bêtes (Jérémie, 2, 23-25)<sup>71</sup>. Ce penchant est si profondément ancré dans le vouloir qu'il est aussi indélébile que la noirceur de peau de l'Ethiopien ou les taches du léopard (13, 23). Se basant sur ces nombreuses références prophétiques, Ricœur soutiendra que « *le thème du mal radical est expressément professé par le prophète*<sup>72</sup> ». Par ailleurs Ezéchiel appelle « *cœur de pierre* » cet endurcissement d'une existence inaccessible à l'interpellation divine. Le Jahvisme<sup>73</sup> résume d'un trait cette théologie de la méchanceté : « *Yahvé vit que la méchanceté de l'homme était grande sur la terre et que son cœur ne formait que de mauvais desseins à longueur de journée* » (cf. Gn, 5, 5 et 8, 21).

Ce thème de l'endurcissement des cœurs rapproche les textes bibliques d'autres textes. Ricœur les compare et tire la conclusion suivante : « *Il n'y a pas de grande différence à cet égard entre 'l'endurcissement' selon certains textes de l'Ancien Testament et 'l'aveuglement '(Atè) des écrits homériques et des tragiques grecs*<sup>74</sup>. » L'endurcissement est dépeint dans ces écrits comme un *état* indiscernable de l'existence même du pécheur. Ricœur estime que dans la plupart de ces textes, l'entêtement à demeurer dans le mal relève exclusivement de la responsabilité de l'homme. L'homme est défini tout entier comme un être au cœur dur. Mais l'endurcissement du cœur humain, tel que dépeint dans les textes ci-dessus indiqués, est, semble-t-il, quelquefois attribué à la volonté de Dieu. C'est, par exemple, le cas du Pharaon. Dieu lui-même dit : « *J'endurcirai le cœur de Pharaon.* » Si l'endurcissement du cœur de l'homme, autrement dit, le mal radical, apparaît comme le fait à la fois de l'homme et de Dieu, Ricœur pense qu'il s'agit là en fait d'une théologie avortée. Selon lui cette théologie avortée a pu être conçue pour prolonger une des expériences constitutives de la conscience de péché, l'expérience d'une *passivité*, d'une altération, d'une aliénation, paradoxalement mêlée

<sup>71</sup> Ezéchiel reprend la même image violente : « (Jérusalem) *s'est éprise de ces débauchés ( les enfants de Babylone) dont l'ardeur charnelle est comme celle des ânes et la lubricité pareille à celle des étalons...Tu seras traitée avec cette rigueur, parce que tu t'es livrée aux nations, que tu t'es souillée avec leurs idoles* » (23, 20.30).

<sup>72</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 89.

<sup>73</sup> Le yahvisme est un courant de pensée qui traverse l'Ancien Testament, du début à la fin. Il a eu pour matrice, et pendant longtemps, pour seul horizon les rapports entre Yahvé et Israël. Sous l'influence des religions cananéenne et égyptienne, il se serait tourné aussi vers la création, mais la foi en l'œuvre créatrice de Yahvé aurait toujours été subordonnée à la foi en son œuvre salvifique, qui a pour cadre l'histoire d'Israël. Les deux courants de pensée ont fini par fusionner.

<sup>74</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 89.

à celle d'une déviation volontaire, donc d'une *activité*, d'une initiative mauvaise. Cette expérience d'aliénation sera également une des composantes du futur dogme du péché originel. L'endurcissement est comme la « *nature* » du pécheur, donc comme « *né avec* ». Le psaume 51 n'exprime-t-il pas assez bien ce dogme à l'état naissant ? « *Hélas ! je suis né dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché* » (Ps 51). Cette situation ne signifie pas que l'homme est définitivement perdu. Un des principes de la théologie chrétienne soutient en effet ceci : S'il y a péché, c'est qu'il y a aussi rédemption.

#### *1.1.2.7. La symbolique du pardon*

La reprise du symbolisme de la souillure dans celui du péché trouve son prolongement dans une symbolique de la rédemption qui complète celle du pardon qui, à son tour, assure la reprise du symbolisme de la « *purification* » dans celui du « *pardon* ». Il faut en effet ajouter au cycle des symboles du « *retour* » un nouveau cycle de symboles qui gravitent autour du « *rachat* ». Le symbolisme du « *rachat* » renvoie à l'idée d'une puissance qui tient l'homme captif et contre laquelle il faut échanger une rançon afin de la supprimer. Les trois racines qui expriment cette idée de délivrance développent chacune un aspect de cet échange<sup>75</sup>, qui n'est pas sans évoquer une idée semblable dans le *Phédon*, qui propose « *d'échanger* » les passions contre la vertu.

De l'avis de Ricœur, le symbolisme du rachat doit une partie de sa force à son couplage avec celui de l'Exode, c'est-à-dire de la sortie d'Égypte. Réinterprétée par la théologie de l'histoire des écrivains bibliques, ce symbolisme « *vaut pour* » toute délivrance. Une lecture philosophique de l'exode fait dire à Ricœur que l'Exode est rachat. Il est un événement historique interprété comme celui même de leur délivrance. Aussi, remarque-t-on chez lui, les deux symboles du rachat et de la sortie ou de la montée se renforcent

---

<sup>75</sup> La racine *gaal* garde quelque chose du *goel*, du vengeur ou du protecteur. Cette racine fournit toute une chaîne de symboles : protéger, couvrir au sens de recouvrir, racheter, délivrer ; comme tous les symboles il garde quelque chose de l'analogie initial, mais le dépasse tout de suite en direction d'une situation existentielle.

La racine *padah* est fournie par l'usage du rachat de l'offrande des premiers-nés ou de l'esclavage par une rançon ; or on sait que cette image de la rançon, du rachat, a été assez puissante pour soutenir la conceptualisation de la rédemption (qui veut dire rachat).

La racine *kaphar*, qu'on a rapprochée soit de l'arabe « *couvrir* », soit de l'accadien « *effacer* », fournit un symbole voisin des précédents : le *kopher* est la rançon par laquelle on peut être relevé d'une pénalité grave ou acquérir la vie sauve ; il est vrai que c'est l'homme qui offre le *Kopher* ; mais la symbolisation s'étend jusqu'à fournir l'image de base de « *l'expiation* ».

mutuellement au point de faire de l'Exode le chiffre le plus significatif de la destinée d'Israël : « *Tu diras donc aux enfants d'Israël : Je suis Yahvé, et je vous soustrairai aux corvées que les Egyptiens vous imposent. Je vous affranchirai de la servitude en laquelle ils vous tiennent et je vous délivrerai en frappant fort et en châtiant durement* » (Exode, 6, 6). Mais le symbole fait son chemin de déplacement en déplacement. Au terme de ces transpositions, le terme du « libérateur » qui « rachète » son peuple s'affranchit presque complètement de son origine dans la théologie de l'histoire et finit par désigner toute délivrance intérieure. Les symboles du « rachat », du « pardon » et du « retour » cumulent alors leurs prestiges : « *Reviens à moi, car je t'ai racheté* » (Is, 44, 22). « *Pardonne, ô Eternel ! à ton peuple Israël, que tu as racheté* » (Deut., 21, 8). Du même coup l'Egypte devient elle-même par contraste le chiffre de la captivité et même le symbole le plus puissant de la condition humaine sous le signe du mal. Le Décalogue peut alors parler en ces termes : « *C'est moi Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude* » (Ex., 20, 2).

La captivité, prise à la lettre, est une situation sociale, intersubjective. En devenant le symbole du péché, elle a exhibé le caractère d'aliénation du péché : le pécheur est « dans » le péché, comme l'hébreu est « dans » la servitude. Le péché est ainsi un mal « dans quoi » l'homme est pris. C'est pourquoi il peut être à la fois personnel et communautaire, transcendant à la conscience, connu de Dieu seul dans sa réalité et sa vérité. C'est pourquoi aussi il est une puissance qui lie l'homme, l'endurcit et le tient captif. C'est cette expérience de l'impuissance de la captivité qui rend possible une reprise du thème de la souillure. La souillure, faut-il le rappeler, constitue une situation enveloppante, comme un piège dans lequel l'homme se serait pris. Dès lors la problématique fondamentale de l'existence est celle de la libération. L'homme captif du péché est un homme à délivrer, un homme à sauver de sa situation. Cette médiation sur les derniers symboles du péché et de la délivrance nous prépare à comprendre comment la symbolique de la souillure et de la purification a pu être reprise, réaffirmée et même amplifiée au contact de celle du péché conçu comme emprise et de celle du pardon conçu comme rachat et délivrance. Cet effort d'intelligence s'impose en présence de textes aussi troublants que ceux du Lévitique auxquels Ricœur nous renvoie.

*« Comprendre, autant qu'il est possible...Il faut l'avouer, pour la réflexion il reste quelque chose d'imperméable dans l'idée d'expiation cérémonielle, quelque chose qui*



*ne se laisse pas réduire au symbolisme le plus riche du ‘ pardon ‘. Ce qui résiste à la réflexion réductrice, c’est la **praxis** rituelle elle-même. Cette **praxis** est irréfléchie par essence ; ainsi fait-on le sacrifice et non autrement ; la conduite rituelle est héritée d’une suite d’autres actions culturelles dont le sens et même le plus souvent le souvenir sont perdus pour l’officiant et pour le fidèle ; le critique moderne, également, trouve toujours à l’origine d’un rituel d’autres rituels ; il n’assiste jamais à la naissance **du rituel**<sup>76</sup>. »*

C’est pourquoi un catalogue de rites, tel que celui du Lévitique, reste finalement une œuvre muette et scellée. Dans le rituel, l’accent principal n’est mis que sur la *praxis* cérémonielle. « *La théorie du processus sacré* », son « *idée de base* » restent cachées à nos yeux. Ricœur considère même que le rituel est une sorte de réceptacle culturel « *qui est là* », que la réflexion *trouve* et qui peut recevoir plusieurs significations successives sans être épuisé par aucune. Le rituel ignore les subjectivités, il ne connaît que l’exactitude de la *praxis*<sup>77</sup>. Et pourtant l’expiation cérémonielle, bien qu’irréductible à tout processus purement subjectif ou intérieur, n’est pas un corps étranger dans la totalité concrète des relations d’Israël à Dieu.

En effet, l’idée d’expiation développée après l’exil semble répondre à une idée du péché dont le côté « *réaliste* » et l’aspect « *dangereux* » ont été seulement accentués. Chez Ezéchiel déjà, on trouve l’expression « *porter la peine* » du péché (14, 10). Elle deviendra à sa suite si fréquente chez Paul, pour dire le poids subjectif et le maléfice objectif du péché qui n’est pas pardonné. Mais Ricœur pense qu’il faudrait replacer cette note inquiétante dans la tonalité générale de crainte, de menace de mort, de « *coup* » ou de « *plaie* » qui rôde dans tous les récits et avertissements du cycle sacerdotal. Cette angoisse de l’anéantissement toujours possible de l’homme explique pour une part cette accentuation des rites d’expiation qui ont dû toujours accompagner le culte d’Israël. En retour, la vieille idée de souillure est portée au niveau de l’expérience du péché selon les Prophètes.

Quant au sacrifice lui-même, son efficacité objective n’est pas sans rapport avec le « *pardon* ». Le mot même « *d’expiation* » (*kipper*<sup>78</sup>) rejoint les autres symboles du rachat et

<sup>76</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 94.

<sup>77</sup> Voir *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. III, art. « Expiation », col.55-68. éditions Jacob, pp. 236-238.

<sup>78</sup> *Ibid.*, col.48-55.

de la rançon. Le geste de « *couvrir* » a d'emblée une résonance symbolique et signifie le pardon même (inversement le mot pardon – *salach* – rappelle le geste rituel de l'aspersion). L'expression « *faire l'expiation* » équivaut à : accomplir l'action définie comme expiatoire par le rituel. Il n'est pas dit ce qui se passe toutes les fois que le rituel déclare : « *C'est ainsi que le sacrificateur fera pour eux l'expiation et il leur sera pardonné* » (Lév., 4, 20.26.31.35 et 5.9 et 13). On ne peut en conclure que le prêtre et son geste aient une prise magique sur le divin. Au contraire Lévitiques 17, 10-11<sup>79</sup> laisse entrevoir que le *symbolisme du sang* fait le lien entre le rite d'expiation et la foi dans le pardon (liée elle-même à la confession des péchés et à la repentance). Le sang, soustrait à l'usage profane, est réservé à l'expiation « *pour vos âmes* », dit le texte. Le symbole du sang, c'est celui du don, écrit Ricœur. Le fidèle s'offre lui-même dans la figure de l'animal sacrifié et témoigne de son désir d'union à Dieu. Le symbolisme du sang ne fait alors qu'enrichir celui du présent, de l'offrande. Il y ajoute le sens viv de la continuité vivante et vitale entre son offrande et lui-même, entre lui-même et son Dieu. Comme on le voit dans cette interprétation, il n'y a aucune idée de peine subie dans la présentation du sang versé. L'immolation seule ouvre la porte à une idée possible de substitution pénale. Au lieu de sa propre mort, le fidèle considère d'un cœur contrit celle de la victime qui le représente.

Si on refuse ces suggestions de la traduction de la Septante, favorable à une interprétation christologique du sacrifice juif, et si l'on s'en tient au : « *C'est par l'âme que le sang fait expiation* », qui désigne le véhicule de l'expiation sans révéler le secret de son opération, il reste que l'accent est mis sur le don, mais cette fois sur le don même par Dieu du moyen d'expiation : « *Je vous l'ai donné sur l'autel, afin que...* » Cet accent est sans doute d'importance, il suggère que le prêtre qui « *fait l'expiation* » est l'exécutant d'un mystère dont le sens est « *donné* » par Dieu à travers la symbolique du sang et de la vie, de quelque façon que ce rite opère. « *C'est ce don du moyen d'expiation qui est proche parent du pardon lui-même*<sup>80</sup> », écrit Ricœur. L'expiation cérémonielle n'est plus alors étrangère à la thématique centrale du « *retour* » et du « *pardon* ». La confession des péchés est une condition indispensable, mais l'expiation y occupe la place centrale avec ses multiples aspersion. Enfin

<sup>79</sup> « *Tout homme de la maison d'Israël ou tout étranger résidant parmi vous, qui mangera du sang, n'importe quel sang, je me tournerai contre celui-là qui aura mangé ce sang, et je le retrancherai du milieu de son peuple. Oui, la vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies ; car c'est le sang qui expie pour une vie.* »

<sup>80</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 97.

le rite du bouc chassé au désert pour emporter au loin les péchés d'Israël rend sensible à tous les yeux la complète rémission des péchés. Ainsi le rite d'expulsion exprime plus complètement ce qui est déjà signifié dans le rite de renouvellement, lequel extériorise la réconciliation par le pardon.

### I.1.3. La « culpabilité » et son éclatement

« Culpabilité n'est pas synonyme de faute. Toute notre réflexion proteste contre cette identification qui ruine les tensions essentielles à la conscience de la faute<sup>81</sup>. » C'est par cette protestation que Ricœur commence le troisième chapitre de *La symbolique du mal* intitulé « La culpabilité ». Afin de comprendre cette réaction, il nous faut suivre pas à pas l'explication que l'auteur donne pour justifier cette résistance. Deux raisons commandent la résistance de Ricœur à la réduction de la faute à la culpabilité. Selon lui, la culpabilité, considérée seule, éclate dans plusieurs directions : elle va dans la direction d'une réflexion éthico-juridique sur le rapport de la *pénalité* à la *responsabilité*<sup>82</sup> ; elle va dans la direction d'une réflexion éthico-religieuse sur la conscience fine et scrupuleuse<sup>83</sup> ; elle s'oriente enfin dans la direction d'une réflexion psycho-théologique sur l'enfer de la conscience accusée et condamnée.

« Rationalisation pénale à la manière grecque, intériorisation et affinement de la conscience éthique à la manière judaïque, prise de conscience à la manière

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>82</sup> Ricœur appelle cela « la culpabilité objective », (objective au sens extérieur), c'est-à-dire « comme un fait ». C'est l'exemple du tribunal pénal, un tiers qui n'est ni la victime ni le coupable. C'est le jugement rendu par un tiers (Marie de Solemne, « Dialogues avec Paul Ricœur. Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose ? », in *Innocente culpabilité*, Paris, éd. Dervy, 1998, p. 9).

<sup>83</sup> C'est le « sentiment de culpabilité » : il s'agit de la façon dont la culpabilité est ressentie par celui qui est accusé. Comme on peut l'observer, la culpabilité objective étant celle d'avoir à faire face à une accusation extérieure, le point ultime de resserrement, de repli, sera l'intériorité de « se » déclarer coupable, de « se » reconnaître coupable. C'est là où se trouve le sens vraiment fort de la culpabilité (*Ibid.*, p. 9-10).

*paulinienne de la misère de l'homme sous le régime de la Loi et des œuvres de la Loi, voilà trois possibilités divergentes que véhicule la notion de culpabilité<sup>84</sup>. »*

Or, il n'est pas possible de comprendre directement la liaison intime entre ces trois aspects de la culpabilité qui, il faut le dire, ne cessent de s'opposer deux à deux : la *rationalité* du Grec contre la religiosité du Juif et du chrétien ; l'*intérieurité* de la « *piété* » contre l'*extériorité* de la cité ou celle du salut par la grâce ; l'*antilégalisme* paulinien contre la loi du tribunal et contre la loi mosaïque. En indiquant clairement la complexité du problème, Ricœur nous oblige à le suivre pour voir quelle suite il lui donnera.

Notons succinctement cette précision importante : La culpabilité se *comprend* par un double mouvement : un mouvement de rupture et un mouvement de reprise. Un mouvement de rupture qui fait émerger une instance nouvelle – l'homme *coupable* – et un mouvement de reprise par lequel cette expérience nouvelle se charge du symbolisme antérieur du péché et même de la souillure pour exprimer le paradoxe vers lequel pointe l'idée de faute, à savoir le concept d'un homme responsable d'être captif, le concept du *cerf-arbitre*.

#### *I.1.3.1. L'individualisation de l'imputation : « C'est moi qui... »*

En termes généraux, la culpabilité désigne le moment *subjectif* de la faute. Elle est la prise de conscience de la situation réelle de l'homme devant Dieu. Ricœur écrira que l'essentiel de la culpabilité est contenu dans la conscience d'être « *chargé* » d'un « *poids* ». Dans ce sens elle est un moment contemporain de la souillure elle-même. Mais Ricœur expliquera que ce moment reste un moment subordonné. En effet, c'est parce que l'homme est rituellement impur qu'il est « *chargé* » de la faute ; il n'a pas besoin d'être l'auteur du mal pour se sentir chargé de son poids et du poids de ses conséquences. « *Être coupable, c'est seulement être prêt à supporter le châtement et se constituer en sujet de châtement<sup>85</sup>. »* C'est dans ce sens qu'on peut dire que cette culpabilité est déjà responsabilité, si l'on veut dire qu'être responsable c'est être capable de répondre des conséquences de ses actes. Mais cette conscience de responsabilité ne procède pas d'une conscience d'être « *auteur de ...* » La

<sup>84</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 99.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 100.

sociologie de la responsabilité est ici très éclairante : l'homme a eu la conscience de responsabilité avant d'avoir la conscience d'être cause, agent, auteur. C'est sa situation par rapport aux interdits qui d'abord le rend responsable. C'est pourquoi la conscience de culpabilité constitue une véritable révolution de l'expérience du mal : ce qui est premier, c'est l'usage mauvais de la liberté ressenti comme une diminution intime de la valeur du moi. Cette révolution renverse le rapport entre la punition et la culpabilité. Au lieu que la culpabilité procède du châtement engendré par la vengeance, c'est la diminution de valeur de l'existence qui sera l'origine de la punition et qui l'appellera comme guérison et amendement. C'est la culpabilité qui exige que le châtement lui-même se convertisse d'expiation vengeresse en expiation éducative, c'est-à-dire en amendement. Le sentiment de péché peut donc devenir sentiment de culpabilité. Dans ce sens la culpabilité est l'intériorité accomplie du péché.

Cette intériorisation est le fruit de l'approfondissement de l'exigence qui s'adresse à l'homme : « *j'ai placé devant toi la vie et la mort ; choisis le bien et tu vivras.* » Cet appel à un choix radical suscite en face de lui un pôle subjectif, un répondant, au sens d'un existant capable d'embrasser sa vie entière et de la considérer comme une destinée indivise suspendue à une alternative simple. Ainsi l'interpellation prophétique a transformé l'Alliance de simple contrat juridique entre Jahvé et son peuple en une accusation et une adjuration personnelles. Il y a désormais un moi, parce qu'il y a un toi auquel s'adresse le prophète de la part de Dieu. Enfin, la confession des péchés achève ce mouvement d'intériorisation du péché en culpabilité personnelle : le toi interpellé devient le moi qui s'accuse lui-même. Mais du même coup se dessine le déplacement d'accent qui fait virer le sens du péché au sentiment de culpabilité. Au lieu d'accentuer le « *devant Dieu* », le « *contre toi, toi seul* », le sentiment de culpabilité accentue le « *c'est moi qui...* ». Les psaumes de pénitence de la littérature hébraïque montrent cette dualité d'accent : « *Car mon péché, moi, je le connais, ma faute est devant moi sans relâche ; contre toi, toi seul, j'ai péché, ce qui est mal à tes yeux je l'ai fait* » (Ps., 51, 5-6).

Dans cette situation, le « *moi* » est plus accentué que le « *devant toi* ». Quant au « *devant toi* », il est même *oublié*. La conscience de faute devient alors culpabilité et non plus du tout péché. C'est la « conscience » qui maintenant devient *mesure* du mal dans une expérience de solitude totale. Aussi, écrit Ricœur : « *La culpabilité exprime par excellence la*

*promotion de la ‘conscience’ comme instance suprême*<sup>86</sup>. » Dans la littérature religieuse la substitution complète de la culpabilité au péché ne se produit jamais. La confession du psalmiste, évoquée plus haut, exprime encore l'équilibre de deux instances et de deux mesures : la mesure absolue figurée par le regard de Dieu qui voit les péchés qui « sont » et la mesure subjective figurée par le tribunal de la conscience qui apprécie une culpabilité qui apparaît.

*I.1.3.1.a. « Celui qui a péché, c'est lui qui mourra... »*

Mais un processus est commencé, au terme duquel le « réalisme » du péché serait entièrement remplacé par le « phénoménisme » de la culpabilité. Ce terme n'est atteint qu'au prix de la liquidation du sens religieux du péché. L'homme est coupable tel qu'il se sent coupable. La culpabilité à l'état pur est devenue une modalité de l'homme-*mesure*. C'est cette possibilité d'une scission complète entre culpabilité et péché qui s'annonce dans « *l'individualisation du délit* » au sens pénal, dans « *la conscience fine* » du scrupuleux, dans « *l'enfer* » de la condamnation surtout. La naissance d'une nouvelle mesure de la faute est un événement décisif dans l'histoire exemplaire de la faute. D'un côté la culpabilité implique ce qu'on peut appeler un jugement d'imputation personnelle du mal ; cette individualisation de la culpabilité rompt avec le « nous » de la confession des péchés. Ce retournement correspond à une situation historique précise : la destruction de l'Etat national, la déportation. La même prédication, qui avait pu faire appel à un redressement collectif, est devenue désespérante. Elle a perdu toute force d'interpellation et pris une valeur nihiliste.

*« Du moment que la prédication du péché communautaire ne signifie plus qu'un choix est ouvert, mais qu'un destin s'est fermé sur un peuple entier, c'est la prédication du péché individuel, de la culpabilité personnelle, qui a valeur d'espérance ; si le péché est individuel, le salut peut l'être également »*<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 103-104.

C'est dans un tel contexte que le prophète Ezéchiel s'élève et proclame : « *Qu'avez-vous à répéter ce proverbe au pays d'Israël : les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées ? Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, vous n'aurez plus à répéter ce proverbe en Israël. Voici, toutes les vies sont à moi. Celui qui a péché, c'est lui qui mourra* » (Ez., 18, 1-4). C'est désormais un individu qui est interpellé : « *perversion* » et « *conversion* » sont des décisions qui font de chacun un « *juste* » ou un « *méchant* ». La proclamation de la responsabilité et de la rétribution personnelle se fait plus fortement chez Jérémie ; elle s'annonce dans des termes similaires à ceux mêmes d'Ezéchiel : « *En ces jours-là on ne dira plus les pères ont mangé des raisins verts, les dents des fils sont agacées, mais chacun mourra pour son propre crime. Tout homme qui aura mangé des raisins verts, ses propres dents seront agacées* » (Jér., 31, 29-30). C'est l'annonce d'une nouvelle Alliance. Désormais il est possible de se délier de la chaîne des actes, comme il est possible de rompre la chaîne des générations. Un *temps révocable* se substitue au destin supra-historique.

#### *I.1.3.1.b. Le primat de l'homme-mesure sur le regard de Dieu*

Le rapprochement avec la critique de la souillure héréditaire chez les Grecs du V<sup>ème</sup> siècle s'impose. Là aussi la malédiction qui enchaînait les générations cède la place à un nouveau temps et à de nouveaux dieux. « *Les Erinnyes deviennent les Euménides, en même temps que la dette séculaire fait place à la responsabilité individuelle ; ce temps peut être celui de la condamnation radicale ou celui de la pitié*<sup>88</sup>. » On peut donc dire que c'est toute une nouvelle économie temporelle qui est instituée : la loi de la dette séculaire est rompue, chacun paie pour ses fautes, chacun peut à chaque instant recommencer, c'est-à-dire « *revenir à l'Eternel* ».

Ainsi la tension entre le « *réalisme* » du péché et le « *phénoménisme* » de la culpabilité aura pour premier corollaire l'individualisation de l'imputation. Une nouvelle opposition est ainsi suscitée dans la conscience de faute : selon le schème du péché, le mal est une situation « *dans quoi* » l'humanité est prise comme un collectif singulier ; selon le schème de la culpabilité, le mal est un acte que chaque individu « *commence* ». Cette pulvérisation de la

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 105.

faute dans de multiples culpabilités subjectives remet en question le « nous » de la confession des péchés et fait apparaître la solitude de la conscience coupable.

La culpabilité a des *degrés*, alors que le péché est une situation qualitative – il est ou il n'est pas – la culpabilité désigne une grandeur intensive, capable de plus et de moins. Saint Paul reprend au psalmiste la loi du « tout ou rien » du péché : « *Il n'est pas de juste, pas un seul, il n'en est pas un de sensé, pas un qui cherche Dieu. Tous ils sont dévoyés, ensemble pervertis ; il n'en est pas un qui fasse le bien, non pas un seul* » (Rom., 3, 10 sq). La conscience coupable, au contraire, confesse que sa faute comporte le plus et le moins, a des degrés de gravité. Elle a aussi des extrêmes que désignent les deux figures polaires du « méchant » et du « juste ».

Et la justice elle-même sera une justice relative, non plus mesurée par rapport à une perfection illimitée et hors d'atteinte, mais par rapport à une justice optimale incluse dans la figure du juste comme l'atteste l'exemple de Noé. « *Noé était un homme juste, intègre parmi ses contemporains, et il marchait avec Dieu* » (Gn., 6, 9). Que Noé fût « *le seul juste parmi cette génération* » (Gn., 7, 1) ne supprime pas l'énigme constituée par l'exception elle-même. Cette exception n'est d'ailleurs pas unique : Hénoch aussi « *marcha avec Dieu* » (Gn., 5, 24). Et Job fut aussi « *un homme intègre et droit, qui craignait Dieu et se gardait du mal* » (Job, 1, 1). L'étonnante « *apologie* » de Job, au chapitre 31, est la description de cette justice relative et finie, de cette justice optimale qui, à la différence de la perfection totale, peut être approchée et même satisfaite et qui détermine en retour des degrés d'injustice relative sur lesquels va pouvoir méditer la conscience fine et scrupuleuse de l'homme pieux. Ce moment de la conscience oppose à l'expérience *égalitaire* du péché l'expérience *graduée* de la culpabilité. Alors que l'homme est entièrement et radicalement pécheur, il est plus ou moins coupable. Aussi affirme Paul Ricœur : « *L'instance de la culpabilité c'est donc la possibilité du primat de "l'homme-mesure" sur le "regard de Dieu" ; la scission entre la faute individuelle et le péché du peuple, l'opposition entre une imputation graduée et une accusation globale et totale annoncent ce renversement*<sup>89</sup>. »

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 106.



### I.1.3.2. La culpabilité et l'imputation pénale

La première direction vers laquelle est dirigée la conscience de culpabilité est celle de notre expérience *éthico-juridique*. La métaphore du tribunal envahit tous les registres de la conscience de culpabilité. Mais il faut noter qu'avant d'être une métaphore de la conscience morale, le tribunal est une institution réelle de la cité. Selon Ricœur, c'est par le canal de cette institution que s'est rectifiée la conscience religieuse du péché. Dans quel sens ?

Précisons tout de suite que Ricœur ne parle pas ici des formes modernes du droit pénal et des problèmes posés par la rencontre du droit et de la criminologie. Cette problématique sera soulevée plus tard et elle donnera même lieu à au moins deux ouvrages<sup>90</sup>. Ici, Ricœur s'adresse aux thèmes de « *l'impur* », de « *l'impie* » et de « *l'injuste* ». Son intention est de surprendre à l'état naissant ces représentations. Voici ce qu'il écrit :

*« Beaucoup plus révélateur des 'commencements' de la conscience est l'expérience pénale des Grecs<sup>91</sup> ; précisément parce qu'elle n'a jamais atteint l'ordre et la rigueur de celle des Romains, elle offre l'occasion de surprendre la conceptualité pénale à l'état inchoatif. De plus, elle est contemporaine de la réflexion philosophique, celle des sophistes, de Platon, d'Aristote, qui tout à la fois la réfléchit et l'infléchit. En outre, son voisinage avec la tragédie la maintient dans la proximité non seulement de la philosophie mais de l'antiphilosophie. Enfin, l'élaboration du vocabulaire grec de la culpabilité par le canal de la pénalité est un événement culturel immense : l'aventure de l'ὑβρις, de l'ἀμάρτημα, de l'ἀδίκημα, c'est l'aventure même de notre<sup>92</sup> conscience à nous<sup>93</sup>. »*

<sup>90</sup> Cf. *Le Juste I*, éditions Esprit, collection « Philosophie », Paris, 1995 ; *Le Juste II*, éditions Esprit, collection « Philosophie », Paris, 2001 ; *Le Juste, la justice et son échec*, éditions de L'Herne, collection « Carnets de L'Herne », Paris, 2005.

<sup>91</sup> Cf. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917 ; Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote*, Paris, 1952.

<sup>92</sup> Il s'agit de l'homme de l'Occident. La bible a influencé la culture occidentale à travers la traduction grecque : or le choix des équivalents grecs du péché biblique et tous les concepts éthico-religieux d'origine hébraïque est par lui-même une décision sur le sens des symboles de la culture occidentale ; sur ce plan les Européens sont indivisément grecs et juifs ; ainsi l'élaboration des concepts de la culpabilité, à travers l'expérience juridique et pénale des Grecs, dépasse la simple histoire des institutions pénales de la Grèce classique et appartient à cette histoire exemplaire de la conscience éthico-religieuse dont Paul Ricœur retrace les motivations principales.

<sup>93</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 107.

La contribution des Grecs à l'instance de la conscience de faute diffère profondément de celle des Juifs. En effet chez les Grecs ce n'est plus l'Alliance, le monothéisme éthique, « *la relation personnalistique* » entre Dieu et l'homme, qui suscite le contre-pôle d'une subjectivité accusée, c'est plutôt l'éthique de la cité des hommes qui constitue le foyer d'une « *inculpation raisonnable* ». La charge sacrée de la cité à l'époque classique reste telle que l'injuste demeure synonyme de l'impie<sup>94</sup>. Aussi ne parlera-t-on jamais en Grèce de l'impie et même de l'impur sans que cela ne soit en référence à l'injustice. « *Qu'on les parcoure dans un sens ou dans l'autre, les trois instances du pur, du saint et du juste empiètent constamment l'une sur l'autre en pleine période classique*<sup>95</sup> », précise Ricœur. Le passage de l'un à l'autre n'a jamais été marqué, dans la conscience hellénique, par des crises comparables à celle que produisit, en Israël, la prédication prophétique dont on a parlé un peu plus haut. Aussi, affirme Ricœur : « *si nous disposions seulement du témoignage de la Grèce, jamais nous ne pourrions arriver à une idée un peu cohérente de la succession typologique de la souillure, du péché et de la culpabilité*<sup>96</sup>. »

La notion d' *ἀδικεῖν*, souvent prise abstraitement au sens de « *commettre l'injustice* » et même d'« *être injuste* », marque l'émergence d'une notion purement morale du mal. Mais ce qu'il ne faut pas oublier de signaler, c'est que l'injustice comme la justice elle-même plonge ses racines dans la conscience archaïque de l'impur et du pur. C'est la *δίχνη* qui, en se rationalisant, institue la rationalité de l'*ἀδίχημα* lui-même. Cette rationalité a consisté essentiellement dans un départage entre le Cosmos et la Cité. La même justice, la même injustice, la même expiation, viennent cristalliser dans l'humain seulement humain, en se fixant sur l'instance civique et juridique. Et cette fixation est essentiellement le fait de l'activité définissante de la cité. Ricœur rappelle à cet égard qu'Héraclite a bien décrit cette scission de la totalité par l'action décisive de la cité : « *Pour Dieu, tout est bon et beau et juste ; les hommes tiennent certaines choses pour justes, les autres pour injustes*<sup>97</sup>. » Ainsi la question de « *degré* » de culpabilité, qui chez les juifs est plutôt la conquête de la médiation

<sup>94</sup> Cf Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, (première partie, chap. I, sur *ἀδικεῖν*).

<sup>95</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 108.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> Héraclite, Fragment 102, cité par Abel Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde*, Paris, éd. Mouton, coll. « Philosophie de l'esprit », 1959, p. 36 et 112.

personnelle au sein de la confession communautaire, est corrélative chez les Grecs d'une évolution de la pénalité. On sait ce que Platon en dit dans le *Protagoras* et le *Gorgias*<sup>98</sup> au sujet de cette quête de la mesure dans la pénalité, mais c'est surtout la *τιμωρία* qui, en désignant plutôt la satisfaction à la victime que la colère de la société, véhiculera les changements les plus importants introduits dans la conscience juridique par la mesure dans la peine (*οὐ δεῖ τὰς τιμωρίας ἀπεράντους εἶναι*, dit Démosthène). Ricœur estime que cette mesure est si essentielle à la peine qu'on dira du délinquant lui-même qu'il « *obtient sa peine* » (*τυγχάνειν τιμωρίας*). Quant à la loi qui « *donne* » les *τιμωρίαί* au délinquant et qui « *l'accorde* » à la victime, c'est la *δίκη* de la cité. Ainsi, précise Ricœur, la *δίκη* cesse de désigner l'ordre cosmique en s'identifiant à la procédure du tribunal.

Insistant sur ce mouvement régressif, qui remonte de la pénalité à la culpabilité, Ricœur écrit que la première distinction cohérente du « *volontaire* » et de « *l'involontaire* » n'est pas une conquête de l'introspection. Pour lui, elle n'est pas une modalité psychologique du « *connais-toi* » : c'est une discrimination *a priori*, imposée aux anciennes représentations de la violence et de la présomption pour rendre possible les distinctions institutionnelles. Celles-ci trouvèrent, selon lui, leur expression dans la réorganisation des tribunaux : à l'Aréopage allaient désormais les meurtres « *volontaires* », puisque la Cité avait retiré la vengeance à la famille ; au Palladion étaient réservés certains crimes « *involontaires* », survenus dans les jeux ou à la guerre. C'est dans cette perspective qu'il faut inscrire cette déclaration : « *Le tribunal va devant, la psychologie vient après*<sup>99</sup>. » Ou encore cette autre affirmation :

---

<sup>98</sup> « *Car si tu veux bien réfléchir à l'effet que peut avoir le châtement sur les hommes injustes, il t'enseignera de lui-même que les gens considèrent que la vertu peut s'acquérir. Personne, en effet, ne châtie un coupable en ne tenant compte, pour tout motif, que de la faute commise, à moins de s'abandonner, comme une bête sauvage, à la vengeance de manière totalement irrationnelle ; celui qui entreprend de châtier rationnellement ne se venge pas d'une injustice passée – car ce qui est fait est fait –, mais il châtie en vue de l'avenir, pour dissuader le coupable, ou quiconque aura assisté au châtement, de commettre une nouvelle injustice ; et penser cela revient à penser que la vertu peut s'enseigner, puisque c'est pour dissuader qu'il châtie* » (Platon, *Protagoras*, 324 a-b, traduction par Frédérique Ildefonse, Paris, éditions Flammarion, 2011, p. 1449). Il faut surtout noter ce passage du livre des *Lois* : « *Ce qui s'apparente au méfait le plus grand doit en effet être puni plus gravement, et ce qui s'apparente au plus petit, moins gravement* » (*Lois*, IX, 867 c, traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau, Paris, édition Flammarion, 2011, p. 910). On peut également compléter cette lecture par les passages suivants : *Lois*, IX, 854 d ; XII, 944 d et 964 b-c ; *Gorgias*, 505 b, 480 e-d.

<sup>99</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 110.

« C'est de cette réflexion convergente sur le droit pénal, sur les crimes fabuleux et sur les pénitences appliquées aux initiés, que sont issus les concepts fondamentaux que le Platon des **Lois** et surtout l'auteur de l'**Éthique à Nicomaque** porteront à un certain degré de rigueur : a) l'intentionnel ou le volontaire pur et simple (**ἐχούσιον**) et son contraire l'involontaire par contrainte (**βία**), par ignorance (**ἀγνοια**) ; b) le choix préférentiel (**προαίρεσις**) portant sur les moyens et la délibération (**βούλη, βούλευσις**) qui fait du choix un désir délibératif (**βουλευτική ὄρεξις**) ; c) le souhait (**βούλησις**) portant sur les fins<sup>100</sup>. »

Avant ce travail de rectification par la réflexion, la distinction purement pénale du volontaire et de l'involontaire reste massive : ainsi le « volontaire » recouvre tantôt la préméditation, tantôt la simple volonté ; « l'involontaire » englobe l'absence de faute, la négligence, l'imprudence, parfois l'emportement, voire le simple accident. C'est pourquoi, par exemple, les coups portés dans le feu de la discussion, les blessures infligées dans l'ivresse, la vengeance de l'outrage dans le cas du flagrant délit d'adultère, de tout cela on se repent lorsqu'on est revenu à la raison. Il y a donc faute et pourtant point de *προνοία* et même une certaine conformité aux lois, fait remarquer Ricœur. Dans tous ces cas, précise-t-il, l'analyse conceptuelle reste seconde : ce sont les degrés dans l'indignation et dans la réprobation publique qui règlent les distinctions conceptuelles. Cette éducation du jugement passe par le travail de la procédure et par les querelles d'avocats. Ainsi c'est toujours par le détour de la législation, par la voie de la contestation et par l'entremise de la sentence du juge, que l'analyse conceptuelle chemine.

« La punition, même mesurée par la cité, requiert face à elle un mystère d'iniquité ; ce mystère d'iniquité est le vis-à-vis de l'indignation du juge ; il justifie le juge et son jugement ; la volonté méchante du délinquant affermit la bonne conscience du tribunal ; c'est ainsi que le sacré de la cité reconstitue **dans** le criminel, mais au-delà de ses actes, une volonté du mal pour le mal qui est l'analogue de l'esprit de perdition qui selon la tragédie souffle où il veut ; dans cette volonté cristallise le danger qui

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 111.

*ébranle le sacré de la cité ; ainsi la cité tend à restaurer à son profit la ‘jalousie’ des dieux à l’égard de toute grandeur insolente ; tout criminel est à la cité ce que la ‘présomption’ est à la justice divine célébrée par les poètes<sup>101</sup>. »*

Le caractère sacré de la cité est ce qui maintient la pensée pénale grecque dans le champ de la comparaison avec les notions que la piété juive a élaborées après l’Exil. Ces considérations sur la culpabilité et l’imputation pénale sont pourtant loin d’épuiser la symbolique du mal. Une prospection dans la conscience de l’homme craignant le mal peut nous faire découvrir d’autres richesses.

### *1.1.3.3. Étude phénoménologique de la conscience scrupuleuse*

L’autre direction vers laquelle est orientée la conscience de culpabilité est celle de la conscience fine et scrupuleuse. Pour cette étude, Ricœur porte son choix sur le pharisaïsme, un mouvement de pensée<sup>102</sup> qui se développera à partir du retour de l’exil jusqu’aux six premiers siècles de notre ère. Pour lui, il est à la fois le lieu de naissance et le point de perfection de cette modalité de conscience, celle de la culpabilité. Les pharisiens constituent, semble-t-il dire, « *le nœud* » de ce mouvement de pensée<sup>103</sup>. Essayons de dégager ce qu’il y a d’exemplaire pour notre histoire idéale de la culpabilité dans cette aventure que Ricœur considère de « *pédagogique* ». Le fait qu’elle soit spécifiquement *juive* ne doit pas nous arrêter : c’est pour tous les hommes, dit-il, que les pharisiens ont pensé leur peuple « *comme*

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>102</sup> Jean-Marie Delmaire, « Y a-t-il des hérésies dans le judaïsme ? De l’emploi et des limites de l’anathème », in *Orthodoxie et hérésie* (textes réunis par Christiane d’Haussy), Paris, Université Paris – Val-De-Marne, 1993, p. 117-129. Pour sa part Mircéa Eliade écrit que le pharisaïsme en tant que mouvement de pensée est né à la suite de l’agression sacrilège d’Antiochus Epiphane et de la révolte victorieuse des Maccabées. Ces deux faits seront décisifs dans l’orientation et les structures futures du judaïsme : « *Le ‘zèle contre la Torah’ qui animait les partisans d’Antiochus encouragea le ‘zèle pour la Torah’ et finit par consolider l’ontologie de la Loi. La loi fut élevée au rang d’une réalité absolue et éternelle, modèle exemplaire de création* » (Mircéa Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 2, *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, Paris, éd. Payot, coll. « Bibliothèque historique », 1978, p. 264). Cette exaltation de la Torah modifiera radicalement le destin du judaïsme. Derrière cette fixité de la loi, se profile l’idée de « *maintenir intacte* » l’identité juive jusqu’à la fin de l’histoire.

<sup>103</sup> Ce sont les pharisiens qui ont éduqué le Judaïsme tel qu’il existe encore aujourd’hui ; c’est à eux que le Christianisme et l’Islam doivent d’exister (ne serait-ce que parce que le Judaïsme a offert à saint Paul l’expression la plus parfaite de ce qu’il dut refuser avec le plus de force).

*un peuple de prêtres, comme une nation sainte* ». Quel est donc le bénéfice pour tous les hommes du pharisaïsme ?

Il est possible d'approcher du noyau de cette expérience en partant de quelques traits de la religion biblique qui nous sont déjà familiers, et dire avec Paul Ricœur qu'« *il faut accorder sans hésitation que le judaïsme "des scribes et des pharisiens" plonge ses racines profondes dans le prophétisme lui-même et à travers lui dans les aspects proprement mosaïques de l'expérience religieuse de l'Israël pré-exilique*<sup>104</sup>. » Dès le début, écrit Ricœur, l'aventure singulière d'Israël est liée à une éthique et inversement cette éthique virtuellement universelle est liée à une aventure qui le sépare des peuples. Le monothéisme d'Israël se présente comme un monothéisme *éthique* comme en témoignent la donation de la Loi à la sortie d'Égypte, la marche au désert, l'installation en Canaan, etc. Durant cette histoire, les prophètes jouent un rôle d'importance capitale : ils donnent un sens éthique à la catastrophe qu'ils voient venir. Toute l'expérience historique d'Israël est interprétée par eux en termes éthiques. Mais le monothéisme d'Israël est aussi un monothéisme *historique* : la donation de la Loi n'est pas abstraite et intemporelle, elle est liée, dans la conscience hébraïque, à la représentation d'un « événement », la sortie d'Égypte, la « Montée » hors de la « maison » de servitude. Du coup, l'éthique elle-même est de part en part historique, elle devient l'éthique d'un peuple choisi. Il résultera de ce lien entre « éthique » et « histoire » que la Loi, pour le Juif, ne pourra jamais être entièrement rationalisée, universalisée, dans une sorte de déisme moral intemporel. Parce qu'elle est liée à des événements, elle est elle-même une sorte d'événement de la conscience. « *Le signe de la distinction d'Israël entre les peuples, c'est qu'il a la Loi, telle Loi*<sup>105</sup> », écrit Ricœur. On comprend alors le deutéronomiste quand il proclame fièrement : « *Quelle est la grande nation qui ait des lois et des ordonnances justes, comme toute cette Loi que je vous présente aujourd'hui ?* » (Deut. 4, 8). Cette Loi n'est pas réduite à une structure formelle de la conscience universelle, elle adhère aussi à la figure historique du peuple hébreu. Elle a une structure inéluctablement contingente. Ainsi, s'esquisse dès l'origine une spécificité éthique qui sera celle du judaïsme.

Ricœur estime que dès avant l'Exil, a dû commencer un grand travail de « *casuistique* » qui sera caractéristique des scribes de l'Exil et du retour. Ce qu'on appelle le légalisme judaïque n'est que le prolongement des traits fortement dessinés avant l'exil. La

<sup>104</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 116.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 117.

réforme avortée de Josias est la première anticipation cohérente de la tentative des Pharisiens de faire mener à tout un peuple une existence réelle et effectivement pratique sous la Loi et par la Loi. Ils sont le nœud de toute l'histoire spirituelle qui se développe d'Esdras aux rédacteurs du Talmud et les éducateurs du peuple juif jusqu'à nos jours. C'est pourquoi une étude phénoménologique de la conscience scrupuleuse ne peut omettre leur témoignage.

#### *1.1.3.3.a. Le « jusqu'au boutisme » ou éthique du détail*

Les pharisiens sont d'abord et essentiellement les hommes de la Torah, c'est-à-dire de la Loi. Or ce qui fait loi dans la Loi, écrit Ricœur, c'est qu'elle est une instruction du Seigneur. Indivisément cette loi est « *religieuse et éthique* ». Elle est éthique parce qu'elle exige, commande ; elle est religieuse parce qu'elle livre dans sa transparence la volonté de Dieu à l'égard des hommes. Le problème pour les Pharisiens se posera alors en ces termes : comment Dieu sera-t-il servi véritablement en ce monde ? En posant le problème : comment faire la volonté de Dieu ? les pharisiens ont été confrontés au problème des Grands Prophètes, précisément leur impuissance à changer leur peuple. Alors ils ont voulu réaliser l'éthique des Prophètes dans une « *éthique du détail* ». Il fallait réaliser pratiquement la Torah dans tous les secteurs de l'existence : rituelle et éthique, familiale et communautaire, pénale et économique, et de la réaliser dans les moindres circonstances. Ce qui suscite chez Ricœur le commentaire que voici :

*« Le pharisaïsme, c'est cette volonté d'aller jusqu'au bout de l'hétéronomie, de jouer sans réserve l'existence quotidienne sur les "statuts de Dieu" ; ce jusqu'au boutisme transforme l'hétéronomie en une obéissance intégralement assumée et intégralement voulue ; l'abdication du libre choix devient la suprême assertion du vouloir<sup>106</sup> ».*

Les psaumes 19 et 119 constituent à cet effet de beaux témoignages lyriques sur cet abandon joyeux du vouloir à la direction de la Loi. Selon Ricœur, « *Le mouvement pharisien représente une des victoires les plus significatives de l'intelligence laïque sur le dogmatique*

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 120.

*hautain et illettré des prêtres et des grands de ce monde ; ce trait les rapproche singulièrement de bien des "sages" de la Grèce, des Pythagoriciens ou même des petits socratiques, Cynique et autres*<sup>107</sup>. » Ce qu'ils ont tenté d'édifier, « la grande chose » qu'ils ont voulu réaliser, c'est « d'accomplir » la Loi et les Prophètes. Avec eux on apprendra qu'il n'est pas possible de s'attacher aux Écritures comme à une relique du passé. L'essentiel de leur raisonnement est le suivant : Si la Torah est une instruction adressée ici et maintenant à l'homme juif par Dieu lui-même, si la religion consiste à faire la volonté de Dieu ici et maintenant, alors il faut que la Torah soit vivante et actuelle. Or la vie crée des situations, des circonstances, des cas, où la Torah écrite est muette. Dans ce cas que faut-il faire ? Les pharisiens donneront cette réponse : il faut une interprétation, fidèle et créatrice tout à la fois, qui puisse être considérée comme le dévoilement de la Torah de Moïse, quoique non écrite. Là se situe précisément la pédagogie éthico-religieuse des scribes et des pharisiens : ils « étudient » et « enseignent » la Torah. Convaincus qu'il n'y a pas de secteur de la vie où il n'y ait occasion et obligation de faire la volonté de Dieu, les pharisiens cherchent quel est dans chaque cas précis la voie juste qui corresponde à l'esprit de la Torah. Cette sollicitation constante de la Torah la rendra inépuisable, plastique et non statique. Ainsi, son interprétation devenait indéfinie. La question que nous n'oublions pas de poser maintenant c'est de savoir si cette éthique du détail peut rendre l'homme heureux.

#### *1.1.3.3.b. La conscience scrupuleuse, conscience heureuse ?*

On peut caractériser le scrupule comme un régime général d'hétéronomie conséquente et consentie. Le judaïsme exprime cette hétéronomie en disant que la Torah est révélation et que la révélation est Torah. Dans ce cas, il va sans dire que le cœur de la relation Dieu-homme est une instruction concernant le « faire ». Même si cette instruction est plus que loi, elle s'inscrit dans un contexte volontariste : Dieu est éthique et le lien de l'homme à lui est un lien d'obéissance à une instruction. C'est dans cette ligne de compréhension qu'il faut situer les deux propositions que voici : la Torah est révélation et la révélation est Torah. Selon Ricœur, c'est d'elles que procèdent tous les traits du scrupule et de la conscience de culpabilité propre au scrupule. En effet pour la conscience scrupuleuse, le commandement est « saint, juste et bon ». Il se trouve aussi que ce commandement se présente comme le passé

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 121-122.



absolu de cette conscience, c'est-à-dire la révélation révolue de son sens. Toute chose qui suscite chez Ricœur cette analyse :

*« L'option fondamentale de la conscience scrupuleuse est ainsi exactement inverse de celle d'une existence risquée, au sens de la "glorieuse liberté des enfants de Dieu" selon saint Paul, ou du "aime et fais ce que tu veux" de saint Augustin. Mais sa grandeur est d'être hétéronome **jusqu'au bout**, d'obéir à l'instruction divine en toutes choses, malgré tout et dans le détail ; en toutes choses, c'est-à-dire en ne réservant aucun secteur d'existence ; malgré tout, c'est-à-dire sans tenir compte des situations adverses, de l'interdiction du prince, de l'obstacle des mœurs et des coutumes étrangères, de la persécution enfin ; dans le détail, c'est-à-dire en tenant les petites choses pour aussi importantes que les grandes. La conscience scrupuleuse, parce qu'elle est hétéronome jusqu'au bout, est heureuse ; elle trouve son bonheur à faire intégralement ce qui est à ses yeux l'instruction de Dieu ici et maintenant ; elle est dépendante, mais non aliénée ; car elle n'est pas "hors de soi", mais "chez elle", lorsque son hétéronomie est conséquente et consentie<sup>108</sup>. »*

Ainsi, la conscience scrupuleuse semble tirer sa joie non de la liberté qu'elle aurait pu se donner, mais plutôt dans sa dépendance à une instruction. Le bonheur dans la dépendance ! Aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette idée est pourtant celle qui guide la vie de bien de personnes. Ne sont-ils pas si nombreux les croyants qui se laissent guider par cette même philosophie ? On peut bien comprendre le bonheur de la conscience scrupuleuse, à condition de ne pas se tromper d'objectif. Si pour le pharisien faire la volonté de Dieu constitue sa valeur la plus élevée, alors l'accomplissement de cette volonté ne peut que le faire vibrer de bonheur. La conscience du pharisien est heureuse non pas que faire la volonté de Dieu est en lui-même bonheur, mais parce que cela est un but qu'elle aura atteint. Théoriquement, la conscience scrupuleuse peut être considérée comme une conscience heureuse. La question est de savoir ce qu'il apporte à la conscience de faute, puisqu'il se définit comme un mouvement de pensée.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 124.

### *1.1.3.3.c. L'apport du scrupule à la conscience de faute*

Pour savoir quel apport le scrupule apporte à la conscience de faute, il faut d'abord le placer dans la logique de l'imputation personnelle. Le pharisaïsme ne prône pas un retour à la culpabilité collective, mais individuelle. En adoptant cette philosophie, les pharisiens ne s'éloignent pas d'Ezéchiel et de Jérémie : celui qui pêche est le seul responsable de son péché. Le pharisien adopte sans difficultés cette philosophie religieuse tout en visant la perfection la plus haute possible. Selon Ricœur, le pharisaïsme « *prolonge* » la prédication des derniers grands prophètes. Leurs prédications tourneront autour de cette interpellation à la prise de conscience de la responsabilité personnelle par rapport à la faute. En reprenant le combat des prophètes et en le menant de façon décisive, le pharisaïsme se fait éducateur de la conscience de faute. On peut imaginer que leurs prédications ne manquaient pas de conseils pour « *dompter* » le mal, pour l'éviter, etc. S'il a pu naître et se développer en tant que mouvement de pensée, c'est parce qu'il avait quelque chose de nouveau à proposer. Ce qu'il propose, comme on vient de le dire, n'est pas totalement étranger à la tradition juive ; il s'inscrit dans la ligne de la tradition et se présente comme son continuateur. C'est sans doute en se posant ainsi qu'il a pu s'installer en tant que mouvement et mener ses activités sans être inquiété par les autorités religieuses des différentes époques. Ricœur dira par ailleurs que la confession des péchés du pharisaïsme s'exprime dans la grande poésie pénitentielle des psaumes qui deviendront, dans le cadre de la synagogue, « *la liturgie de la conscience fine* ».

L'apport du scrupule à la conscience de faute ne se limite pas au prolongement de la tradition prophétique. L'opposition du juste et du méchant, dont nous avons parlé un peu plus haut, est la conséquence extrême de l'idée de degré dans la culpabilité. Un des raisonnements qu'on peut tenir à partir de cette opposition est celui-ci : s'il y a du plus et du moins dans la « *transgression* », vu que le juste et le méchant désignent les extrêmes de cette échelle d'intensité de valeur, les pharisiens ne mettront-ils pas autant d'énergie à mettre en valeur le sens de cette morale ? Il semble que c'est exactement ce qu'ils feront. En effet, écrit Ricœur, « *les Pharisiens ont accentué* » encore le sens de la polarité morale (juste et méchant). Ils l'ont fait dans la mesure où ils ont fait de l'observance de la Loi non seulement une limite idéale mais un programme effectif de vie. On pourrait à la limite leur attribuer ce slogan : rien n'est demandé à l'homme qu'il ne puisse *faire*.

#### 1.1.3.3.d. L'attachement à l'idée de « mérite »

Le langage de la culpabilité garde la trace de l'idée selon laquelle rien n'est demandé à l'homme qu'il ne puisse faire. Cette expérience éthico-religieuse demeure dans l'idée de mérite que nous voulons maintenant explorer. Il nous faut tout de suite noter que le Dieu du Judaïsme n'est pas au-delà du bien et du mal, il est le fondement même du rapport entre religion et moralité. Dire que Dieu est juste, c'est professer ce fondement. D'autre part cette distinction n'est pas quelque chose à contempler, mais « à réaliser par l'homme ». Elle est d'emblée « pratique » et non spéculative. C'est ce que laisse penser le passage du Lévitique que voici : « *Soyez saints car moi, Yahvé, votre Dieu, je suis saint* » (Lévit., 19, 2). Il en résulte qu'il y a une différence intrinsèque entre celui qui « fait » le bien et celui qui « fait » le mal. L'un plaît à Dieu, l'autre non. Or ce caractère d'être agréable à Dieu ne reste pas extérieur à l'homme, il ajoute quelque chose à sa personnalité, à son existence intime. Ce quelque chose, c'est le « mérite ».

Ainsi que le précise Paul Ricœur, il faut entendre le mérite comme une marque : il est « l'empreinte de l'acte juste<sup>109</sup> ». Il s'agit d'une affection de la bonne volonté, le surcroît de valeur de l'homme issu de la valeur de ses actes. Cette notion a un lien avec l'idée de « récompense » qui, dans l'Ancien testament et le Nouveau Testament, oscille entre le succès temporel, la jouissance intime de la présence de Dieu, ici et maintenant, et l'attente d'un accomplissement eschatologique. Mais en quoi cette idée de mérite intéresse-t-elle le pharisien ? Ce qui est vraiment pharisien en tout cela, c'est l'attachement à l'idée de « mérite ». Le pharisien y est très attaché. En effet, si on considère que le mérite est un mériter quelque chose, qu'il est mérite *de* la récompense et qu'en retour la récompense est récompense *du* mérite, alors il ne peut pas désintéresser le pharisien. Dans une vision éthique du monde, comme celle des Pharisiens, où *faire* la volonté de Dieu est plus grand que tout, c'est une bénédiction d'avoir la Loi et, avec elle, des occasions d'obéissance et la possibilité d'acquérir du mérite. Ricœur pense que c'est une autre manière de dire que l'homme obéissant est « heureux », qu'il a « trouvé la vie », qu'il a obtenu la « faveur de Dieu » (Prov., 8, 34-35).

---

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 125.

Si donc le « *mérite* » exprime la conceptualisation nouvelle que le pharisaïsme a développée dans le prolongement des deux thèmes de l'imputation personnelle et de la polarité du juste et du méchant, on peut dire que l'apport explicite du pharisaïsme à l'idée de culpabilité sera quelque chose comme le contraire du mérite. Ricœur apporte la précision suivante : « *objectivement le péché est transgression ; subjectivement la culpabilité est la perte d'un degré de valeur : elle est la **perdition** elle-même<sup>110</sup>* ». Ce qui est perdu, c'est ce qui se retranche à l'existence, comme le mérite est surcroît de vie. Les Proverbes disaient déjà : « *Car qui me trouve, trouve la vie, il obtiendra la faveur de Yahvé. Mais qui m'offense blesse son âme ; quiconque me hait chérit la mort.* » (Prov.8, 35-36). Certes le pharisaïsme n'est pas tourné vers la spéculation, mais ce qui est sous-jacent à cette vision éthique du monde, c'est l'idée d'une liberté entièrement responsable et toujours disponible pour elle-même. Cette notion n'est pas élaborée comme telle, mais est implicite à travers divers thèmes d'un caractère plus pratique que spéculatif qu'on trouve dans toute la littérature rabbinique. Ricœur y voit le thème des deux « *inclinations* » : l'homme est soumis à la dualité de deux tendances, de deux impulsions. L'une est qualifiée de bonne inclination et l'autre de mauvaise inclination. La première est implantée par le créateur dans l'homme : c'est une des choses que Dieu a faites et dont il a dit qu'elles étaient « *très bonnes* ». L'inclination mauvaise, quant à elle, n'est pas un mal radical que l'homme aurait engendré et auquel il serait radicalement impuissant à se libérer. C'est plutôt une tentation permanente qui exerce le libre choix, il est présenté comme un obstacle à transformer. Elle ne fait pas du péché un irréparable.

#### *I.1.3.3.e. Le « retour » ou la repentance.*

Cette interprétation semble confirmée par la littérature juive à laquelle Ricœur se réfère. L'Ancien testament n'a pas de mot abstrait pour dire la repentance. Il utilise alors le symbole du « *retour* » pour exprimer cela. C'est le Judaïsme qui l'élèvera au rang d'un véritable concept et en fera la clé de voûte de la piété juive<sup>111</sup>. Or, précise Ricœur, la « *repentance* » appartient au même univers thématique que la transgression et le mérite. Ce

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>111</sup> « *Se repentir, c'est à la fois 'faire retour' et 's'affliger'* ; c'est aussi réparer et avoir le ferme propos d'une nouvelle obéissance, c'est parfois aussi souffrir pour expier. » On remarquera, à cette occasion, que l'expiation rituelle, exposée par le lévitique, n'a jamais dispensé de la repentance ; c'est pourquoi le Judaïsme a pu survivre à la disparition du Temple et à l'interruption du culte sacrificiel (*Ibid.*, p. 127).

n'est donc pas un hasard si c'est précisément le Judaïsme qui mit l'accent sur ce concept, car la « *repentance* » signifie que le « *retour* » du libre choix à Dieu est toujours à la disposition de l'homme. Les exemples de conversions ne manquent pas dans la littérature biblique. L'accent mis sur la repentance est donc conforme à l'interprétation de « *l'inclination mauvaise* », à savoir qu'elle signifie simplement occasion de péché et non mal radical. On peut donc dire avec Ricœur que l'univers éthique du pharisaïsme, c'est déjà celui de Pélage<sup>112</sup>

Telle est la grandeur du scrupule, de son sens de la culpabilité et de son sens de la responsabilité. Quant à la limite de la conscience scrupuleuse, il faut la chercher dans le principe même de sa grandeur, à savoir l'hétéronomie consécutive et consentie qui la définit. Cette limite qui s'ignore elle-même suscitera une nouvelle péripétie de la conscience coupable, celle que saint Paul portera au jour dans ses deux lettres aux Romains et aux Galates. « *En elle-même et pour elle-même cette limite n'est pas encore culpabilité mais fait partie de la pédagogie de la sainteté et par conséquent de la recherche d'innocence qui caractérise le "type" de la conscience scrupuleuse*<sup>113</sup>. » Les Pharisiens ont été des éducateurs du genre humain à travers le peuple juif. Leur pédagogie montre clairement la grandeur et la limitation de la « *conscience scrupuleuse* » ou plus exactement du « *scrupule religieux* ». Sa foncière limitation est de confiner la relation Dieu-homme dans une relation d'instruction, c'est-à-dire de volonté qui commande à volonté qui obéit. C'est l'essence même d'une religion « *pratique* ». Or, le lien de l'homme à Dieu est-il uniquement et même essentiellement pratique ?

#### *I.1.3.3.f. « Le fantasme mosaïque » : la séparation du pur et de l'impur*

*« On place Moïse au-dessus de tous les prophètes ; on admet qu'il a connu toute la loi pour tous les temps et pour tous les hommes et que les prophètes n'ont fait que le*

---

<sup>112</sup> Mort en 440, Pélage fut à l'origine d'une doctrine religieuse qui sera déclarée hérétique au concile d'Ephèse (431), en tant qu'elle niait le péché originel, la corruption de la nature humaine, et la nécessité de la grâce pour la sainteté. Le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande indique que c'est par extension qu'on parle d'un « *pélagianisme moral* », qui regroupe les doctrines représentant l'homme comme naturellement bon, ou du moins comme « *n'ayant aucune tendance naturelle contraire ou hostile aux règles morales* » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige – P.U.F., 2002, p. 751).

<sup>113</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 128.

*répéter ; on lui attribue toutes les législations successives, le décalogue, le Deutéronome, le Lévitique ; enfin la loi orale elle-même est résorbée dans la révélation mosaïque. Ainsi toutes les modalités et toutes les étapes de l'expérience religieuse viennent se contracter dans la figure du législateur et dans l'événement unique de la donation de la Loi. Cette résorption de tous les surgissements prophétiques dans la figure mosaïque me paraît être la clé de la constitution de toute conscience scrupuleuse<sup>114</sup> ».*

On le sait, la conscience scrupuleuse jure d'être fidèle, avec intelligence, zèle, humilité et joie. Elle promet d'être fidèle à la Loi jusque dans ses petits détails. Elle trouve dans cette Loi son Origine absolue. Sa fidélité intégrale fait donc sa grandeur, estime Ricœur, « *le fantastique mosaïque* » est sa limitation. Mais cette limitation n'est pas vécue comme faute : elle fait partie intégrante de cette technique d'innocence, de cette culture de la justice, qui sont précisément destinées à réduire la culpabilité.

A ce schème de juridisation, représenté dans le Judaïsme par ce que Paul Ricœur appelle « *le fantastique mosaïque* », peuvent être rattachés quelques autres traits qui peuvent enrichir notre description du scrupule. Et d'abord la coïncidence du rituel et du moral dans le scrupule<sup>115</sup>. En observant le rite, la conscience vérifie sa volonté d'obéir à la Loi, non pas parce qu'elle commande ceci plutôt que cela, mais parce qu'elle rend manifeste la volonté de Dieu. La ritualisation de l'éthique est ainsi un corollaire de son hétéronomie : « *la conscience scrupuleuse veut être exacte dans sa dépendance acceptée ; le rite est l'instrument de cette exactitude, qui est l'équivalent éthique de l'exactitude scientifique<sup>116</sup>.* » Le souci de « *pureté* » lévitique peut être compris comme un aspect de la volonté de *sainteté* pratique qui est au cœur du Judaïsme. Toute conscience scrupuleuse éprouve sa rigueur à la pierre de touche de ses *observances*. L'esprit d'exactitude révèle les périls propres à la conscience scrupuleuse : au péril de la juridisation s'ajoute celui de la ritualisation, lorsqu'elle vient à oublier l'intention du commandement dans la lettre du commandement. La conscience scrupuleuse est alors

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>115</sup> Il y a dans le Judaïsme cette imbrication mutuelle des préceptes moraux et des « *observances* » religieuses (circoncision, sabbat, célébration des fêtes, jeûnes publics, paiement de la dîme, interdictions alimentaires, purifications diverses).

<sup>116</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 131.

menacée d'abolir sa propre intention d'obéir. Ce péril est la rançon de sa grandeur, la conscience scrupuleuse ne l'aperçoit pas comme fautive.

Un autre trait s'ajoute à ce double processus de juridisation et de ritualisation de la conscience scrupuleuse. Sous le régime de l'hétéronomie conséquente et consentie, l'obligation prend un caractère énumératif et cumulatif qui s'oppose à la simplicité et à la sobriété du commandement d'aimer Dieu et les hommes. Ce qui est frappant dans la littérature rabbinique, c'est le grossissement incessant des collections de décrets interprétatifs. Or ce processus figure le mouvement de toute conscience pour qui le commandement ne cesse de se multiplier. La conscience scrupuleuse est une conscience toujours plus articulée et plus fine qui n'oublie rien et sans cesse ajoute à ses obligations. C'est une conscience multiple et sédimentée qui ne trouve de salut que dans le mouvement. Elle n'est pas une conscience qui commence et recommence, elle continue et ajoute. Si ce travail d'innovation minutieuse et souvent minuscule s'arrête, la conscience est prise au piège de sa propre tradition qui devient son joug.

Le dernier trait de la conscience scrupuleuse nous montre que le scrupuleux est un homme « *séparé* »<sup>117</sup>. Sa séparation est la conséquence, sur le plan des relations avec les autres, de la séparation du pur et de l'impur, inhérente à la ritualisation de la vie morale. Certes le rite lie une communauté à laquelle il fournit des symboles au sens de signe de ralliement et de reconnaissance mutuelle, mais ce lien interne entre observants n'empêche pas qu'observants et non-observants soient séparés, comme l'est le pur et l'impur. C'est pourquoi l'homme du scrupule ne peut sauvegarder son « *urbanité* » que par un zèle dévorant de prosélytisme, afin de réduire l'écart entre l'observance et la non-observance. Mais la frontière de la stricte observance peut seulement être reculée, puisqu'elle reparaît toujours plus loin. L'homme du scrupule est alors placé devant l'alternative du fanatisme ou de l'enkystement. Il arrive alors qu'il prenne la première voie, mais le plus souvent il prend la seconde. Ce faisant il renonce à universaliser la maxime de sa propre particularité et devient pour les autres une pierre d'achoppement et pour lui-même un solitaire. Cette situation, l'homme de scrupule ne le tient pas pour sa faute, c'est le fruit amer de son obéissance, c'est son destin. Pour Ricœur, tous ces traits caractéristiques de la conscience scrupuleuse ne ternissent pas pour autant son image, bien au contraire. Voici son point de vue sur les traits caractéristiques du scrupule :

---

<sup>117</sup> Le mot pharisien signifie exactement « *séparé* ».

*« Ritualisation, sédimentation, séparation de la conscience scrupuleuse : ces traits ne font pas du scrupuleux un monstre ; ces étroitesse sont la contrepartie de la profondeur du scrupule ; le scrupule est bien la pointe avancée de l'expérience de faute, la récapitulation, dans la conscience fine, de la souillure, du péché et de la culpabilité<sup>118</sup> ».*

La marginalisation du pharisien peut donc être interprétée comme quelque chose qui est tout à son honneur, elle apparaît comme bénéfique pour lui. Son retrait de la cité lui permet de vivre heureux, puisque cela lui facilite l'accomplissement de la volonté de Dieu. Considéré uniquement du point de vue de la conscience par rapport à la faute, il trouve dans sa solitude le moyen d'affiner davantage sa connaissance de la volonté de Dieu. Mais il semble que c'est justement à ce poste avancé que toute cette expérience est sur le point de chavirer. Le pharisien réussira-t-il son projet de faire la volonté de Dieu en tous temps et en tous lieux ? L'analyse qui va suivre nous en dira un peu plus.

#### *I.1.3.3.g. L'hypocrisie ou l'échec spécifique de la conscience scrupuleuse*

L'échec spécifique de la conscience scrupuleuse, c'est « l'hypocrisie ». L'hypocrisie est comme la grimace du scrupule. On connaît l'accusation prêtée à Jésus par les Evangiles synoptiques, particulièrement par celui de Matthieu, le plus antipharisien des trois : « *Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites* ». On peut se demander pourquoi un tel anathème sur les pharisiens. En fait il ne s'agit pas d'une malédiction en tant que telle, mais d'une remarque. En effet le jeu des pharisiens était bien connu par Jésus ; il savait que tout l'apparat qui les caractérisait à son époque cachait une réalité moins élogieuse. En s'enfermant dans un jeu de mensonge, les pharisiens se rendaient eux-mêmes malheureux. Les paroles prononcées par Jésus à leur encontre et rapportées par Matthieu expriment non une malédiction contre eux, mais la tristesse qu'il éprouve pour eux. Le jeu de l'hypocrisie fait souffrir celui qui s'y adonne. Comment expliquer cela ? Ricœur pense que le scrupule vire à l'hypocrisie dès que la

---

<sup>118</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 133.



conscience scrupuleuse cesse d'être en mouvement. Il synthétise cette hypocrisie de la conscience scrupuleuse en ces termes :

*« Son hétéronomie n'est justifiée que si elle est assumée jusqu'au bout ; sa juridisation ne l'est que si la casuistique conquiert de nouveaux domaines ; sa réalisation, si l'exactitude est entière ; sa sédimentation, si l'interprétation reste vivante ; sa séparation n'est rendue supportable que par le zèle missionnaire. La conscience scrupuleuse, précisément parce qu'elle est passée, parce que sa révélation est révolue, est condamnée au mouvement perpétuel ; qu'elle s'arrête de pratiquer, d'ajouter, de conquérir, elle laisse paraître un à un tous les stigmates de l'hypocrisie : son hétéronomie est seulement alléguée et n'est plus que la prétention du dire, sans la consistance du faire : "Car ils disent et ne font pas" ; la loi qui n'est plus interprétée cesse de faire le bonheur de l'étude et devient un joug : "ils lient des fardeaux pesants et les mettent sur les épaules des hommes, mais ils ne veulent pas les remuer du doigt" ; l'autorité du maître éclipse la relation vivante à Dieu et aux hommes ; la minutie de l'observance dissimule les grands enjeux de la vie, "la justice, la miséricorde et la fidélité" ; la finalité de la règle, à savoir autrui, sa liberté et son bonheur, est sacrifiée à l'exactitude de l'observance ; le mérite, par quoi la conscience vaut, devient un avantage, un avoir, dont elle se prévaut ; finalement l'extérieur décolle de l'intérieur et le zèle de la **praxis** cache la mort du cœur, "plein d'ossement de morts et de toute espèce d'impuretés". Alors l'hétéronomie conséquente et consentie devient aliénation<sup>119</sup>. »*

C'est cette aliénation qui fait d'eux des hommes apparemment heureux, mais intérieurement malheureux parce que souffrants. Les paroles de Jésus que nous rapporte Matthieu reflètent donc la vérité sur les pharisiens. Ce qu'ajoute Ricœur, et qui ressemble à un procès du pharisaïsme, est plutôt une critique juste. Même si elle sonne sévèrement, elle est justifiée par la réalité. Le pharisaïsme en s'engageant sur la difficile, voire impossible voie du détail, s'est fait prendre à son propre piège ; il a été condamné à vivre dans un perpétuel

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 134.

mensonge, dans une hypocrisie caractérisée. Une religion fondée sur l'hypocrisie ne peut pas prospérer. Dans une telle situation, soit elle disparaît d'elle-même parce qu'elle aura reconnu son échec, soit elle continue dans la fausseté et devient par la suite aux yeux des autres une religion ridicule, condamnée à disparaître tôt ou tard.

#### *I.1.3.4. La malédiction de la loi*

On peut relire toute l'analyse antérieure à la lumière de la position paulinienne sous le titre de la « *malédiction de la loi* » (Gal., 3, 13). Pour bien comprendre ce vers quoi nous voulons nous engager maintenant, retraçons brièvement l'itinéraire paulinien. Au point de départ il y a l'expérience de l'impuissance de l'homme à satisfaire à l'exigence totale de la loi<sup>120</sup>. Or il se trouve que l'observance de la loi est nulle si elle n'est intégrale. Nous ne sommes jamais quittes, dira Ricœur. Pourquoi ? Parce que la perfection est infinie et les commandements sont en nombre illimités. L'homme ne peut donc jamais être justifié par la loi. Il le serait seulement si l'observance pouvait être totale. D'où cette interpellation de Paul, apparemment en direction des pharisiens : « *Tous ceux qui se réclament de la pratique de la loi encourrent une malédiction. Car il est écrit : maudit soit quiconque ne s'attache pas à tous les préceptes écrits dans le livre de la loi pour les pratiquer* ». Mais la grande découverte de Paul, c'est que la loi elle-même est source de péché : elle « *fut ajoutée en vue des transgressions* ». Loin de « *communiquer la vie* », elle ne peut que « *donner la connaissance du péché* ». Bien plus, elle engendre le péché. Comment ? Pour le savoir, suivons son analyse.

Saint Paul fait comparaître Loi et Péché, et il fait apparaître leur mortelle circularité. Parti du côté de la loi, il écrit : « *La loi est intervenue pour que se multipliât la faute...* » En effet, le précepte en survenant « *a donné vie au péché* » et ainsi « *me conduit à la mort* ». Mais cette première lecture est selon Ricœur l'envers de l'autre, « *la véritable* ». En effet, dit-il, c'est le péché qui, « *saisissant l'occasion* », se sert de la loi pour s'aiguillonner lui-même et se développer en convoitise. C'est lui qui, « *utilisant la loi, me séduit et par son moyen me tua* ». La loi est ainsi ce qui exhibe le péché, ce qui le rend manifeste. « *C'est le péché qui, afin de paraître péché, se sert d'une chose bonne pour me procurer la mort afin que le péché exerçât toute sa puissance de péché par le moyen du précepte* ».

---

<sup>120</sup> Cf Galates 3 et 4, et surtout dans Romains 7, 1-13.

Cette dialectique pose le problème suivant : Comment est-il possible que la loi, pourtant bonne en soi, et d'ailleurs reconnue bonne par « *l'homme intérieur* » en son « intelligence » qui se « réjouit en elle », comment est-il possible que cette loi, destinée à procurer la vie, s'inverse en « *ministère de la condamnation* », en « *ministère de la mort* » ? C'est en élaborant la réponse à cette question radicale que saint Paul fait apparaître une dimension du péché, une qualité nouvelle du mal qui n'est plus la « *transgression* » d'un commandement déterminé, mais volonté de se sauver en satisfaisant à la loi, ce qu'il appelle « *justice de la loi* ». Le péché se trouve ainsi reporté lui-même au-delà de l'opposition entre la convoitise et le zèle pour la loi. Paul appelle cette volonté de propre justice, « *se glorifier dans la loi* ». Il entend par là la prétention de vivre sur le fondement de ce qui en droit est destiné à procurer la vie, mais qui en fait est condamné à procurer la mort. Par cette prétention, moralité et immoralité sont désormais englobées dans la même catégorie existentielle qui s'appelle « *chair* », « *désir de la chair* », « *souci* », « *crainte* », « *tristesse du monde* » ; tous ces mots, souligne Ricœur, désignent l'inverse de la liberté, c'est-à-dire qu'ils signifient désormais esclavage, asservissement aux « *éléments sans force ni valeur* ». Ici, saint Paul apparaît comme l'héritier de la thèse hébraïque selon laquelle le péché est puni de mort. Il discerne en effet un ministère de la mort exactement proportionné à celui de la loi : la mort, c'est ce que la loi procure à l'être qui, visant la vie, la manque. Elle est le « *fruit* » de ce régime d'existence appelé péché, gloire, justification par la loi, chair. Ainsi l'existence entière, en se plaçant sous la loi, devient globalement « *corps de mort* » (Rom. 7, 24). « *De ce fait quand nous étions morts dans la chair, les passions pécheresses qui se servent de la loi opéraient en nos membres afin que nous fructifions pour la mort* » (Rom. 7, 5). « *La mort n'est plus alors ajoutée au péché en un sens juridique ; elle est sécrétée par lui selon une loi organique de l'existence*<sup>121</sup> », explique Ricœur.

Cette mort est un régime d'existence issu de la volonté de vivre sous la loi et d'être justifié par elle. Ce vouloir est assez éclairé pour reconnaître la vérité et la bonté de la loi, mais il est trop faible pour l'accomplir. C'est ce qu'exprime saint Paul dans cette confession : « *Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir, puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas* ». Par contraste, ce que je ne veux pas faire et fais pourtant se dresse devant moi comme une part aliénée de moi-même. C'est donc bien moi qui par la raison sers une loi de Dieu et par la chair une loi de péché. Cette scission de moi-

<sup>121</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 137.

même est la clé du concept paulinien de chair. La chair c'est le « *moi aliéné de lui-même* », opposé à lui-même et « *projeté en extériorité* ». Saint Paul écrira que si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Cette impuissance de moi-même, ainsi réfléchie dans « *la puissance du péché qui est dans mes membres* », c'est la chair dont les désirs sont contraires à ceux de l'esprit.

Avec cette expérience de la chair, il semble que nous sommes arrivés à la limite extrême de la culpabilité. De cette expérience limite on peut dire deux choses : d'une part elle fait comprendre tout ce qui la précède en tant qu'elle-même « *dépasse* » toute l'histoire de la faute ; d'autre part elle ne se comprend pas elle-même, sinon en tant que « *dépassée* ». Voyons pourquoi ? Le pénitent zélé, on l'a vu, se donne la tâche infinie de satisfaire à toutes les prescriptions de la loi. L'échec de cette entreprise relance du coup le sentiment de culpabilité, car l'observance intégrale par quoi la conscience cherche à se disculper augmente l'inculpation. Et comme « *l'atomisation de la loi* » tend à déplacer la vigilance morale sur des prescriptions isolées, voire minuscules, c'est à un combat singulier avec chacune d'elles que la conscience est confrontée. Ainsi, le scrupule multiplie à la fois la loi et la culpabilité. Saint Paul parle alors d'existence « *enfermée sous la garde de la loi* ». Close, la conscience coupable l'est à titre de conscience isolée qui rompt la communion des pécheurs ; or elle se « *sépare* » dans l'acte même par lequel elle prend sur elle, et sur elle seule, tout le poids du mal. Close, la conscience coupable l'est plus secrètement encore par une obscure complaisance à son mal, par quoi elle se fait bourreau d'elle-même. « *C'est en ce sens que la conscience coupable est esclave et non pas seulement conscience d'esclavage ; elle est la conscience sans 'promesse'* », soutient Ricœur<sup>122</sup>. C'est ici que s'annonce, d'après Ricœur, ce que Kierkegaard appellera « *le péché de désespoir* ». Il s'agit en fait du désespoir d'être sauvé. Aux yeux de Ricœur, c'est peut-être le plus grave des péchés : « *Tel est le péché du péché : non plus transgression, mais volonté désespérante et désespérée de s'enfermer dans le cercle de l'interdit et du désir*<sup>123</sup>. » Pour saint Paul, toutes ces raisons devraient suffire à nous orienter vers d'autres voies de salut.

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>123</sup> *Ibid.*

### 1.1.3.5. Le symbole de la justification

Remarquons que la malédiction de la loi, la condition de l'homme divisé et sa marche à la mort n'ont pu être décrites par saint Paul qu'à titre de « *situation révolue* ». La dernière aventure du péché est racontée par lui au passé : « *Autrefois vous étiez morts dans vos péchés, mais maintenant...* » On ne saurait trop s'étonner, la mort dans l'expérience ordinaire des hommes est par excellence l'événement toujours futur. Mais elle signifie ici mort au passé. Il s'agit donc d'un symbole. Or, remarquons que ce symbole extrême de la mort dépassée n'a pu être atteint qu'au sein d'une problématique nouvelle qui gravite elle-même autour d'un autre symbole, aussi énigmatique que fondamental, le symbole de la « *justification* ».

En effet, la « *justice* », dit saint Paul, est quelque chose qui vient à l'homme : du futur vers le présent, de l'extérieur vers l'intérieur, du transcendant vers l'immanent. Or Ricœur estime que la véracité exégétique contraint de partir de ce qui est le plus étranger au savoir, au vouloir, au pouvoir de l'homme et de ne rejoindre l'humain qu'à partir du plus qu'humain. « *Être 'juste', c'est être justifié par un Autre ; plus précisément c'est être 'déclaré' juste, être 'compté comme' juste*<sup>124</sup>. » Ce sens est solidaire de tout le symbolisme du jugement eschatologique. La justice, c'est le « *verdict d'acquiescement tombant comme un arrêt de cour publique*<sup>125</sup> », soutient Ricœur. C'est seulement quand la dimension transcendante, eschatologique, de la « *justification* » a été reconnue que peut être comprise la signification immanente, subjective et présente de la justification. Pour saint Paul l'événement eschatologique est tellement présent, tellement déjà là, que la justice, étrangère à l'homme quant à son origine, lui est devenue intime quant à son opération. La justice « *future* » est déjà imputée à l'homme qui croit. Ainsi l'homme « *déclaré* » juste est « *rendu* » juste, réellement, vitalement. Dès lors la liberté, considérée du point de vue des choses dernières, n'est pas le pouvoir d'hésiter et de choisir entre les contraires. Ce n'est pas non plus l'effort, la bonne volonté, la responsabilité : « *pour saint Paul comme pour Hegel, écrit Ricœur, c'est être chez soi, dans la totalité, dans la récapitulation du Christ*<sup>126</sup>. »

Tel est le symbole à partir duquel la dernière expérience de la faute est aperçue comme « *passé dépassé* ». C'est parce que la « *justification* » est ce présent qui commande la rétrospection sur le péché, que le péché suprême consiste en dernier ressort dans la vaine

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *Ibid.*

entreprise de se justifier. Là est la clé de la rupture avec le judaïsme. Désormais, c'est « *sans les œuvres de la foi* » que l'homme est justifié. « *Maintenant, sans la loi, la justice de Dieu s'est manifestée...car nous estimons que l'homme est justifié par la foi sans la pratique de la loi* » (Rom., 3, 21-28). Ce changement de perspective est d'une importance capitale pour tous ceux qui, à la suite des pharisiens, peuvent être tentés de chercher à se justifier eux-mêmes. C'est pourquoi Ricœur ne manque pas de le souligner à sa manière :

*« C'est donc la justification par la foi qui rend manifeste l'échec de la justification par la loi et c'est l'échec de la justice des œuvres qui révèle l'unité du domaine entier du péché ; c'est dans la rétrospection que se découvre l'identité profonde de l'éthique et de la conduite-rituelle, de la moralité et de l'immoralité, de l'obéissance ou bonne volonté et de la connaissance ou sagesse<sup>127</sup>. »*

Le péché décrit au passé et rapporté à l'expérience qui le dépasse est l'impasse et l'enfer de la culpabilité. Il est malédiction, selon saint Paul. Mais vue à partir de la « *justification* », la malédiction de la loi constitue la suprême pédagogie. La loi sert de pédagogue jusqu'au Christ pour que nous obtenions de la foi notre justification. Mais la foi venue, nous ne sommes plus sous un pédagogue (Gal., 3, 23-24). Le pédagogue c'est la loi de mort, estime Ricœur. Ce n'est donc pas en termes de développement qu'il faut se représenter le passage d'un régime à l'autre. Il s'agit plutôt d'une sorte d'*inversion par excès* : « *La loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute ; mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé* » (Rom., 5, 20). Dans un texte plus saisissant encore, parce qu'il souligne l'origine divine de cet écolage de la liberté, saint Paul déclare : « *Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde* » (Rom., 2, 32). Mais, précise Ricœur :

*« Cette pédagogie de l'excès et du surcroît, qui de l'abondance du péché tire la surabondance de la grâce, n'est à la disposition de personne ; nul ne peut la*

---

<sup>127</sup> *Ibid.*

*transcrire en technique et prétendre qu'il pêche abondamment afin que la grâce surabonde. C'est après coup que la conscience délivrée reconnaît, dans le stade éthique, vécu comme esclavage, la voie tortueuse de sa libération ; mais il n'est pas donné de retourner le paradoxe, lisible seulement de haut en bas, en une technique qui ferait de la culture du péché le moyen de capter la grâce : ce satanisme serait seulement la forme la plus sophistiquée de l'entreprise éthique ; car il consisterait encore pour l'homme à ' se glorifier ', lui-même par lui-même, comme par le rite et la loi<sup>128</sup>. »*

Le dernier mot d'une réflexion sur la culpabilité doit donc être celui-ci : la promotion de la culpabilité marque l'entrée de l'homme dans le cercle de la condamnation. Le sens de cette condamnation n'apparaît qu'après pour la conscience « justifiée ». Il est donné à cette conscience de comprendre sa condamnation passée comme pédagogie. Mais pour la conscience encore placée sous la garde de la loi, son propre sens est inconnu.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 144.

## I.2 TYPOLOGIE DES MYTHES DU COMMENCEMENT ET DE LA FIN DU MAL

Nous avons mené jusqu'ici l'exégèse des symboles primaires de la souillure, du péché et de la culpabilité, développée par Ricœur dans *La symbolique du mal* sans faire vraiment appel aux mythes. Jusqu'ici nous avons tenté de « répéter » en imagination « l'expérience » de la faute. Nous avons pu remarquer que ce qui est vécu comme souillure, comme péché, comme culpabilité, requiert la médiation d'un langage spécifique, le langage des symboles. Ricœur pense que ces symboles élémentaires, à leur tour, n'ont été atteints qu'au prix d'une abstraction qui les a arrachés au riche monde des mythes. Or il nous semble que parler ainsi, c'est dire comme Jean Greisch que « les grands systèmes symboliques – le langage, le mythe, la religion, la culture – nous font accéder à une nouvelle dimension de la réalité » et « qu'il n'y a pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par ces formes symbolique »<sup>129</sup>. Si cette hypothèse est admise, alors on peut dire que comprendre le mythe comme mythe, c'est comprendre ce que le mythe, avec son temps, son espace, ses événements, ses personnages, son drame, ajoute à la fonction révélatrice des symboles primaires.

Ricœur explique que la première fonction des mythes du mal est « d'englober » l'humanité dans son ensemble à travers une histoire exemplaire. En effet en racontant le « Commencement » et la « Fin » de la faute, le mythe veut atteindre l'énigme<sup>130</sup> de l'existence humaine à savoir la discordance entre la réalité fondamentale – état d'innocence, statut de créature, être essentiel – et la modalité actuelle de l'homme, en tant que souillé, pécheur, coupable. Il rend compte de ce « passage » par le moyen d'un récit. Il fait de l'expérience de la faute le centre d'une totalité, le centre d'un monde : le monde de la faute. Cependant, précise Ricœur, le discernement critique du mythe exige qu'il soit entièrement dégagé de la fonction « étimologique » avec laquelle il paraît se confondre. Le départage de la rationalité et de son « mime » apparaît en effet aussi décisif que celui de l'histoire et du mythe, il en est même le fondement. Le mythe est en lui-même invitation à la gnose. Et le problème du mal offre l'occasion pour effectuer ce passage du mythe à la gnose. Si ce passage est possible, il ne doit cependant pas faire oublier certaines difficultés que soulève l'entreprise ricœurienne :

<sup>129</sup> Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, p. 122.

<sup>130</sup> Dans cette ligne de réflexion, Carlos João Carreira écrit que « le langage symbolique est le seul qui donne corps à l'énigme du mal et que trouvent accueil en lui tant la voix qui confesse le mal commis, que celle qui se plaint du mal souffert » ( Carlos João Carreira, « Paul Ricœur et les mythologies du mal », in *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur*, sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, collection « Philosophica », 2006, p. 45).



la multiplicité des mythes. Si en effet la conscience mythique à travers les civilisations primitives reste à peu près « *semblable à elle-même* » et si les mythologies sont *en nombre illimité*, comment se frayer un chemin entre « *l'Un* » et « *le Multiple* » ? Comment faire afin d'éviter de nous perdre, soit dans une vague phénoménologie de la conscience mythique, soit dans une mythologie comparée indéfiniment diversifiée ? Cette « *multiplicité nombrée* », intermédiaire entre une conscience mythique indifférenciée et les mythologies trop différenciées, est à chercher par le moyen d'une « *typologie* ». Ricœur considère dans *La symbolique du mal* quatre « *types* » mythiques de représentation concernant l'origine et la fin du mal. Précisons que la typologie proposée par Ricœur est une typologie limitée à la civilisation européenne, elle est comme « *'la mémoire culturelle de l'homme européen'* »<sup>131</sup>. Il s'agit d'une typologie qu'on pourrait simplifier, selon Carlos J. Carreia, comme « *prenant en compte les deux aspects du mal : le mal physique et le mal moral* »<sup>132</sup>.

### I.2.1. La « *brutalité* » originelle

Le premier « *type* » de mythe d'origine et de fin du mal est illustré dans les mythes théogoniques suméro-akkadiens. Selon Ricœur, ces mythes racontent la victoire finale de l'ordre sur le chaos. Les théogonies homériques et surtout hésiodiques appartiennent à cette typologie. Pour illustrer ce « *type* » et en retrouver la motivation décisive, Ricœur se porte d'emblée à la rencontre du grand drame de création appelée *enuma elish*, « *Quand en Haut...* ». Quoi qu'il en soit de l'intention politique qui a présidé à sa rédaction – fonder la suprématie de Babylone sur les cités voisines –, on y trouve les traits fondamentaux de la conception du monde en vigueur chez les Sumériens.

Les premiers vers de ce poème présentent toutes les caractéristiques d'un hymne épique<sup>133</sup>, dont la déclamation occupait une place privilégiée dans le rituel : « *Lorsqu'en haut les cieux n'étaient pas nommés, et qu'en bas la terre n'avait pas de nom, Apsû-le-primordial, le géniteur, et Mummu Tiamat, la génitrice, mêlaient ensemble leurs eaux* »<sup>134</sup>. Nous sommes

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 47-49

<sup>134</sup> *Enuma Elish*, I, 1-5.

ainsi en face de deux dieux primitifs, Apsû et Tiamat, identifiés tous deux à l'élément liquide – l'un à l'eau douce des rivières souterraines, l'autre à la salinité et à l'immensité des mers. Le mythe raconte que ce père et cette mère primitifs – couple divin par excellence – donnent naissance à quatre générations de dieux qui, extrêmement bruyants, troublent leur tranquillité. La déesse Tiamat se montre indulgente envers ses enfants, mais Apsû, le dieu-père, manifeste ouvertement sa colère : « *Le jour, je ne puis me reposer ; la nuit, je n'arrive pas à dormir. J'abolirai leurs chemins et les disperserai ! Que la paix puisse prévaloir de manière à ce qu'on puisse dormir*<sup>135</sup>. » Malgré les protestations de la déesse, Apsû décide, avec détermination, de préserver la paix des origines. Entre-temps, Ea, « *celui qui sait tout* », découvre les intentions d'Apsû. Après l'avoir endormi, il le tue puis s'empare de son domaine.

Ea, qui personnifie les eaux douces des fleuves et des lacs, occupe, grâce à sa sagesse, à son ingéniosité et à son rôle de protecteur de l'humanité, une place privilégiée dans le panthéon mésopotamien. Il vit avec son épouse, Damkina, installée au centre des eaux, dans la maison des destins. De son épouse naîtra Mardouk, parfait en tout, « *le plus loué des grands dieux* », celui qui détient l'autorité du ciel, ayant quatre yeux pour tout voir et quatre oreilles pour tout entendre. Entre-temps, cependant, certains dieux, froissés du pouvoir grandissant d'Ea et de son fils, incitent Tiamat à sortir de sa léthargie et à se venger. Comme, malgré sa faiblesse, elle détient encore la table où les destins sont écrits, elle crée d'énormes serpents marins, leurs gigantesques dents pleines de venin. Ea, en voyant cette armée, tombe dans un profond mutisme ; il use de ses dernières forces pour demander si le destin est fixé. C'est alors que Mardouk, le héros par excellence, s'engage à combattre Tiamat, à cette condition : devenir lui-même le plus puissant des dieux. Ayant réussi à attraper celle-ci dans son filet, il la découpe en deux morceaux. Avec l'un, il forme la voûte céleste ; avec l'autre, il fait la terre qui maintiendra les eaux du sous-sol cachées à jamais. Le poème décrit ensuite la manière dont Mardouk organise le monde, établissant des calendriers, faisant apparaître la lune – lumière de la nuit marquant les jours –, édifiant Babylone et permettant ainsi aux dieux d'avoir toujours sur la Terre un lieu où reposer ; enfin créant les hommes et les faisant travailler pour les dieux afin que ceux-ci puissent couler des jours tranquilles : « *Lorsque Mardouk entend la parole des dieux, son cœur le pousse à fabriquer de belles choses. Ouvrant la bouche, il confie à Ea le plan qu'il avait conçu dans son cœur : ' je veux pétrir du*

---

<sup>135</sup> *Enuma Elish*, I, 38-40.

*sang et faire qu'il existe des os. Je créerai un sauvage, homme sera son nom. Il sera chargé du service des dieux, pour qu'ils soient en paix*<sup>136</sup>. » Le poème se termine avec la glorification de Mardouk, roi des dieux, et énumère ses cinquante attributs.

Comme on le voit, avant de raconter la genèse du monde, ce mythe raconte d'abord celle du divin. Du coup la naissance du monde avec son ordre actuel et l'apparition de l'homme, tel qu'il existe maintenant, sont présentés comme le dernier acte d'un drame qui concerne la génération des dieux. La philosophie que semble développer ce type de mythes est la suivante : C'est par le désordre que le désordre est vaincu ; « *c'est par la violence que le plus jeune des dieux institue l'ordre* » ; « *c'est par la Guerre et le Meurtre que l'Ennemi originel est finalement vaincu*<sup>137</sup>. »

#### *1.2.1.1. Les mythes théogoniques*

Ricœur estime que les mythes théogoniques présentent des traits qu'il est important de connaître. Le premier trait relevé est qualifié de « *remarquable* ». Voyons pourquoi ? Avant de raconter la genèse du monde, ce type de mythe, comme nous l'avons dit, raconte la genèse du divin. On remarque que dans cette typologie la naissance du monde, son ordre actuel et l'apparition de l'homme interviennent comme le dernier acte d'un drame qui concerne d'abord la génération des dieux. Pour Ricœur, ce devenir du divin a une signification considérable au plan des « *types* ». En effet, pense-t-il, il « *annonce typologiquement les ontogenèses les plus subtiles de la philosophie moderne et principalement celles de l'idéalisme allemand*<sup>138</sup>. » Pour lui c'est le mode « *épique* » de l'ontogenèse qui demande à être interprété, à savoir un mode de pensée selon lequel l'ordre est terminal et non originaire ; que la cosmologie achève la théogonie.

Ce premier trait en appelle un second. Si le divin est devenu, c'est que le chaos est antérieur à l'ordre et que le principe du mal est originaire, coextensif à la génération du divin. L'ordre est advenu dans le divin lui-même et il est advenu par la victoire des forces les plus récentes sur les forces les plus anciennes de la divinité. Cette promotion du divin aux dépens de la brutalité originelle se retrouve dans la mythologie grecque. C'est dans cette épaisseur du

<sup>136</sup> *Enuma Elish*, VI, 1-8.

<sup>137</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 170.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 168.

sens que se constitue le mythe du mal. Que signifie cette possibilité ? Que l'homme n'est pas l'origine du mal ; « *que le mal est aussi vieux que le plus vieux des êtres ; que le mal est le passé de l'être ; qu'il est ce qui a été vaincu par l'institution du monde ; que Dieu est l'avenir de l'être*<sup>139</sup>. »

Mais il nous faut aller jusqu'au bout de cette investigation du mal originaire, car c'est encore par le désordre que le désordre est vaincu ; c'est par la violence que le plus jeune des dieux institue l'ordre ; le principe du mal est ainsi deux fois désigné, comme le chaos antérieur de l'ordre, comme la lutte par laquelle le chaos est vaincu. Ricœur trouve que c'est là que se justifie l'idée selon laquelle la théogonie est « *épique* ». En effet, on a pu observer que c'est par la Guerre et le Meurtre que l'Ennemi originel est finalement vaincu. C'est par la violence des vents mauvais qu'il engouffre dans son corps que Mardouk vainc Tiamat. Alors naît le Cosmos : Tiamat est dépecée ; de son cadavre partagé procèdent les parts distinctes du Cosmos ; ainsi le geste créateur, qui distingue, sépare, mesure et met en ordre, est indiscernable du geste criminel qui met fin à la vie des plus vieux dieux, inséparable d'un déicide inhérent au divin, explique Ricœur. Et l'homme lui-même naît d'un nouveau crime. Le chef des dieux rebelles est déclaré coupable, mis en jugement et tué. De son sang Ea, sur le conseil de Mardouk, crée l'homme ; l'homme a maintenant la tâche de servir et de nourrir les grands dieux à la place des dieux vaincus. Ainsi l'homme est fait du sang d'un dieu assassiné, c'est-à-dire de la vie d'un dieu, mais de sa vie ravie par un meurtre : « *De son sang, (Ea) créa le genre humain, lui imposa le service des dieux pour délivrer (eux-ci)*<sup>140</sup>. » Certes, dira Ricœur, les Babyloniens et moins encore les Sumériens n'ont pas formé l'idée de dieux « *coupables* », néanmoins ils ont nommé le « *mal* » en nommant les dieux, leurs ruses, leurs complots, leur violence : « *Quand Apsû entendit cela (le conseil de son vizir de tuer ses fils) son visage s'illumina à cause du mal qu'il projetait contre les dieux ses enfants*<sup>141</sup>. » Ainsi, selon certains mythes, la Violence est-elle inscrite dans l'origine des choses, dans le principe qui instaure en détruisant. Le problème du mal y est résolu dès le commencement et même avant le commencement, avant la création de l'homme, avant la création du monde, avant même la naissance du dieu qui instaure l'ordre.

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>140</sup> *Enuma Elish*, VI, 33-34.

<sup>141</sup> *Enuma Elish*, I, 51-52.

### *I.2.1.2. La vision répétitive du drame de création*

Si le mal est coextensif à l'origine des choses, à titre de chaos primitif et de lutte théogonique, il doit en résulter que son élimination ainsi que celle des méchants appartienne à l'acte créateur lui-même. Comme on a pu le constater, dans les mythes théogoniques il n'y a pas de problématique du salut distincte de la problématique de la création, les deux vont de pair. Il n'y a pas d'histoire du salut distincte du drame de création. Par conséquent tout drame, toute lutte historique, doivent être rattachés par un lien de « répétition » de type « *cultuel-rituel* » au drame de création. Ricœur a tenté de comprendre cette répétition de la fondation du monde et ses implications de proche en proche dans toutes les sphères de l'existence humaine depuis le culte jusqu'à la politique.

La vision « *culturelle-rituelle* » de l'existence humaine développe une histoire spécifique rattachée au culte – et donc à la répétition du drame de création – par le truchement du Roi. Parce que la royauté est à la flexion des dieux et des hommes, elle est la figure qui relie l'histoire au culte, comme le culte est lui-même relié au drame théogonique. S'appuyant sur des travaux consacrés au « *caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*<sup>142</sup> », Ricœur essaie de montrer quels rapports de convenance existent entre ce type d'histoire et le type de mal qu'il étudie dans *La symbolique du mal*.

On note que la première entrée du drame de création dans l'Histoire des hommes, c'est le culte et l'ensemble des pratiques rituelles qui enserment toutes les activités humaines. Or le culte lui-même est déjà une espèce d'action, non seulement une répétition fictive, mais un renouvellement du drame par participation active. Les hommes, dit le mythe de création, ont été créés pour le service des dieux, service pour lequel ces dieux ont fondé Babylone, son temple et son culte. Ce service, estime Ricœur, quand il s'adresse au dieu instaurateur de l'ordre et qu'il évoque précisément cet attribut, comporte la réactivation effective du drame de création. On connaît l'ampleur de la Fête du Nouvel An à Babylone, écrit-il. Tout un peuple, en présence des dieux rassemblés en effigie, répète la bataille originare où l'ordre du monde a été conquis et revit les émotions fondamentales du *Poème*, l'angoisse cosmique, l'exaltation

---

<sup>142</sup> René Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939 ; Henri Frankfort, *La royauté et les dieux*, traduction française, Paris, 1951 ; Engnell, *Studies in divine Kingship in the Ancient Near-East*, Uppsala, 1943 ; Thorkild Jacobsen, *Mesopotamia*, in *The intellectual adventure of ancient man*, Chicago, 1946.

de la lutte, la jubilation du triomphe. Par la « *conduite* » de la Fête le peuple place son existence entière sous le signe du drame de création.

Mais Ricœur souligne aussi que c'est surtout à travers le rôle du roi dans la Fête que se fait la transition du drame cosmique à l'histoire. Celui-ci se présente à la fois comme le grand pénitent en qui se résume le service des dieux et la personnification du dieu lié et délivré. Le cinquième jour de la Fête, écrit Ricœur, le roi, privé de ses emblèmes, est souffleté par le prêtre. Il fait alors une déclaration d'innocence. Le prêtre lui dit des paroles d'apaisement, le revêt de ses insignes, le frappe à nouveau pour en tirer des larmes qui seraient le signe de la bienveillance du dieu. Le roi ainsi réinvesti peut jouer le rôle d'officiant dans la grande cérémonie du renouveau. Cette scène d'humiliation est une espèce de déposition qui associe la précarité de sa royauté à la captivité du dieu mourant, elle fonde le renouvellement de sa souveraineté dans la victoire du dieu délivré.

Cette participation du roi à la Fête résume tous les liens qui rattachent l'humain au divin, le politique au cosmique, l'histoire au culte. Ricœur ne manque pas de le souligner en ces termes : « *On peut vraiment dire que le roi c'est l'Homme*<sup>143</sup>. » C'est donc par une théologie de la souveraineté et par le truchement de la figure du Roi que la pensée babylonienne opère le passage du drame cosmique à l'histoire des hommes. Pour Ricœur cette théologie de la souveraineté a des racines profondes dans la théogonie. Replacée dans la perspective du mythe de création et sur le fond de la douleur de l'être, la royauté, en quoi se résume l'humanité de l'homme, paraît aussi misérable que grande et finalement dominée par l'angoisse de l'instabilité de l'ordre. L'investiture révocable du Roi introduit un facteur d'imprévisibilité dans l'histoire. Les dieux ont changé et peuvent changer de serviteur terrestre, de la même manière qu'entre eux ils déplacent l'accent de la suprématie. Par la médiation du roi, le drame de création devient signifiant pour toute l'histoire des hommes et principalement pour tout cet aspect de la vie de l'homme qui a l'allure d'un combat. Autrement dit, le type mythologique du drame de création est signifié par la relation *Roi-Ennemi* qui devient la relation politique par excellence. Cette filiation phénoménologique est fondamentale, car elle nous introduit au problème du mal politique<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 183.

<sup>144</sup> Cette problématique tiendra une place importante dans les recherches de Ricœur comme en témoignent les quelques publications que voici : *Le juste 1*, Esprit, collection « Philosophie », Paris, 1995 ; *Le juste 2*, Esprit, collection « Philosophie », Paris, 2001 ; *Lectures*, tome 1, *Autour du politique*, Seuil, collection « La couleur des

### 1.2.1.3. La contemporanéité du mal et de l'Histoire

Le schème « *rituel-cultuel* » du drame de création, répété par les combats du roi contre ses ennemis, est la clé d'un certain nombre de *Psaumes* qui insinuent que le mal de l'histoire, figuré par les ennemis de Jahvé et du Roi, plonge dans une inimitié primordiale que Jahvé a vaincue en fondant le monde et en instituant le firmament au-dessus duquel son trône est fermement établi. C'est pourquoi le cadre cultuel de la fête d'intronisation de Jahvé est apparenté au drame de la création.

Les Psaumes du Règne (Ps. 47, 93, 95, 100) développent cette acclamation : « *Dieu est Roi !* ». Cette royauté, dit le psalmiste, enveloppe les peuples de l'histoire aussi bien que l'univers physique. Il est remarquable que dans cette vision le schème du règne, du joug, de la lutte contre les ennemis, propre à une théologie de l'histoire, s'empare volontiers de l'imagerie du drame de création. Dans le psaume 8, par exemple, le firmament apparaît comme « *le lieu fort* » que Jahvé « *oppose à l'agresseur pour réduire ennemis et rebelles* ». La puissance informe des eaux, ainsi que quelques figures monstrueuses – Rahab, le Dragon – associées à celle de la mer primitive, figurent l'adversaire primordial face au firmament inébranlable : « *Plus que la voix des eaux innombrables, plus superbe que le ressac de la mer, Yahvé est superbe dans les hauteurs* » ; « *C'est toi qui maîtrise l'orgueil de la mer, quand ses flots se soulèvent, c'est toi qui fendis Rahab comme un cadavre, dispersas tes adversaires par ton bras de puissance* » (Ps 89, 10-11). Le débordement des grandes eaux devient symbole d'angoisse et de mort : « *Les flots de la mort m'enveloppaient* » (Ps. 18, 5). Ce thème « *spirituel* », écrit Ricœur, est la marque du mystérieux Pêril originaire.

Replacé dans la suite du drame de création, le thème de l'*ennemi* prend un relief singulier : « *Tes ennemis, j'en ferai ton marchepied...domine au cœur de l'ennemi...*[le Messie] *brise les rois au jour de sa colère* », dit le psaume 110. Dans la plainte de l'innocent persécuté, plus proche du « *serviteur souffrant* » selon le second Isaïe, le roi menacé par un ennemi historique crie : « *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Ps. 22, 1).

---

idées », Paris, 1991 ; *Etat et violence*, Association du foyer John Knox, Genève, 1957 ; *Amour et justice*, Points, collection « Essais », Villeneuve-d'Ascq, 2008 ; *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Seuil, Paris, 2000 ; *Le juste, la justice et son échec*, L'Herne, Paris, 2005 ; *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 1997.

Ricœur estime que dans ce cri où toutes les détresses se résument, ou pour le dire autrement, dans cette lamentation de « *l'universel Vendredi-Saint* », on peut reconnaître l'écho du drame culturel pris à son plus haut moment de tension lorsque le Péril originare paraît sur le point de l'emporter. On voit bien comment le drame, en se démythologisant, s'historicise, et en s'historicisant provoque une sorte de report « *eschatologique* » de son dénouement. Ainsi pouvons-nous observer que le drame de création éclate non seulement vers l'Homme primordial, vers la contingence historique, mais vers la figure beaucoup plus récente du « *Fils de l'Homme* », écrit Ricœur. On comprend du coup que les ressemblances avec le thème du Roi, dans le drame de création, ne peuvent plus être que des survivances parce que la pierre angulaire du « *rituel du Roi* » a été brisée. Ricœur fait donc bien de préciser que :

« ***fondamentalement*** il n'y a plus de drame de création parce qu'il n'y a plus de théogonie, plus de dieux vaincus ; les images de l'ancien système ne peuvent plus survivre que comme des fleurs coupées. C'est le cours des 'images' qui est continu ; mais celui des 'significations' ne l'est plus. Un autre système de 'significations' travaille en sous-œuvre les mêmes représentations<sup>145</sup>. »

Dans ce système nouveau, la création est bonne d'un seul coup. Elle procède de la Parole et non du Drame ; elle est achevée. C'est l'Histoire qui est Drame et non la création. Ainsi Mal et Histoire sont contemporains ; ni le Mal ni l'Histoire ne peuvent plus être rapportés à quelque désordre originare. Le mal devient scandaleux en même temps qu'il devient historique. C'est l'Histoire qui devient foyer de symbolisme et non plus le drame de création, soutient Ricœur.

#### *1.2.1.4. Le Titan hellénique, une forme « mutante » du drame de création*

La théogonie grecque, homérique et hésiodique, ressortit pour l'essentiel au « *type* » drame de création magnifiquement illustré par le *Poème* babylonien. Si Ricœur s'intéresse pourtant au *Titan hellénique*, c'est simplement dans le but d'y trouver « *les signes de*

---

<sup>145</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 191.



*transition phénoménologique* » en direction des autres « types » mythiques. « *Le thème du Titan qui peut virer soit vers le mythe tragique, soit vers le mythe orphique, soit même vers le mythe biblique de chute nous intéresse en raison même de son indétermination* », écrit-il<sup>146</sup>. Ceci dit, il nous faut aller à l'essentiel.

Ricœur estime qu'Okeanos et Téthys sont les équivalents d'Apsû et de Tiamat. Il est remarquable en effet de voir que leur faculté procréatrice est inépuisable. Même après l'inauguration du règne de Zeus, ces figures de l'informe subsistent comme un « *courant, une barrière et une frontière entre nous et l'au-delà* »<sup>147</sup>. Mais l'épisode qui correspond au meurtre de Tiamat dans le poème babylonien est réduit à la « *querelle* » entre Tethys et Okeanos, « *père de tous les êtres* » (*Iliade*, XIV, 246 : *ὅς περ γένεσσις πάντεσσι τέτυχται*), querelle qui arrête la procréation<sup>148</sup>. A partir de là Ricœur fait l'observation suivante :

*« Une vue profonde se fait jour, selon laquelle l'ordre est une limite imposée à la puissance d'engendrement et une manière de repos ; toute la dialectique philosophique de "l'illimité" et du "limité" s'annonce là ; du même coup cette limitation de la puissance informe ne paraît guère liée à l'éruption d'une jeune violence qui vaincrait le désordre »*<sup>149</sup>.

Quant à l'antériorité de l'Abîme (*χαός*) et de ses rejetons – Érèbe, Nuit, Éther, Lumière du jour, etc. – elle annonce le dépassement du mythe théogonique en direction de puissances et de principes qui échappent à la forme du récit et par conséquent du mythe lui-même. Mais le même mythe qui pointe vers la physique et la dialectique s'enfonce, dit Ricœur, dans l'horreur des Crimes primordiaux. Les « *terribles* » fils, nés de Terre et de Ciel, Ciel « *les avait en haine depuis le commencement* ». Il leur refuse l'accès à la lumière et les cache dans les cavernes de la terre. « *Tandis que Ciel se complaisait à cette œuvre mauvaise, l'énorme Terre en ses profondeurs gémissait, étouffant* » (158-159). Dans la main de ses fils

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>147</sup> Kerényi, *La mythologie des Grecs*, p. 19, cité par Paul Ricœur dans *La symbolique du mal*, p. 194.

<sup>148</sup> « *Voilà longtemps qu'ils se privent l'un l'autre de lit et d'amour, tant la colère (χόλος) a envahi leurs âmes (θυμῶ)* », *Iliade*, XIV, 207.

<sup>149</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 194-195.

elle met la serpe de la vengeance : « *Fils issus de moi et d'un père furieux si vous voulez m'en croire, nous châtierons (τεισαιμεθα) l'outrage criminel (καχήν... λώβην) d'un père, tout votre père qu'il soit, puisqu'il a le premier conçu œuvres infâmes* » (163-165). On connaît l'épisode abject de la mutilation d'Ouranos de la main de Cronos « *aux fourbes pensées* ». De semblables épisodes monstrueux se répètent sous le règne de Cronos qui dévore ses enfants. La victoire de Zeus lui-même, comme celle de Mardouk, explique Ricœur, est le fruit de la ruse et de la violence. Ainsi l'ordre emprunte à la violence originelle l'impulsion même de la victoire. Et l'ordre antérieur survit à sa défaite par mille figures de détresse et d'épouvante avec le surgissement de monstres qui ne ressemblent ni aux hommes mortels ni aux dieux immortels : Chien aux cinquante têtes, Lion de Némée, Hydre de Lerne, Chimère qui crache un « *feu invincible* ». Partout surgit l'informe, le terrible, l'irrésistible.

Ricœur estime que ces figures des Titans sont fort intéressantes pour une investigation typologique. D'un côté en effet, elles plongent dans le mythe cosmogonique, car ce sont des représentants des vieux dieux vaincus. Mais la figure des Titans glisse vers d'autres « *types* » mythiques dès lors qu'elle est associée à l'origine de l'homme : les Titans ne sont plus seulement les témoins de l'âge ancien, du désordre originaire, mais d'une subversion postérieure à l'ordre. Ce glissement vers des mythes anthropologiques se fait par diverses voies dont celle de l'anthropomorphisme même du drame de création. A la violence purement physique des vieux dieux est déjà associée la violence en quelque sorte « *psychologique* » de la « *ruse* », écrit Ricœur.

### **I.2.2. La tragédie grecque de l'homme « *aveuglé* » et conduit à sa perte par les dieux**

Le second type de mythe d'origine et de fin tire son nom de son plus célèbre « *exemple* » : la tragédie grecque. Selon Ricœur la tragédie grecque est la manifestation soudaine et entière de l'essence du tragique. Aussi, estime-t-il, comprendre le tragique c'est répéter en soi-même le tragique grec, non point comme un cas particulier de la tragédie, mais comme l'origine de la tragédie, c'est-à-dire à la fois son commencement et son surgissement authentique. La question n'est donc pas de prouver mais de faire voir, de montrer, écrit-il.

« *La tragédie grecque est le lieu privilégié où se produit ‘la perception du phénomène lui-même’*<sup>150</sup>. » Il faudra également noter que,

« *C’est dans la tragédie grecque que le thème de l’homme ‘aveuglé’ et conduit à sa perte par les dieux a été porté d’un seul coup à son point extrême de virulence, de telle sorte que les analogues du tragique grec ne sont peut-être désormais que des expressions amorties de cette même révélation insupportable*<sup>151</sup>. »

Enfin, il faudra aussi préciser que cet exemple est propre à nous persuader que la vision tragique du monde est liée à un spectacle et non point à une spéculation. Ce trait a une relation avec le précédent en ce sens que si le secret de l’anthropologie tragique est théologique, cette théologie de l’aveuglement est peut-être inavouable, inacceptable pour la « *pensée* », estime Ricœur.

#### *1.2.2.1. Les thèmes pré-tragiques*

La théologie tragique est indissociable du spectacle tragique ; et pourtant ses thèmes, considérés un à un, viennent de plus loin que la tragédie ; mais la tragédie introduit le trait décisif, d’où naît la forme plastique du drame et le spectacle lui-même. Ces propos que nous venons de tenir ne sont que des préliminaires ; il va falloir progressivement les déployer pour les faire mieux connaître. Commençons par cette précision qui nous paraît importante. Elle est liée à cette question : Que signifie le titre que porte cette section ?

Par « *pré-tragique* » Ricœur entend les thèmes antérieurs au drame et au spectacle. Le premier et le principal thème pré-tragique n’est pas spécifiquement grec, écrit-il. Il apparaît dans toutes les cultures, il est manifesté chaque fois que l’initiative de la faute est reportée dans le divin et que cette initiative passe par la faiblesse de l’homme en prenant la forme d’une possession divine. L’indistinction du divin et du diabolique, comme on peut bien le voir, est le thème implicite de cette théologie et de cette anthropologie tragiques. Si le

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>151</sup> *Ibid.*

sentiment de l'identité en Dieu du bien et du mal résiste à la pensée, il s'est néanmoins projeté dans des œuvres dramatiques. Comment comprendre cela ? Il semble que cette stratégie obéit à une réflexion indirecte, une façon peut-être d'accuser Dieu sans le citer nommément. C'est pourquoi Ricœur trouve qu'elle est troublante la stratégie de la réflexion indirecte conduite dans ces œuvres.

*« Il est étonnant de trouver chez Homère l'aveu de cette théologie de l'aveuglement ; chez Homère, si éloigné pourtant de ce qu'on a pu appeler le "guilt-pattern", qui s'imposera après lui et qui dominera la littérature de la Grèce continentale. Peu d'écrivains grecs ont été si peu soucieux de purification et d'expiation ; et pourtant c'est chez lui, c'est dans l'**Iliade** qu'on trouve exprimé avec une force et une constance surprenantes ce thème de l'aveuglement qui rend insensé, du rapt de l'acte humain par le dieu. Cet obscurcissement, cet égarement, ce rapt ne sont pas une punition de la faute, mais la faute même, l'origine de la faute<sup>152</sup>. »*

Mais ce n'est pas tout. La faute elle-même est prise dans un complexe de malheur, où la mort et la naissance apportent une note de contingence et d'inéluctabilité qui contaminent en quelque sorte de leur propre fatalité l'action humaine. L'homme est essentiellement le mortel et sa mortalité est son lot, écrit Ricœur. Les dieux, en tant que puissances concentrées dans des figures distinctes et précises, n'y peuvent rien. Cette note d'impuissance remonte de la mort vers la naissance, le premier lot. La naissance est représentée sur le modèle de la mort et toute la destinée est rendue fatale à partir de sa fin. Ainsi la fatalité de la mort et de la naissance hante tous les actes qui sont rendus impuissants, irresponsables.

Ricœur indique que dans le monde homérique, l'origine de l'aveuglement est rapportée de manière indistincte à Zeus, à la *Moïra*<sup>153</sup>, à l'Erinnys. Toutes ces expressions mythiques ont en commun de désigner un fond de puissance non personnalisée. Alors que le divin, avec Homère, achève de se scinder en figures plastiques semblables à l'homme, l'aveuglement est rapporté au surplus de pouvoir non distribué entre les dieux les plus

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>153</sup> Homère représente les Moires avec les attributs de la fileuse ; c'est aussi la dispensatrice de l'inévitable, la déesse forte, pénible à supporter, anéantissante (Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, voir note n° 7, p. 203).

nettement anthropomorphisés. Ainsi peut-on dire que le mythe tragique tend à concentrer à la cime du divin le bien et le mal. Le passage au tragique proprement dit est lié à la personnalisation progressive de ce divin ambigu qui, tout en restant *μοίρα*, fatalité irrationnelle et inéluctable, prend la forme quasi psychologique de la malveillance.

Le moment décisif de cette personnalisation de l'hostilité divine est figuré par le concept du *φθονός* divin : les dieux « jaloux » ne supportent aucune grandeur en face d'eux ; l'homme se sent alors repoussé dans son humanité. Cette modestie en apparence tranquille et heureuse, ce consentement à la finitude, sont hantés par la crainte d'une « démesure » qui suscite la riposte éthique de la « modestie ».

#### *1.2.2.2. La colère des dieux face à la colère de l'homme.*

Le développement que nous venons de faire nous a permis d'avoir tous les éléments du tragique : « aveuglement » divin, « démon », « lot » d'une part ; « jalousie » et « démesure », d'autre part. Ricœur précise que c'est la tragédie d'Eschyle qui a noué en gerbe ces thèmes et y a ajouté le *quid proprium* qui fait le tragique de la tragédie. Quel est maintenant ce germe qui fait cristalliser le tragique ?

Ricœur pense que le tragique proprement dit n'apparaît que quand le thème de la prédestination au mal vient buter contre le thème de la grandeur *héroïque* : « *Il faut que le destin éprouve d'abord la résistance de la liberté, rebondisse en quelque sorte sur la dureté du héros, et finalement l'écrase, pour que naisse l'émotion tragique par excellence – le φόβος*<sup>154</sup>. » Aussi peut-on dire, c'est ce que pense d'ailleurs Ricœur, que la tragédie est née de l'exaltation, jusqu'au point de rupture, d'une double problématique : celle du « dieu méchant » et celle du « héros ». Ricœur explique que le Zeus du *Prométhée enchaîné* et Prométhée lui-même sont les deux pôles de cette théologie et de cette anthropologie tragiques. Avec la figure de Zeus s'achève le mouvement tendant à incorporer le satanisme diffus des *δαίμονες* dans la figure suprême du « divin » ; avec lui par conséquent est portée à son comble la problématique du « dieu méchant », expression qui traduit l'unité indivise du divin et du satanique. Désormais la colère des dieux a pour vis-à-vis la colère de l'homme.

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 205.

Io, jeune femme transformée en vache, victime de la lubricité divine, représente la face de passivité et de souffrance du tragique. Io c'est l'homme souffrant sous le dieu méchant. Mais Io n'est pas encore complètement tragique parce qu'elle est seulement souffrante, elle n'est tragique que jointe à Prométhée. Seul Prométhée, le héros, confère à la passion d'Io, la dimension tragique. Au pur souffrir se joint l'agir, l'agir suprême d'un vouloir qui refuse, écrit Ricœur. Essayons avec Ricœur de représenter la puissance de cette scène et ses contrastes violents. « *Lui, le Titan, rivé à un roc, au-dessus de l'orchestra vide ; elle, la folle, jaillissant dans le grand espace plat, taraudée par le taon ; lui cloué, elle errante ; lui viril et lucide, elle femme brisée et aliénée ; lui actif dans sa passion, elle pure passion, pur témoin de l'hybris divine*<sup>155</sup>. » Prométhée lui-même est une figure à double sens : d'un côté il rehausse par son innocence, il est présenté comme le bienfaiteur des hommes, il est l'humanité de l'homme. Il souffre d'avoir trop aimé les hommes. Même si son autonomie est aussi sa faute, elle exprime d'abord sa générosité, comme l'explique Ricœur dans l'extrait que voici :

*« Car le feu qu'il a donné aux hommes, c'est le feu du foyer, le feu du culte domestique qu'on allait rallumer chaque année au feu du culte commun ; c'est aussi le feu des techniques et des arts ; c'est enfin celui de la raison, de la culture et du cœur ; dans ce feu se résume l'être-homme, rompant avec l'immobilité de la nature et la répétition morne de la vie animale et étendant son empire sur les choses, les bêtes et les relations humaines*<sup>156</sup>. »

C'est ce Prométhée philanthrope qui est tragique car, soutient Ricœur, c'est de son amour que procèdent son malheur et celui des hommes. Prométhée enchaîné atteste, plus que le paradoxe, la complicité foncière de la colère de Dieu et de la colère de l'homme, du dieu méchant et de la liberté titanesque. Tous deux goutent dans l'amertume les « *raisins de la colère* ». Il semble alors que la violence qui fait de Prométhée une victime coupable, éclaire rétrospectivement le thème originel du mythe, le thème du rapt du feu. Le tragique de Prométhée commence avec la souffrance injuste. Néanmoins, par un mouvement rétrograde, il

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>156</sup> *Ibid.*

atteint la cellule originelle du drame. Ce rapt était un bienfait mais ce bienfait était un rapt, écrit Ricœur. Prométhée était initialement innocent-coupable.

Fort de ce qui précède, posons-nous la question suivante : La théologie tragique est-elle pensable ? La conscience religieuse hésite. Et si elle hésite à *formuler* la théologie tragique, c'est sans doute parce qu'elle veut professer secrètement « *l'innocence de Dieu* ». Formuler explicitement la théologie tragique serait pour la conscience religieuse se détruire elle-même.

### *1.2.2.3. Délivrance du tragique ou délivrance dans le tragique ?*

Quelle peut être la fin du mal dans la vision tragique ? La réponse à cette question, selon nous, n'est pas donnée directement. Toutefois en répondant à certaines questions, indirectement, on peut y parvenir. Pour ce faire intéressons-nous à ce que dit Ricœur. Il affirme que la vision tragique exclut toute autre délivrance que la « *sympathie* », que la « *pitié* » tragique, c'est-à-dire cette émotion impuissante de participation aux malheurs du héros. Selon lui, c'est « *une manière de pleurer-avec et de purifier les pleurs eux-mêmes par la beauté du chant*<sup>157</sup>. » La purification des pleurs est une première réponse au tragique.

Dans cette même perspective, Ricœur convoque les *Euménides* pour répondre à la question posée par le dernier vers des *Choéphores* : « *Où donc s'arrêtera, où s'arrêtera enfin endormi le courroux d'Até ?* » Ricœur écrira que la « *Terreur* » a une fin, que la chaîne de la vengeance peut être rompue. En effet, explique-t-il, l'intervalle des tragédies grecques fait songer à une rédemption par le temps qui use les griffes et les dents de la colère des dieux et des hommes. C'est à l'intérieur de cette commune durée cosmique que Zeus, le tyran, *devient* Zeus, le père de Justice. Ainsi le devenir du divin apparaît-il comme l'analogue du « *repentir* » de Dieu, dans la Bible hébraïque. On peut donc poser cette question : N'est-ce pas une sorte de repentance de l'être que les *Euménides* et le *Prométhée* délivré laissent pressentir ?

Par glissement au drame de création, écrit Ricœur, on découvre que la sainteté se conquiert sur la méchanceté originelle, comme Mardouk a vaincu Tiamat. C'est ce schème

---

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 213.

théogonique qui sous-tend la conversion de Zeus dans la trilogie du *Prométhée* et celle de l'Erinnye en Euménide dans l'*Orestie*. Ainsi observe-t-on que c'est « l'épopée » qui sauve la « tragédie » en la délivrant du « tragique ». Le « dieu méchant » est résorbé dans la douleur du divin qui doit atteindre son pôle olympien aux dépens de son pôle titanique. « *Le salut en vérité, dans la vision tragique, n'est pas hors du tragique, mais dans le tragique. C'est le sens du φρονεῖν tragique, de ce "souffrir pour comprendre" que le chœur célèbre dans l'Agamemnon d'Eschyle*<sup>158</sup> », écrit Ricœur.

*« Zeus, quel que soit son vrai nom, si celui-ci lui agrée, c'est celui dont je l'appelle. J'ai tout pesé : je ne reconnais que Zeus, propre à me décharger du poids de ma stérile angoisse ... Il a ouvert aux hommes les voies de la prudence, en leur donnant pour loi "souffrir pour comprendre". Quand en plein sommeil, sous le regard du cœur, suinte le douloureux remords, la sagesse en eux, malgré eux, pénètre. Et c'est bien là, je crois, violence bienfaisante des dieux assis à la barre céleste » (Ag., 160 sq).*

« *Souffrir pour comprendre* », c'est la sagesse tragique, c'est le « *savoir tragique* », pour parler comme Karl Jaspers<sup>159</sup>. Toutefois, précise Ricœur, la religion dans sa forme apollinienne ou dionysiaque n'est pas une résolution du tragique. Il n'y a pas de doute, l'autorité de la parole delphique rassure, guide et en ce sens apaise. Apollon fut le grand pacificateur dans la mesure où il fut, par l'intermédiaire de l'oracle, le grand conseiller, le garant de l'activité législatrice des grands fondateurs de lois. Mais Apollon est aussi le grand maître des purifications rituelles, ce qui veut dire que son conseil, qui donne quelque sécurité à la parole humaine, ne guérit pas l'âme « *tragique* », puisqu'il faut finalement recourir aux vieilles purifications. Apollon, le conseiller, ne pouvait pardonner les péchés mais seulement laver les souillures, parce que la vision tragique du monde exclut le pardon des péchés.

Dionysos cherche encore moins à restaurer dans son intégrité l'âme blessée. Il donne issue à l'anxiété de faute en tirant l'âme hors d'elle-même et hors de sa solitude. Ainsi son

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>159</sup> Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*, pp. 915-960, cité par Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 215.



extase décharge-t-elle l'homme du poids de sa responsabilité en le changeant en un autre. Aux yeux de Ricœur Dionysos ne confirme pas l'homme dans la vérité de sa finitude, il lui propose une exaltation, une sorte de démesure sacrée, par quoi il se fuit lui-même, bien plutôt qu'il ne se réconcilie avec soi.

Reste le « *spectacle* » tragique lui-même. Ricœur explique que le lieu de la réconciliation tragique, c'est le « *chœur* » et son lyrisme. En entrant nous-mêmes dans le « *chœur* » tragique, nous passons de l'illusion dionysiaque à l'extase spécifique de la sagesse tragique. C'est nous qui nous effrayons et nous lamentons par la grâce de notre propre mise en scène. Il faut se faire choreute pour accéder aux sentiments spécifiques de la réconciliation tragique. Ces sentiments, ce sont d'abord le *φόβος* tragique, cette crainte spécifique à laquelle nous accédons quand nous surprenons la conjonction de la liberté et de la ruine empirique, puis le *ἔλεος* tragique, ce regard miséricordieux qui n'accuse plus, qui ne condamne plus, mais qui prend pitié. Terreur et Pitié sont l'une et l'autre des modalités du souffrir, mais Ricœur précise que ces sentiments sont aussi une modalité du comprendre : le héros devient le voyant. En perdant la vue, Œdipe accède à la vision de Tirésias. Telle est la délivrance qui n'est plus hors du tragique, mais dans le tragique : une transposition esthétique de la crainte et de la pitié par la vertu du mythe tragique devenu poésie et par la grâce d'une extase de spectacle.

### **I.2.3. « Adam » : l'homme destiné au bien et enclin au mal**

Le mythe « *adamique* » est le troisième type de mythe de l'origine du mal. Il est par excellence le mythe anthropologique. Ce mythe trouve son expression littéraire dans le second chapitre de la *Genèse*. Aux yeux de Ricœur il faut éviter de parler, comme cela se fait couramment, d'un récit de « *chute* ». Loin de constituer un symbole authentique du mythe adamique, la notion de « *chute* » comporte le risque d'occulter la spécificité de ce mythe qui a une orientation « *fondièrement anthropologique* »<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup> Jean Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, p. 127.

Adam veut dire l'homme. Mais tout mythe de « *l'homme primordial* », précise Ricœur, n'est pas mythe « *adamique* ». Dans les autres mythes de « *l'homme primordial* », l'homme ne constitue pas une origine *propre* du mal. Seul le mythe « *adamique* » est proprement anthropologique. Il ne porte pas le titre de « *mythe de la chute* » parce que, selon Ricœur, « *ne tombe que ce qui a été d'abord élevé*<sup>161</sup> ». Si on faisait porter au mythe adamique un tel titre, cela pourrait faire croire qu'Adam a été d'abord placé au-dessus de la condition humaine actuelle. Or à ses yeux, tel n'est pas le cas dans ce mythe. On peut alors se demander quel titre lui conviendrait le mieux ? Puisqu'il ne s'agit pas de chute, de quoi s'agit-il précisément ? Ricœur pense qu'il s'agit plus fermement d'écart. Le mythe « *adamique* » est plutôt un mythe de « *l'écart* » qu'un mythe de la « *chute* ». Ceci dit, faut-il considérer ce mythe comme un mythe étiologique ?

S'il faut entendre par « *étiologique* » ce qui est réellement origine, alors nous disons que Ricœur ne le pense pas. Il voit plutôt dans ce mythe une tentative extrême pour « *dédoubler* » l'origine du mal et du bien. Selon lui, l'intention de ce mythe est de donner consistance à une origine « *radicale* » du mal distincte de l'origine plus « *originnaire* » de l'être-bon des choses. Quelles que soient les difficultés proprement philosophiques de cette tentative, estime Ricœur, cette distinction du radical et de l'originnaire est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique. C'est elle qui fait de l'homme un « *commencement* » du mal au sein d'une création qui a déjà son « *commencement* » absolu dans l'acte créateur de Dieu. Le mythe adamique « *raconte* » comme un événement le passage de l'innocence au péché en tant que statut d'un homme destiné au bien et enclin au mal. Mais parce que l'origine du mal est « *racontée* » comme une histoire advenue, liée à un personnage fabuleux, Adam, nous pouvons dire que nous sommes en présence d'un mythe étiologique.

Enfin, Ricœur fait remarquer que le mythe adamique ne réussit pas à concentrer et à résorber l'origine du mal dans la seule figure d'un homme primordial. Il parle aussi d'un autre personnage, « *Eve* », qui figure le vis-à-vis de cet « *Autre* », le « *Serpent* » ou « *Diable* ». Pour Ricœur, le mythe nous présente plusieurs figures symboliques qui, toutes, méritent d'être interrogées. En les faisant jouer les unes par rapport aux autres, le mythe livre progressivement les secrets qu'il détient. Ainsi le mythe adamique suscite un ou plusieurs contre-pôles à la figure centrale de l'Homme primordial.

---

<sup>161</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 219.

### *1.2.3.1. La motivation pénitentielle du mythe « adamique »*

Le mythe adamique, comme tout mythe, est un récit. Et comme tel, il est le fruit d'une motivation. Pour saisir celle-ci, il doit être travaillé de sorte à ce qu'il réponde à cette préoccupation herméneutique. La préoccupation herméneutique réside quant à elle dans la question de la compréhension du texte. En clair, elle tourne autour de cette question : Qu'est-ce que comprendre ? Plus précisément, que signifie comprendre le mythe adamique ? A cette question Ricœur répond que c'est d'abord accepter qu'il soit un mythe. Dire qu'il faut le prendre comme un mythe signifie qu'il ne doit pas être pris pour une histoire vraie. On ne doit pas oublier qu'il appartient au domaine de la fiction. Dès lors il doit être entendu que la question : où et quand Adam a-t-il mangé du fruit défendu ? n'a plus de sens pour nous. Tout effort pour sauver la lettre du récit comme une histoire véritable est vain et désespéré :

*« Ce que nous savons, en hommes de science, des débuts de l'humanité ne laisse pas de place pour un tel événement primordial. Je suis convaincu que cette pleine acceptation du caractère non-historique – au sens de l'histoire selon la méthode critique – est l'envers d'une grande conquête : la conquête de la fonction **symbolique** du mythe<sup>162</sup>. »*

Dans l'expérience juive du péché et de la culpabilité, il a été possible de comprendre cette expérience et d'en interpréter les symboles fondamentaux comme déviation, révolte, égarement, perte, captivité, sans recourir au mythe adamique. La question sera maintenant pour nous de comprendre ce que le mythe adamique ajoute à cette première symbolisation puisque ce mythe, selon Ricœur, peut porter le titre d'écart ou d'égarement.

La conception purement anthropologique de l'origine du mal est, selon l'analyse de Ricœur, la contre-partie de la « démythologisation » globale de la théogonie : Parce que « Yahvé règne par sa Parole », parce que « Dieu est Saint », il faut que le mal entre dans le monde par une sorte de catastrophe du créé, catastrophe que le nouveau mythe tente de

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 221-222.

ramasser dans un événement et dans une histoire où la méchanceté n'est pas sans analogie avec celle de Platon au Livre II de la *République* : parce que Dieu est le Bien, il est innocent. Cette innocence attribuée péremptoirement à Dieu n'empêchera pas néanmoins Platon de dire aussi que Dieu n'est pas cause de tout, qu'il n'est même pas cause du plus grand nombre des choses existantes. Le penseur juif dira pour sa part que Dieu est cause de tout ce qui est bon et l'homme de tout ce qui est vain. C'est dans cette ligne de pensée, semble-t-il, qu'il faut placer le mythe adamique. Aux yeux de Ricœur, il est le fruit de l'accusation prophétique dirigée contre l'homme. Le but est d'innocenter Dieu, si bien que la même théologie qui innocente Dieu se sent obligée d'accuser l'homme. Or cette accusation de plus en plus intégrée et assimilée à la prise de conscience de l'homme juif s'est progressivement muée en un esprit de pénitence. Le cœur mauvais de « *chacun* » est aussi le cœur mauvais de « *tous* ». Un « *nous* » spécifique : le « *nous autres pécheurs* », surgit dans le langage et semble unifier l'humanité entière dans une culpabilité indivise. L'esprit de pénitence découvre ainsi un au-delà des actes, une racine mauvaise à la fois individuelle et collective tel un choix que chacun fait pour tous et tous pour chacun. Ricœur explique que c'est parce que la confession des péchés comporte cette « *universalisation virtuelle* » que le mythe adamique est possible. Voici précisément ce qu'il dit : « *Le mythe, en nommant Adam, l'homme, explicite cette universalité concrète du mal humain ; l'esprit de pénitence se donne dans le mythe adamique le symbole de cette universalité*<sup>163</sup>. »

Notons également que le mythe prépare la spéculation en explorant le point de rupture de l'ontologique et de l'historique. En effet, c'est la sainteté de Dieu qui révèle l'abîme du péché de l'homme. Mais si la racine du péché est dans la « *nature* », dans « *l'être* » de l'homme, le péché révélé par la sainteté de Dieu se retourne contre Lui et accuse le Créateur d'avoir fait l'homme mauvais.

*« Si je me repens de mon être, j'accuse Dieu dans le même moment qu'il m'accuse et l'esprit de pénitence explose sous la pression de ce paradoxe. Le mythe surgit ainsi à un point de haute tension de l'expérience pénitentielle : sa fonction est de poser un*

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 226.

« commencement » du mal, distinct du « commencement » de la création, de poser un événement par lequel le péché est entré dans le monde et par le péché la mort<sup>164</sup>. »

Le mythe de chute est ainsi le mythe du surgissement du mal dans une création déjà achevée et bonne. En dédoublant ainsi l'Origine, le mythe tend à satisfaire à la double confession du croyant juif qui avoue d'une part la perfection absolue de Dieu et d'autre part la méchanceté radicale de l'homme. Il semble que c'est cette double confession qui est l'esprit même de sa pénitence.

### *I.2.3.2. Un homme, un acte, un instant : l'instant de la faute*

Tentons maintenant de comprendre la structure du mythe à partir de son *intention* telle que l'expérience primaire du péché la suscite. Le mythe adamique obéit à un double rythme. D'un côté il tend à concentrer dans un unique événement, tout le mal de l'histoire. C'est ainsi que saint Paul l'a compris : « De même que par un seul le péché est entré dans le monde... ». Par cette extrême contraction de l'origine du mal en un point, le récit biblique fait saillir l'irrationalité de cette coupure que la tradition a appelé, non sans équivoque, la chute. D'autre part le mythe étale l'événement dans un « drame » qui prend du temps, qui développe une succession d'incidents et qui met en jeu plusieurs personnages. Ricœur estime qu'« en s'étendant dans la durée, en se dispersant entre plusieurs rôles, le drame requiert une ambigüité trouble qui contraste avec la franche rupture de l'événement mauvais<sup>165</sup>. » Un « seul » homme, un « seul » acte, tel est le premier schéma mythique de « l'événement ».

Le chroniqueur que la critique biblique appelle le « *Jahviste* » a trouvé l'idée dans un mythe sans doute très primitif. On peut même penser qu'à l'origine le mythe avait peut-être un sens très différent, le mythe d'un premier homme ou plutôt d'un premier couple chassé d'un jardin merveilleux pour avoir désobéi à un tabou. Si on lui donne le sens que nous connaissons c'est que, peut-être, cette signification lui vient du mouvement rétrograde de la compréhension de l'histoire à partir du noyau de l'histoire contemporaine. Ricœur pense que le mythe est en quelque sorte rattrapé à partir d'une méditation sur les origines du peuple élu

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 227-228.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 228.

et annexé à cette méditation par l'intermédiaire d'un folklore où les différents groupes ethniques sont représentés par une seule famille, par un seul ancêtre. Ce temps des patriarches, au-delà d'Abraham, dû pointer à son tour vers un temps plus vieux encore, à savoir vers l'ancêtre fondateur d'une grande famille aujourd'hui dispersée en peuples et en langues multiples. Cette chronique du premier homme fournit ainsi le symbole de l'universel concret, le modèle de l'homme exilé du royaume, le paradigme du mal qui commence. « *En Adam nous sommes un et tous ; la figure mythique du premier homme concentre à l'origine de l'histoire l'unité multiple de l'homme* », écrit Ricœur<sup>166</sup>.

On a parlé d'un « *seul homme* », mais il faut aussi parler d'un « *seul acte* ». En effet le premier homme en question est assimilé à un acte, puisque cet homme à son tour se résume en un geste que décrit la *Genèse* : il prit du fruit et en mangea. De cet événement le mal est advenu. D'une part cet acte achève un temps d'innocence ; d'autre part il commence un temps de malédiction. Une méditation de ce passage nous permet de voir que ce qu'il est convenu d'appeler le premier péché, apparaît comme la perte d'un mode d'être antérieur, comme la perte de l'innocence. Pour le Jahviste en effet, l'homme de la création est comme « *une sorte d'enfant* », il est innocent en tous les sens du mot ; il n'aurait qu'à tendre les mains pour cueillir les fruits du jardin merveilleux. Il ne se serait éveillé sexuellement qu'après la chute et dans la honte. Intelligence, travail, sexualité seraient alors les fleurs du mal. Pour Ricœur, cette discordance au sein du récit est d'un grand intérêt ; elle invite à interroger la tension entre les implications culturelles et sexuelles de la création et celle de la chute. « *Toute dimension de l'homme – langage, travail, institution, sexualité – porte en surimpression la double marque de la destination au bien, du penchant au mal*<sup>167</sup>. » Cette dualité, le mythe l'étale au temps mythique.

Cette ambiguïté de l'homme créé bon et devenu mauvais, observe Ricœur, envahit tous les registres de la vie humaine. Si l'on rapproche la sobre description de l'innocence et l'énumération plus explicite des malédictions, on voit l'opposition des deux régimes ontologiques gagner les autres aspects de la condition humaine. La nudité du couple innocent et la honte qui fait suite à la faute disent la mutation humaine de toute communication placée

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 231.

désormais sous le signe de la dissimulation<sup>168</sup>. Le travail devient pénible et place l'homme dans une attitude d'hostilité à l'égard de la nature. La douleur de l'accouchement assombrit la joie de procréer. La lutte entre la postérité de la femme et celle du serpent symbolise la condition militante et souffrante de la liberté, désormais en proie à la ruse des désirs. La malédiction, explique Ricœur, ce n'est pas que l'homme meure, mais qu'il affronte la mort dans l'angoisse de son imminence. « *La malédiction, c'est la modalité humaine du mourir*<sup>169</sup>. » Ainsi toute la condition humaine est désormais placée sous le signe de la pénibilité. Ici, le raccourci saisissant du mythe rend manifeste sa déchéance. Désormais la grandeur *et* la culpabilité de l'homme sont inextricablement mêlées sans qu'on puisse dire : ici est l'homme originaire, là est le maléfice de son histoire contingente.

Cette double référence de la « *nature* » humaine à sa destination originaire et au mal radical prend du relief dans le cas de l'interdiction divine. Le récit du Jahviste présente l'interdiction – « *mais du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras* » – comme si elle était une structure de l'innocence. Aux yeux de Ricœur cela est au premier abord surprenant : « *La vie sous les interdits, sous la Loi qui réprime les passions et ainsi les excite, n'est-elle pas la vie même de l'homme pécheur ?*<sup>170</sup> », s'interroge-t-il<sup>171</sup>. Comment une interdiction peut-elle appartenir à l'ordre de l'innocence ? Il faut sans doute comprendre qu'en posant l'homme comme libre, Dieu le pose comme liberté finie. La finitude de cette liberté consiste en ceci que cette liberté est originairement orientée par un principe de hiérarchisation et de préférence parmi les valeurs. Le « *fruit défendu* » figure l'interdit en général. Eclairés par ces explications si nous voulons encore savoir ce que signifie l'innocence primitive, celle que projette le mythe comme un avant, on peut répondre

<sup>168</sup> « *Le vêtement résume aussi toutes les dissimulations qui rendent la vie sociale possible et pas seulement les précautions prises pour éviter les excitations sexuelles* » (Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 231, voir note n° 6).

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>171</sup> Saint Paul a donné à cette expérience de la malédiction par la Loi une expression saisissante dans cette espèce d'autobiographie spirituelle : « *Qu'est-ce à dire ? Que la loi est péché ? Certes non ! Seulement je n'ai connu le péché que par la loi. Et, de fait, j'aurais ignoré la convoitise si la loi n'avait dit : **Tu ne convoiteras pas**. Mais, saisissant l'occasion, le péché par le moyen du précepte, produisit en moi toute espèce de convoitise : car sans la loi le péché n'est qu'un mot.*

« *Ah ! je vivais jadis sans la loi ; mais quand le précepte est survenu, le péché a pris vie, tandis que moi je suis mort, et il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduit à la mort. Car le péché saisit l'occasion et, utilisant le précepte, me séduit et par son moyen me tua.*

« *La loi, elle est donc sainte, et saint le précepte, et juste et bon. Une chose bonne serait-elle devenue mort pour moi ? Certes non ! Mais le péché qui, afin de paraître péché, se sert d'une chose bonne pour me procurer la mort, afin que le péché exerçât toute sa puissance de péché par le moyen du précepte. En effet, nous savons que la loi est spirituelle ; mais moi je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché* » (Rom. 7, 7-14).

brièvement : « *L'Imago dei* ». Dans cette même ligne d'interprétation, on peut dire que toute la création est bonne et que la bonté propre de l'homme, c'est d'être image de Dieu. Vue rétrospectivement à partir du péché comme état antérieur en langage mythique, cette ressemblance apparaît comme un défaut de culpabilité, comme innocence.

A partir de là s'ouvre la possibilité d'interpréter les deux états d'innocence et de péché, non plus en succession mais en surimpression. Le péché ne succède pas à l'innocence, mais dans l'Instant la perd. « *Dans l'Instant je suis créé, dans l'Instant je déchois*<sup>172</sup>. » Ma bonté primitive, explique Ricœur, c'est mon statut d'être-créé. Or je ne cesse point d'être créé sous peine de cesser d'être ; donc je ne cesse pas d'être bon. Dès lors « *l'événement* » du péché termine l'innocence dans l'instant. Il est, dans l'Instant, la discontinuité, la cassure de mon être-créé et de mon devenir mauvais. Le mythe met en succession ce qui est contemporain et ne peut pas ne pas l'être. Il fait terminer un état antérieur d'innocence dans un instant qui commence l'état postérieur de malédiction. Mais c'est ainsi qu'il atteint sa profondeur. En racontant la chute comme un événement, il fournit à l'anthropologie un concept-clé : la « *contingence* » de ce mal radical que le pénitent est toujours sur le point de nommer sa nature mauvaise. Par là même le mythe dénonce le caractère purement « *historique* » de ce mal radical. Il l'empêche de s'ériger en mal originaire. « *Le péché a beau être plus "ancien" que les péchés, l'innocence est "plus ancienne" que lui* », écrit Ricœur<sup>173</sup>. Par le mythe dit adamique l'anthropologie est invitée d'abord à rassembler tous les péchés du monde dans une sorte d'unité transhistorique symbolisée par le premier homme, puis à frapper de contingence ce mal radical. Enfin, il conduit à maintenir en surimpression la bonté de l'homme créé et la méchanceté de l'homme historique tout en « *séparant* » l'un et l'autre par « *l'événement* » que le mythe raconte comme premier péché du premier homme.

### *I.2.3.3. Quand Dieu paraît barrer la route à l'homme par ses interdits...*

Mais le même mythe qui concentre dans un homme, dans un acte, dans un instant, « *l'événement* » de chute, le disperse aussi entre plusieurs personnages : Adam, Eve, le serpent – et plusieurs épisodes : la séduction de la femme et la chute de l'homme. Une seconde lecture s'offre donc où le « *passage* » de l'innocence à la faute prend le sens d'un

<sup>172</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 235.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 236.



glissement insensible et non plus d'un surgissement soudain. « *Le mythe est à la fois le mythe de la césure et le mythe de la transition, le mythe de l'acte et celui de la motivation, le mythe du mauvais choix et celui de la tentation, le mythe de l'Instant et celui du Laps de la durée*<sup>174</sup>. »

En effet le mythe fait comprendre que le drame naît entre le serpent et la femme. Le serpent pose une question à la femme en insinuant le doute : « *Dieu a-t-il vraiment dit ?* » Or la question est une interrogation qui concerne l'*Interdit*. On remarque qu'elle se saisit de l'interdit pour la transformer en occasion de chute. Ricœur estime que cette question fait apparaître soudain la limite comme interdiction. L'entrée dans le vertige commence par l'aliénation du commandement, écrit-il. Le commandement devient soudainement mon « *Autre* » alors qu'il était mon « *Orient* ». Flottant à distance de moi, le commandement devient alors insupportable. La limite créatrice devient négativité hostile et, comme telle, problématique : Dieu a-t-il vraiment dit... ? Cette question apparemment simple est en réalité lourde de conséquence, comme le souligne Ricœur dans ce passage :

« *En même temps que s'embrume le sens de la limite éthique, celui de la finitude s'enténébre : 'un désir' a jailli, le désir d'infinité ; mais cette infinité n'est pas celle de la raison et du bonheur [...] ; c'est l'infinité du désir lui-même ; c'est le désir du désir s'emparant du connaître, du vouloir, du faire et de l'être : 'Vos yeux s'ouvriront, vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal'*<sup>175</sup>. »

La question du serpent est donc la question qui suscitera en l'homme le désir. Or le désir, disons plutôt tout désir, selon Ricœur, « *est à la fois riche et pauvre* »<sup>176</sup>. Il est riche quand il convoite le bien ; il est pauvre quand il tend vers le mal. Nous savons que c'est par rapport à ce désir que la finitude devient quelque chose d'insupportable pour l'homme, puisque cette finitude réside dans le fait d'être simplement créé. On comprend alors Ricœur quand il écrit que l'âme de l'interrogation du serpent, c'est le « *mauvais infini* » qui pervertit simultanément le sens de la limite qui orientait la liberté et le sens même de la finitude de cette liberté ainsi

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>176</sup> Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, tome I, *L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 30.

orientée par la limite. Désormais, « réveillé » par la question du serpent, l'homme nourrit le désir de ressembler à Dieu, il ne veut plus être limité<sup>177</sup>. Pour tenter de conquérir ce qui lui manque pour parvenir à son but, l'homme viole l'interdit, cette barrière qui l'empêche d'être comme Dieu. En franchissant cette barrière, il a le sentiment de ressembler à Dieu.

Cette ressemblance aux dieux par le moyen de la transgression représente aux yeux de Ricœur quelque chose de très profond : lorsque la limite cesse d'être créatrice et que Dieu paraît barrer la route à l'homme par ses interdits, écrit-il, l'homme reprend pour sa liberté l'illimitation du Principe de l'existence et forme le vœu de se poser dans l'être comme un créateur de soi par soi. Dans ce sens, l'ère ouverte à la liberté par la faute est une certaine expérience de l'infini qui masque la situation finie de la créature, la finitude éthique de l'homme. « Désormais le mauvais infini du désir humain – le toujours autre, le toujours plus – qui anime le mouvement des civilisations, l'appétit de plaisir, de possession, de pouvoir, de connaissance – **semble** constituer la réalité humaine<sup>178</sup>. » Cette inquiétude qui nous fait mécontents du présent « paraît » être notre vraie nature, ou plutôt l'absence de nature qui nous fait libres. La promesse du serpent marque la naissance d'une histoire humaine tirée par ses idoles à l'infini.

#### *1.2.3.4. Le serpent, symbole du mal déjà là*

Et maintenant pourquoi la femme est-elle le lieu privilégié où s'affrontent l'interdit et le désir ? Ricœur pense que le récit vise un « éternel féminin » qui est plus que sexe et qu'on pourrait appeler la *médiation de la faiblesse*, ou encore la fragilité de l'homme. Cette fragilité consiste dans le type même de finitude de l'homme. Sa finitude est une finitude instable, prête à virer au « mauvais infini », écrit Ricœur. Sa finitude, en tant que finitude éthique, est facile à séduire par perversion de la limite qui le constitue. « Ce n'est pas la libido humaine qui est occasion de chute, c'est la structure d'une liberté finie<sup>179</sup>. » La femme figure ici ce point de moindre résistance de la liberté finie à l'appel du *Pseudo*, du mauvais infini. Ainsi, pour

---

<sup>177</sup> Ricœur pense que le problème du désir réside dans son caractère indéterminé. Ainsi, développant la question de la fragilité affective, il écrit ceci : « La nouveauté des désirs d'avoir, de pouvoir et de valoir, c'est qu'ils ont un terme indéterminé ; le désir du désir est sans fin » (Paul Ricœur, *L'homme faillible*, p. 143). Désormais, c'est ainsi que nous noterons la référence à cet ouvrage.

<sup>178</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 238.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 239.

Ricœur, Eve n'est pas la femme en tant que « *deuxième sexe*<sup>180</sup> ». Elle est la figure même de la faiblesse humaine, conceptualisée dans la philosophie ricœurienne comme étant la faillibilité. Selon cette philosophie, « *en n'importe quel corps humain toutes les passions sont possibles, toutes les erreurs sont possibles* »<sup>181</sup>. Toute femme et tout homme sont Adam ; tout homme et toute femme sont Eve ; toute femme pèche « *en* » Adam<sup>182</sup>, tout homme est séduit « *en* » Eve. Elle est le symbole de la faillibilité définie par Ricœur comme étant la possibilité même du mal : « *Que veut-on dire quand on appelle l'homme faillible ? Essentiellement ceci : que la **possibilité** du mal moral est inscrite dans la constitution de l'homme*<sup>183</sup>. »

Ce que nous avons dit sur la finitude éthique comme occasion de chute et sur l'éclatement de cette finitude en un désir infini et la loi conduit à la question décisive que voici : que signifie le serpent ? Il ne semble pas poser de question à l'auteur du récit : il est là et déjà rusé – « *la plus rusée des bêtes des champs* » – avant la faute d'Adam. Ricœur fait remarquer que le Jahviste ne spéculé pas davantage sur sa nature, ni sur l'origine de sa ruse. Il dit seulement – et c'est capital à ses yeux – qu'il est lui aussi une créature. Cette limite introduite dans la démythologisation des démons par la pensée juive fait problème. Pourquoi n'avoir *pas* réduit l'origine du mal à Adam ? Pourquoi avoir conservé et du même coup introduit une figure extérieure, se demande-Ricœur ?

La première réponse, réponse seulement partielle, à cette question est que le Jahviste aurait dramatisé, dans la figure du serpent, un aspect important de l'expérience de tentation. La tentation serait une sorte de séduction par le dehors. Elle se développerait en complaisance pour l'apparition qui investit le « *cœur* ». Finalement pécher serait « *céder* ». Le serpent serait donc une part de nous-mêmes que nous ne reconnaissons pas ; ce serait la séduction de nous-mêmes par nous-mêmes, projetée dans l'objet de la séduction. Cette interprétation est déjà invoquée par l'apôtre Jacques : « *Que personne lorsqu'il est tenté ne dise : 'c'est Dieu qui*

---

<sup>180</sup> *Le deuxième sexe* est le titre que Simone de Beauvoir a donné à l'un de ses livres dans lequel elle s'érige contre l'acceptation par les femmes de leur condition d'éternelles dominées. « *Comment la femme fait-elle l'apprentissage de sa condition, comment l'éprouve-t-elle, dans quel univers se trouve-t-elle enfermée, quelles évasions lui sont permises, voilà ce que je chercherai à décrire. Alors seulement nous pourrions comprendre quels problèmes se posent aux femmes qui, héritant d'un lourd passé, s'efforcent de forger un avenir nouveau* », écrit-elle (*Le deuxième sexe*, tome II, *L'expérience vécue*, Paris, éditions Gallimard, collection « Folio – Essais », 1976, p. 9).

<sup>181</sup> Paul Ricœur, *L'homme faillible*, p. 78.

<sup>182</sup> Paul Ricœur appelle cette forme de culpabilité, « *la culpabilité métaphysique* », c'est-à-dire le fait « *d'appartenir à une espèce humaine globalement impliquée dans une histoire du mal* » (Marie de Solemne, « Dialogues avec Paul Ricœur. Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose ? », p. 16).

<sup>183</sup> Paul Ricœur, *L'homme faillible*, p. 149.

*me tente'' ; car Dieu ne peut être tenté par aucun mal et lui-même ne tente personne. Mais chacun est tenté quand il est attiré et amorcé par sa propre convoitise »* (Jc 1, 13-14). Le serpent figure cet aspect de passivité de la tentation, flottant à la frontière du dehors et du dedans. Argumentant à partir de cet investissement de notre liberté par la convoitise, nous cherchons à nous disculper et à nous innocenter nous-mêmes en accusant un Autre. C'est d'ailleurs ce que fait la femme quand elle est interrogée par Dieu, après l'acte fatal : « *Pourquoi as-tu fait cela ?* » Elle répond : « *Le serpent m'a séduite* ». Cette astuce n'échappe pas à l'analyse de Ricœur. Voici ce qu'il écrit :

*« L'astuce de la disculpation, c'est d'achever de mettre dehors la tentation qui flottait à la frontière du dedans et du dehors. En allant jusqu'au bout de cette interprétation, on dirait que le serpent représente la projection psychologique de la convoitise. C'est l'image du 'fruit' – plus la mauvaise foi de la disculpation. Notre propre désir se projette dans l'objet désirable, se découvre même par lui ; ainsi lorsqu'il se lie lui-même – et c'est cela le mal – l'homme accuse l'objet pour se disculper lui-même<sup>184</sup>. »*

La figure extérieure du serpent est donc le symbole de la disculpation. Comme la femme qui accuse le serpent, l'homme est animé par cette logique de l'irresponsabilité qui consiste à renvoyer à l'autre la faute qu'il a lui-même commise. Ainsi, celui qui vient de se faire prendre par les agents de la sécurité routière pour excès de vitesse tentera-t-il de se justifier en expliquant qu'il est en retard ; le meurtrier cherchera à convaincre le jury en évoquant son enfance détruite par ses parents, etc. Le serpent, c'est le symbole du refus d'assumer totalement sa responsabilité. Cette réduction du serpent à une part de nous-mêmes n'épuise certainement pas le symbole du serpent. Ricœur soutient en effet que le serpent est aussi « *dehors* » d'une façon plus radicale et d'ailleurs multiple.

Dans l'expérience historique de l'homme, explique Ricœur, chacun trouve le mal *déjà là* ; nul ne le commence absolument. Si Adam n'est pas le premier homme au sens temporel, mais l'homme exemplaire, il peut aussi figurer à la fois l'expérience du « *commencement* » de l'humanité avec chacun et l'expérience de la « *suite* » des hommes. Le mal fait partie de la

---

<sup>184</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 240.

connexion interhumaine, comme le langage. Il est transmis, il est tradition et non pas seulement événement. Il y a ainsi une antériorité du mal à lui-même, comme si le mal était ce qui toujours se précède lui-même, ce que chacun trouve et continue en commençant, mais en commençant à son tour. C'est pourquoi dans le jardin d'Eden le serpent est déjà là ; il est « *l'envers* » de ce qui commence.

Au-delà de la « *tradition* » du mal déjà là, peut-être y a-t-il une extériorité plus radicale encore du mal, une structure cosmique du mal. De la cruauté de la nature et des hommes, procède un sentiment de l'absurdité universelle qui invite à douter de sa destination. Un côté de notre monde nous affronte comme chaos. Pour un existant humain, cet aspect de chaos est une structure d'univers. Ainsi le serpent symbolise quelque chose de l'homme et quelque chose du monde, « *un côté du microcosme et un côté du macrocosme, le chaos en moi, entre nous et au dehors*<sup>185</sup>. » Mais c'est toujours le chaos pour moi, existant humain destiné à la bonté et au bonheur. Le serpent figure cette face du mal qui ne peut être reprise dans la liberté responsable de l'homme. Le thème de serpent représente ainsi le premier jalon sur la voie du thème satanique. Le symbole de Satan permet de compenser le mouvement de concentration du mal dans l'homme par un second mouvement qui en reporte l'origine dans une réalité démoniaque préhumaine. Le mythe, à travers le symbole du serpent, veut montrer que l'homme n'est pas le méchant absolu, celui qui serait seul responsable du mal. Il n'est que le méchant en second, c'est-à-dire le méchant par séduction. « *L'homme n'est pas le méchant absolu ; il n'est que le méchant en second, le méchant par séduction ; il n'est pas le Mauvais, le Malin, substantivement si l'on peut dire, mais mauvais, méchant, par épithète*<sup>186</sup> », écrit Ricœur. L'homme se rend méchant par consentement à une source de mal. Pécher c'est donc céder, selon Ricœur.

### *1.2.3.5. Les symboles eschatologiques*

Enfoncés que nous sommes dans la forêt des significations suscitées par le symbole adamique, le moment est peut-être venu de rendre à ce symbole son mouvement. Cela passe bien sûr par la détermination du problème. De quoi s'agit-il au juste ? Il est question de résoudre un problème qui est ainsi formulé : y a-t-il, dans l'expérience historique tournée vers

---

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>186</sup> *Ibid.*

l'« *avenir* » et la théologie de l'histoire, des symboles de la « *Fin* » qui soient homogènes au symbolisme du « *Commencement* » développé par le mythe adamique ? C'est un problème de convenance de symbole à symbole que pose Ricœur. Les symboles dominants de l'eschatologie, ce sont les symboles du « *Fils de l'homme* » et du « *second Adam* », estime-t-il. Il nous faut voir à présent comment ces symboles éclairent notre problématique.

La tension vers le futur, écrit Ricœur, le rédacteur jahviste la discerne dans un événement : la vocation d'Abraham<sup>187</sup>. La figure d'Abraham, faut-il le souligner, est comme la première réplique à la figure d'Adam. Ainsi dans son passé repensé, l'Israélite voit une « *flèche* » d'espérance ; avant même toute eschatologie il se représente l'histoire de ses « *pères* » comme une histoire dirigée par une « *promesse* », tendue vers un « *accomplissement* ». C'est désormais à travers les images mythiques de la fin que la « *Promesse* » va exprimer sa tension. La représentation d'un cosmos réconcilié, c'est l'attente d'une perfection inédite. Ainsi le sens véritable de l'humanité actuelle se trouve découvert d'avant en arrière à partir de l'Homme véritable qui « *vient* ». On a ici affaire avec un sens qui n'est pas mythique mais eschatologique : un sauveur qui instaure un monde nouveau. L'intérêt est tourné vers l'avenir, vers la seconde création tout en l'accomplissant. L'événement annoncé par l'Évangile, l'« *accomplissement* », est proprement le contenu du Kérygme chrétien. Il est remarquable de voir que pardon et guérison sont les deux signes de l'irruption du nouveau règne dans l'ancien. « *Le Fils de l'Homme a sur la terre le pouvoir de pardonner les péchés* » (Marc, 2, 10). Ainsi le pardon n'est pas le mouvement de « *l'âme* » qui se sépare du « *corps* », c'est l'avancée de la nouvelle création au milieu des hommes sur la terre, c'est la pénétration du nouveau « *siècle* » dans le nôtre, comme le souligne Ricœur : « *Si Fils de l'Homme veut dire Homme et si Adam veut aussi dire Homme, il s'agit bien fondamentalement de la même chose*<sup>188</sup>. »

Par ailleurs le « *combien plus* » et le « *afin que* » de saint Paul confèrent sa vérité à cette vision de l'histoire selon laquelle l'accès de l'homme à son humanité, le passage de son enfance à sa maturité, aussi bien au plan de l'individu qu'à celui de l'espèce, passent par la

---

<sup>187</sup> Yahvé dit à Abraham : « *Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom, qui servira de bénédiction. Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront.*

*Par toi se béniront toutes les nations de la terre* » (Genèse, 12, 1 à 3).

<sup>188</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 253.

prise de conscience de ses limitations, de ses conflits et de ses souffrances. Le salut développe une histoire en termes symboliques : le second Adam est « *plus grand que* » le premier Adam ; le premier Adam est en vue du second Adam. Ce détour par les « *images de la Fin* » nous permet de conférer à la notion de « *pardon* » toute sa richesse. « *Le pardon, en tant que vécu, tire son sens de la participation de l'individu au 'type' de l'Homme fondamental*<sup>189</sup>. » Le vécu du pardon est en quelque sorte la trace psychologique de ce qui advient en réalité et qui peut seulement être dit en énigme et signifié comme le passage de l'incorporation au premier Adam à l'incorporation au second Adam. Pour Ricœur, la question reste ouverte de savoir comment une philosophie et une psychologie du « *pardon* » sont possibles à partir du symbolisme de la « *justification* » et de l'« *acquiescement* » au procès cosmique.

#### **I.2.4. Le mythe de l'âme exilée ou le mythe du dualisme entre le corps et l'âme**

Le nouveau « *type* » mythique que nous considérons ici est celui que tente de transposer et de rationaliser tout « *dualisme anthropologique* ». Ce qui le distingue de tous les autres, selon l'analyse ricœurienne, c'est qu'il scinde l'homme en « *âme* » et en « *corps* ». Ricœur pense que c'est à partir de ce mythe que l'homme se comprend lui-même comme « *même* » que son « *âme* » et « *autre* » que son « *corps* ». Ceci dit, il nous faut maintenant chercher comment comprendre le schème mythique de ce mythe.

On peut comprendre le schème mythique de l'âme exilée par comparaison avec les trois autres schèmes que nous avons examinés jusqu'ici. En procédant ainsi, le mythe dit de « *l'âme exilée* » apparaît alors comme étant le seul mythe qui soit, au sens propre du mot, un mythe de l'âme et du même coup un mythe du « *corps* ». Ricœur explique qu'il raconte comment l'âme, d'origine divine, est devenue humaine, – comment le corps, étranger à cette âme et mauvais de multiples manières, échoit à cette âme, – comment le mélange de l'âme et du corps est l'événement qui inaugure l'humanité de l'homme et fait de l'homme le lieu de l'oubli, le lieu où la différence originaire de l'âme et du corps est abolie. Divin quant à l'âme, terrestre quant au corps, l'homme est présenté comme l'oubli de la différence. Le mythe raconte comment cela est arrivé.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 256.

#### *I.2.4.1. Le mythe archaïque de la dualité de « l'âme » et du « corps »*

L'antique discours de l'orphisme, au-delà même de toute la légende qu'on a pu développer sur le personnage lui-même, à savoir « *un savant* » connu pour « *sa haute intelligence* » ou encore, un « *professeur de science et de sagesse* »<sup>190</sup>, Ricœur semble dire que ce qui est important dans cette doctrine c'est surtout l'invention de « *l'âme* » et du « *corps* ». Cette paternité, toujours selon Ricœur, lui est reconnue d'une certaine manière par Platon. En effet dans l'étymologie que celui-ci propose du « *corps* » dans le *Cratyle*, il déclare en substance que ce sont les Orphiques qui ont établi ce nom. Ainsi, même si le héros homérique est présenté comme un être sans corps ayant seulement des membres, le corps ne deviendra une entité simple que face à l'âme et à travers la grille mythique qui lui confère une destinée autre que celle de l'âme. C'est pourquoi Ricœur écrit que c'est par le mythe que le corps est devenu une « *puissance eschatologique* ». Voici à cet égard ce qu'écrit Platon:

*« Ce sont surtout les Orphiques qui me semblent avoir établi ce nom, dans la pensée que l'âme expie les fautes pour lesquelles elle est punie, et que, pour la **garder** (σφίηται), elle a comme enceinte ce corps qui figure une prison ; qu'il est donc, suivant son nom même, le **sôma** (la **geôle**) de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, et qu'il n'y a point à changer une seule lettre<sup>191</sup>. »*

Pour Ricœur, nous tenons ici le noyau du mythe de situation antérieur à l'anthropogonie du mythe d'origine. Dans cette citation Platon ne fait pas encore du corps l'origine du mal. L'âme semble plutôt apporter avec soi un mal antérieur qu'elle expie en ce corps. Mais cette « *enceinte qui figure une prison* » reçoit de son caractère pénal sa signification d'aliénation. En devenant instrument d'expiation, le corps devient lieu d'exil. « *Plus que le navire au*

<sup>190</sup> Jean Laloup, *Dictionnaire de littérature grecque et latine*, Paris, éd. Universitaires, 1968, p. 448.

<sup>191</sup> Platon, *Cratyle*, 400 c.



*pilote, la geôle est au prisonnier lieu étrange, étranger, hostile : elle figure, au plus près du détenu, la transcendance ennemie du juge et de sa sentence*<sup>192</sup> », écrit Ricœur.

A partir de ce premier noyau de sens, on peut reconstituer d'autres traits de l'antique discours. Le lieu de punition c'est aussi le lieu de tentation et de contamination. Il n'est pas dit en effet que pour l'âme « payer sa dette », c'est recevoir purification. Ricœur précise qu'il ne faut pas « mêler » à l'idée orphique de l'expiation l'idée juive de la réconciliation ou de la propitiation. Il semble qu'ici la punition paraît bien être plutôt une sanction dégradante. A ce titre elle est à la fois effet du mal et nouveau mal. L'âme en prison devient ce délinquant secondaire que le régime pénitentiaire ne cesse d'endurcir.

Par ailleurs, estime Ricœur, le *Phédon*<sup>193</sup> évoque plutôt une transmutation du sens de la vie, lorsqu'elle cesse d'être unique, et de la mort, lorsqu'elle cesse d'être la limite de cette unique vie. Vie et mort alternent comme deux états : la vie vient de la mort, la mort vient de la vie, comme la veille et le sommeil, explique-t-il. L'une peut être le rêve de l'autre et chacune emprunte son sens à l'autre. Dès lors la punition est non seulement incarnation, mais réincarnation. L'existence apparaît ainsi sous le signe de la répétition, comme une sempiternelle récidive. La circularité de la vie et de la mort est sans doute le mythe le plus profond qui sous-tend les deux mythes de la punition dans le *σωμα* et de la punition dans l'*Hadès*. Naître c'est monter de la mort à la vie, et mourir c'est descendre de la vie à la mort. Ainsi le « corps » peut être lieu d'expiation pour cette autre vie que nous appelons la mort, et l'*Hadès* le lieu d'expiation pour le mal commis en cette vie qui pour le profane est la seule vie. L'âme et le corps ont des possibilités inverses qui s'occulent mutuellement. L'âme est le témoin de l'ailleurs masqué dans la veille de cette vie et révélé par le songe, l'extase, l'amour et la mort. L'âme en prison devient ce délinquant secondaire que la punition corrompt. L'existence apparaît alors comme une sempiternelle récidive.

Le schème de l'exil, exalté par celui de la répétition, tend à faire du corps le symbole du malheur d'exister ; car est-il idée plus effrayante que celle qui fait de la vie une renaissance pour la punition, se demande Ricœur ? « En s'engendrant lui-même d'une vie à l'autre, d'une vie à une mort et d'une mort à une vie, le mal devient la coïncidence de l'auto-inculpation et de l'auto-punition. Cette mixture de condamnation et de réitération est la figure même du

<sup>192</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 265.

<sup>193</sup> Cf. Platon, *Phédon*, 70 c sq.

désespoir<sup>194</sup>. » Cette interprétation du « corps » comme instrument de la pénalité réitérée provoque une nouvelle interprétation de l'âme, déterminée comme étant « puritaine ». L'âme semble n'être point d'ici, elle vient d'ailleurs, elle est divine. En ce corps elle mène une existence occulte, l'existence d'un être exilé qui soupire après sa libération. La divinité de l'âme ne consiste pas seulement dans sa capacité de survie. C'est plutôt à l'alternance même de la vie et de la mort, à la réitération, qu'il importe de se soustraire.

Nous sommes au seuil d'une nouvelle compréhension de soi. L'âme, devenue le contre-pôle du couple vie-mort, perdure par-delà le temps de la répétition. Le mythe, en imaginant un cycle de vie et de mort, provoque une sorte de report du Soi par-delà la contradiction, du Repos par-delà la discorde. En posant le problème de l'identité de l'âme de façon dialectique, le mythe offre à la philosophie un sujet de réflexion. C'est ce que souligne Ricœur dans cette citation : « *La philosophie n'aurait pas tenté de penser cette identité de l'âme à soi-même si le mythe ne l'avait inspirée*<sup>195</sup>. » Certes l'immortalité de l'âme reste prise dans le schème imaginaire de la multiple renaissance, mais le *μῦθος* est déjà *λόγος*. Il rend raison (*λόγον...διδόναι*), c'est pourquoi, ainsi que l'écrit Platon, ces hommes et ces femmes « *habiles dans les choses divines* » peuvent dire « *des choses vraies et belles* »<sup>196</sup>.

#### 1.2.4.2. Un mythe de situation

Vers quelle interprétation du mal s'oriente le mythe de l'âme exilée dans sa partie théogonique ? A première vue le mal paraît encore inclus dans l'origine des choses, comme chez Hésiode et surtout les Babyloniens. Mais Ricœur estime que la figure de Phanès annonce quelque chose de différent. « *Phanès, la manifestation une et multiple, n'est plus la figure de la contradiction originelle entre le Bien et le Mal ; mais plutôt celle de la séparation progressive, de la différenciation graduelle, comme on voit dans le mythe de l'Œuf primordial*<sup>197</sup>. » Ce mythe, en évacuant la contradiction et en la remplaçant par un mouvement du « *Confus au Différencié* », ne rend plus compte du malheur de l'homme qui consiste au

<sup>194</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 268.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>196</sup> Platon, *Menon*, 81 a.

<sup>197</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 275.

contraire dans la confusion de sa double nature originaire. Dès lors un mythe de la Différenciation ne suffit plus à rendre raison du mal humain qui est mélange.

« *Quand bien même l'anthropogonie orphique serait une élaboration tardive, quand bien même elle ne serait qu'une allégorie philosophante inventée après notre ère, elle révèle l'intention profonde du mythe de situation qui existait indubitablement, dans l'orphisme et hors de l'orphisme, bien avant Platon. Le mythe anthropogonique manifeste, au niveau des images théogoniques, le complet épanouissement du mythe de situation par le moyen duquel les Orphiques ont inventé "l'âme" et le "corps"*<sup>198</sup>. »

Le mythe de situation tend à surélever l'âme et à frapper le corps d'une note d'infamie. Disons qu'il constitue l'âme comme « *Même* » et le corps comme « *Autre* ». Le mythe de situation est l'expression imaginative du dualisme de l'âme et du corps, plus précisément la constitution de ce dualisme dans l'imagination. Toutefois on pourrait se demander : Pourquoi cette dualité est-elle oubliée ? Pourquoi cette double nature est-elle éprouvée comme une confuse existence ? La réponse de Ricœur suscitée par son analyse du mythe de l'âme exilée peut être ramenée à ces quelques mots : La vie antérieure véhiculée par le mythe figure une origine insondable du mal dont la réminiscence serait plus ancienne que toute mémoire.

#### *1.2.4.3. Un mythe philosophant*

Le mythe de l'âme exilée est selon Ricœur principe et promesse de « *connaissance* », de « *gnose* ». Les Orphiques, comme le dit Platon et comme il a été souligné plus haut, ont « *nommé* » le corps ; en nommant le corps ils ont aussi nommé l'âme. Or il se trouve que l'acte par lequel l'homme s'aperçoit comme âme, cet acte purificateur par excellence, c'est la connaissance. C'est dans ce sens qu'il faut lire et comprendre toute la philosophie de style platonicien et néo-platonicien :

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 280.

*« Si le corps est désir et passion, l'âme est l'origine et le principe de toute retraite, de toute distanciation du λόγος loin du corps et de son πάθος ; et toute connaissance de quelque chose, toute science de quoi que ce soit, s'enracine dans cette connaissance du corps comme désir et de soi-même comme pensée face au désir<sup>199</sup>. »*

Mais l'orphisme c'est aussi un βίος, un « genre de vie ». Ce « genre de vie » est au futur ce que le mythe est au passé. De même que le mythe est la réminiscence d'un mal humain plus ancien que l'homme, écrit Ricœur, le βίος orphique est la prophétie d'une délivrance plus qu'humaine de l'homme ; de même que le mythe oscille entre l'imagination théogonique et la réflexion philosophique, le βίος orphique hésite entre la vieille purification rituelle et une nouvelle purification en esprit et en vérité. *« Retrait de l'âme, réunion de l'âme et du divin, voilà dès avant Platon l'intention philosophique<sup>200</sup>. »* Cette intention vise l'idée de la purification. Or qu'est-ce que cela veut bien dire ici ?

Ricœur explique que c'est surtout la littérature pythagoricienne qui marque de manière décisive et explicite le passage de la « purification » comme rite à la purification comme « philosophie ». *« Le 'discours sacré' du pythagorisme [...] a été par excellence ce discours hésitant entre mythe et philosophie ; cette littérature qui se situe au carrefour de la science et de la révélation<sup>201</sup> »*. En clair si l'orphisme met l'accent sur l'homme, avec sa nature composée de bien et de mal, la littérature pythagoricienne se trouve, elle, dans une perspective philosophante. Elle souligne, semble-t-il, le besoin pour l'humain d'être délivré des liens de la corporéité. Cette délivrance passe par le travail de la connaissance, c'est-à-dire de la philosophie. Ce lien entre mythe et philosophie est assez fort au point même d'être manifesté dans le langage. Ricœur écrit en quelque sorte ceci : plutôt que d'appeler σοφός ou σοφιστής l'homme méditant à la suite du dieu, les pythagoriciens ont préféré le terme un peu ésotérique de φιλόσοφος. Selon lui, ce terme évoque la φιλία rompue par la « discorde » (l'ἔρις) qui brouille l'homme avec le divin et avec sa propre origine. L'idée de bonheur manifeste aussi la purification par la connaissance. Le bonheur c'est en effet la « bonne âme ». Or cette « bonne

---

<sup>199</sup> Ibid.

<sup>200</sup> Ibid., p. 283.

<sup>201</sup> Ibid.

*âme* » ne vient à l'homme que lorsque celui-ci « connaît », lorsque la connaissance est la plus « forte » chez lui tandis que le désir est le plus faible. Fort de ce qui précède on peut dire avec Ricœur que nous sommes ici au seuil d'une nouvelle péripétie : « le 'mythe' se surélève en 'spéculation' »<sup>202</sup>. » Si ce glissement du mythe en philosophie ne fait pas beaucoup de doute pour le mythe orphique, peut-on tenir le même discours pour les autres mythes que nous avons visités ? Cette question nous conduit à interroger philosophiquement ces mythes afin qu'ils nous livrent leur sagesse profonde.

Pour Ricœur, ce serait une grave erreur que de rejeter un seul de ces mythes ; tous nous parlent, c'est pourquoi, pense-t-il, ils doivent tous bénéficier de la même considération. Même si tous ces mythes visités nous parlent, il ne cache pas sa préférence pour le mythe adamique. Nous pouvons comprendre ce choix dans la mesure où, comme il le dit lui-même, ce mythe est le seul jugé vraiment anthropologique. En vertu de ce caractère, il est estimé comme étant le mythe « hyper-éthique ». En effet, c'est le seul mythe qui rend vraiment l'homme responsable du mal, c'est-à-dire comme étant son origine. En plaçant le mythe adamique en haut du podium, ne diminue-t-il pas l'importance des autres ? Ricœur pense que le mythe adamique constitue avec les autres un réseau qui les met tous en valeur. « L'appropriation du mythe adamique entraîne l'appropriation en chaîne des autres mythes qui se mettent à parler à partir du lieu d'où le mythe dominant s'adresse à nous »<sup>203</sup>. » Le mythe adamique, en raison de son caractère fortement éthique, éclaire les autres sur leurs richesses propres. Par sa complexité et ses tensions internes, il réaffirme à des « degrés variables » l'essentiel des autres mythes. Ainsi, tous ces mythes se retrouvent-ils dans une sorte de circularité qui les rend dynamiques. La lumière qu'ils se projettent les uns sur les autres afin de les mieux révéler nous conduit à cette remarque : l'affirmation et la réaffirmation du tragique.

Il nous semble que tous les mythes visités nous éveillent à une même chose, à savoir le caractère tragique de la vie. Si cela est souligné de façon très forte dans le mythe de l'aveuglement humain par le divin, cette idée est aussi présente dans les autres mythes à des degrés variables. Le tragique s'avère invincible au niveau de l'homme et impensable au niveau de Dieu, et pourtant tous les mythes sur l'origine du mal ne peuvent s'empêcher de le mentionner d'une manière ou d'une autre. Par le moyen de cette théologie inavouable sont

---

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 287.

rendus manifestes des aspects de l'« *Inéluctable* », qui ne sont pas opposés à la liberté, mais impliqués par elle. Par exemple, écrit Ricœur, il n'est pas possible que j'accède à la plénitude sans risquer de me perdre dans l'abondance indéfiniment variée de l'expérience ou dans l'étroitesse avare d'une perspective aussi mince que cohérente.

*« C'est un aspect tragique de l'existence que l'histoire de la conscience de soi ne puisse commencer par la sympathie stoïcienne, mais doive débiter par la lutte du maître et de l'esclave et que, une fois atteint le consentement à soi et à l'universel, elle doive à nouveau s'enfoncer dans la division de soi avec soi-même<sup>204</sup>. »*

Or tous ces aspects de destin, parce qu'ils sont impliqués dans la liberté et non opposés à elle, sont nécessairement éprouvés comme faute. C'est moi qui fais lever l'« *Inéluctable* » en moi et hors de moi en développant mon existence. Ce n'est plus alors une faute au sens éthique, c'est-à-dire au sens d'une transgression de la loi morale, mais en un sens existentiel : *« Devenir soi-même, c'est échouer à réaliser la totalité, qui pourtant demeure le but, le rêve, l'horizon et que l'Idée du bonheur indique. Parce que le destin appartient à la liberté comme la part non choisie de tous nos choix, il doit être éprouvé comme faute »*, souligne Ricœur<sup>205</sup>. Le mythe tragique est ainsi réaffirmé comme révélateur de cet envers destinal de la confession éthique des péchés.

Il faut également noter que les quatre types de mythe que nous propose Ricœur font découvrir une quasi-nature du mal déjà là. Cette idée a été soulignée dans l'analyse du mythe adamique, mais elle est valable pour les autres types. Le mal n'est-il pas quelque chose que nous trouvons déjà présent dans le monde ? Notre vécu ne nous autorise pas à dire le contraire. Le mal est bel et bien cette chose que nous ne voulons pas et que pourtant nous faisons. L'apôtre Paul l'a exprimé à sa manière. A sa suite chacun de nous se retrouve dans la même situation quand il se dit indigné par le mal commis par l'autre alors qu'il ne cesse lui-même de faire souffrir les autres par ses nombreuses fautes. Notre expérience du mal nous montre que l'homme ne crée pas le mal, il ne l'invente pas, il le trouve déjà là et le continue.

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 291.

Cette vérité nous est donnée par la mythologie en tant que sagesse. Du coup l'importance du mythe apparaît comme une lumière émergeant des ténèbres. La mythologie n'est plus alors ces petites histoires qu'on raconte aux enfants pour les faire dormir le soir une fois qu'on les a couchés dans leur lit. Elle devient enseignement, instruction pour une vie bonne grâce à la connaissance. Avec les mythes de l'origine du mal en particulier mais aussi avec les mythes en général, nous entrons dans ce que Luc Ferry appelle « *une préhistoire de la philosophie* »<sup>206</sup>, c'est-à-dire dans un « *premier moment de la philosophie* »<sup>207</sup>. Il faut le reconnaître, c'est un « *effort pour penser la condition des mortels en tant que tels* »<sup>208</sup>. La dimension éthique qui sous-tend ce travail de pensée, le but qui est le sien, nous amène à déterminer le mythe comme une réponse laïque aux questions essentielles de notre vie, précisément celles de la vie et de la mort. Dans le livre de Luc Ferry que nous avons déjà cité, l'auteur insiste sur cette question. Il faut donner au mythe plus d'importance qu'il n'a peut-être encore aujourd'hui, parce qu'il a quelque chose à nous apporter. C'est d'ailleurs l'objectif de son livre : « *apprendre à vivre* » à partir de l'enseignement reçu des mythes. Pour bien comprendre la démarche de ce spécialiste des mythes grecs, il convient de lire ce passage dans lequel nous trouvons la réponse à plusieurs interrogations :

*« Des centaines, voire des milliers d'ouvrages et d'articles ont été consacrés à la seule question du statut des mythes grecs : faut-il les classer à la rubrique "Contes et légendes" ou au rayon des religions, du côté de la littérature et de la poésie ou plutôt dans les sphères de la politique et de la sociologie ? La réponse que j'apporte dans ce livre est tout à fait claire : tradition commune à toute une civilisation et religion polythéiste, la mythologie n'en est pas moins d'abord et avant tout une philosophie encore "mise en récit", une tentative grandiose en vue de répondre de manière laïque à la question de la vie bonne par les leçons de sagesse vivantes et charnelles, habillées de littérature, de poésie et d'épopées plutôt que formulées dans des argumentations abstraites. C'est à mes yeux cette dimension indissolublement traditionnelle, poétique et philosophique de la mythologie qui fait tout son intérêt et tout son charme pour nous encore aujourd'hui. C'est là ce qui la rend singulière et précieuse au regard de*

<sup>206</sup> Luc Ferry, *La sage des mythes. Apprendre à vivre 2*, Paris, éd. J'ai lu, 2009, p. 37.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 37.

*la myriade infinie des autres mythes, contes et légendes qui, d'un point de vue seulement littéraire, pourraient prétendre la concurrencer*<sup>209</sup>. »

Cette précision sur la philosophie du mythe étant maintenant faite, le moment est venu de jeter un bref regard sur l'histoire de la philosophie, voir comment à travers les siècles la réflexion sur le mal a été conduite. Il ne s'agit donc pas pour nous de faire une lecture intégrale de cette histoire, mais partielle et peut-être même arbitraire. Nous comptons précisément rendre compte de la démarche suivie par Ricœur dans *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Ce texte, selon nous, donne la parole aux plus grands penseurs de l'histoire de la philosophie. Il s'agira d'exposer l'essentiel de ces pensées, c'est-à-dire de déterminer les différents niveaux de spéculation. Nous espérons que cette démarche nous permettra par la suite de proposer une conclusion englobante sur la question du mal.

### **I.2.5. La spéculation sur le mal**

Peu de temps après le suicide d'Olivier Ricœur, le fils de Paul Ricœur, le philosophe était invité par Pierre Gisel à Lausanne pour donner une conférence sur le mal. On peut peut-être s'interroger sur l'opportunité d'une telle demande étant donné la souffrance qu'un être humain peut ressentir face à un événement aussi tragique. Mais Ricœur accueille l'invitation avec philosophie et confesse trouver même dans l'après-coup un certain réconfort : « *Je me découvris soudain le destinataire imprévu de cette âpre méditation*<sup>210</sup> », écrira-t-il.

*« En effet, la conclusion de cette conférence invite à ne pas se poser le problème du mal sous ses diverses formes en termes purement spéculatifs, mais à prendre la mesure des transformations spirituelles des sentiments au travers de la pensée et de l'action. Défi pour la pensée, le mal conduit à récuser les synthèses prématurées, à*

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 24-25.

<sup>210</sup> Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, éd. Esprit, coll. « Philosophie », 1995, p. 79.



*penser toujours plus et autrement. A l'égard de l'action, le mal est ce qui doit être combattu, mais la vigilance ne doit pas égarer et faire perdre de vue la souffrance<sup>211</sup>. »*

Si la philosophie rencontre le mal, elle le rencontre en tant que défi sans pareil. Dès lors il semble que l'important n'est pas cet aveu, mais la manière dont le défi, ou encore ce que Ricœur appelle « *l'échec* », est reçu. Ce que le problème met en question, c'est un mode de penser soumis à l'exigence de cohérence logique, c'est-à-dire à la fois de non-contradiction et de totalité systématique. Montrer le caractère limité et relatif de la position du problème dans le cadre argumentatif de la théodicée, tel semble être l'horizon vers lequel tend la réflexion de Ricœur. Mais pour lui un problème aussi coriace que celui du mal ne devrait tolérer aucune confusion, d'où la nécessité de définir le mal ainsi que les termes qui partagent son voisinage.

Ricœur affirme que ce qui fait l'énigme du mal, c'est que l'on a pris l'habitude de placer sous un même terme des phénomènes aussi disparates que le péché, la souffrance et la mort. Il soutient que c'est dans la mesure où la souffrance est constamment prise pour terme de référence que la question du mal se distingue de celle du péché et de la culpabilité. Avant de dire ce qui pointe en direction d'une énigmatique profondeur commune, il lui a fallu insister sur leur disparité de principe.

#### *1.2.5.1. Mal moral et souffrance : leur disparité de principe*

Dans le vocabulaire ricœurien, le mal moral, – le péché en langage religieux – désigne ce qui fait de l'action humaine un objet d'imputation, d'accusation et de blâme. L'imputation consiste à assigner à un sujet responsable une action susceptible d'appréciation morale. L'accusation caractérise l'action elle-même comme violation du code éthique dominant dans une communauté donnée. Le blâme désigne le jugement de condamnation en vertu duquel l'auteur d'une action est déclaré coupable et mérite d'être puni. Ici, dit Ricœur, le mal moral interfère avec la souffrance. Mais il nous faut encore préciser que la souffrance se distingue

---

<sup>211</sup> François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, éditions La découverte, Paris, 1997, p. 615.

du péché par des traits contraires. Alors que l'imputation centre le mal moral sur un agent responsable, la souffrance souligne son caractère essentiellement subi : elle nous affecte. C'est de là que vient la surprenante variété de ses causes : adversité de la nature physique, maladies et infirmités du corps et de l'esprit, affliction produite par la mort d'êtres chers, perspective effrayante de la mortalité propre, sentiment d'indignité personnelle, etc. A l'opposé de l'accusation, qui dénonce une déviance morale, la souffrance se caractérise comme pur contraire du plaisir, c'est-à-dire comme diminution de notre intégrité physique, psychique, spirituelle. Au blâme, la souffrance oppose la lamentation ; car, écrit Ricœur, si la faute fait l'homme coupable, la souffrance le fait victime.

Ceci dit, Ricœur fait remarquer que ce qui invite la philosophie à penser le mal comme racine commune du péché et de la souffrance, c'est d'abord l'extraordinaire enchevêtrement de ces deux phénomènes. D'une part la punition est vécue comme une souffrance physique et morale surajoutée au mal moral, qu'il s'agisse de châtement corporel, de privation de liberté, de honte, de remords ; c'est pourquoi on appelle la culpabilité elle-même peine, terme qui, selon Ricœur, enjambe la fracture entre mal commis et mal subi. D'autre part il s'avère incontestable que la cause principale de souffrance est la souffrance exercée sur l'homme par l'homme, comme il est souligné dans le passage que voici :

*« En vérité, mal faire c'est toujours, à titre direct ou indirect, faire tort à autrui, donc le faire souffrir ; dans sa structure relationnelle – dialogique –, le mal commis par l'un trouve sa réplique dans le mal subi par l'autre ; c'est en ce point d'intersection majeur que le cri de la lamentation est le plus aigu, quand l'homme se sent victime de la méchanceté de l'homme<sup>212</sup> ».*

Par cette analyse, nous sommes conduits en direction d'un unique mystère d'iniquité, par le pressentiment que péché, souffrance et mort expriment de manières multiples la condition humaine dans son unité profonde. Deux indices appartenant à l'expérience du mal pointent en direction de cette unité profonde, écrit Ricœur. Du côté du mal moral d'abord, l'incrimination d'un agent responsable isole d'un arrière-fond ténébreux la zone la plus claire

---

<sup>212</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 213.

de l'expérience de culpabilité. Celle-ci recèle dans sa profondeur le sentiment d'avoir été séduit par des forces supérieures, que le mythe n'aura pas de peine à démoniser. Ce faisant, le mythe ne fait qu'exprimer le sentiment d'appartenir à une histoire du mal, toujours déjà là pour chacun.

Ricœur poursuit pour dire que l'effet le plus visible de cette étrange expérience de passivité, au cœur même du mal-agir, est que l'homme se sent victime en tant même qu'il est coupable. Le même brouillage de la frontière entre coupable et victime s'observe en partant de l'autre pôle : « *Puisque la punition est une souffrance réputée méritée, qui sait si toute souffrance n'est pas, d'une manière ou d'une autre, la punition d'une faute personnelle ou collective, connue ou inconnue ?*<sup>213</sup> » Cette interrogation reçoit un renfort de la démonisation parallèle qui fait de la souffrance et du péché l'expression des mêmes puissances maléfiques. Pour Ricœur, tel est le fond ténébreux, jamais complètement démythifié, qui fait du mal une unique énigme. Cette énigme se creuse davantage devant les événements tragiques de la vie. C'est ce que nous montre le *Candide* de Voltaire.

#### 1.2.5.2 La tragédie de l'existence : l'exemple du *Candide*

Figure emblématique du XVIII<sup>e</sup> siècle, Voltaire a soixante-quatre ans quand il écrit *Candide* en 1758. Il traverse une période sombre de son existence : il est marqué par l'actualité tragique – un séisme vient d'avoir lieu à Lisbonne, c'était le premier novembre 1755 ; on parlait de cent mille morts. Affecté par cette tragédie, Voltaire écrit *Poème sur le désastre de Lisbonne*<sup>214</sup>, cri de détresse devant l'ordre du monde, la guerre de Sept Ans<sup>215</sup> fait rage –, et, comme tous les philosophes, il est menacé par les dévots, qui s'acharnent contre l'*Encyclopédie*. En outre, Voltaire est encore très attristé par la mort de son ancienne maîtresse, Emilie Du Châtelet (1749), et affecté par de récents déboires judiciaires<sup>216</sup>. C'est à Ferney, un village français frontalier de la Suisse, qu'il a décidé de s'isoler du monde. De

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 214.

<sup>214</sup> Paris, La Renaissance du livre, volume 1.

<sup>215</sup> Guerre de Sept Ans : déclenchée en 1756, elle opposa la France et ses alliés à l'Angleterre et à la Prusse, pays que Voltaire connaissait bien et où il avait de nombreux amis ; toutes les puissances d'Europe étaient impliquées, et le conflit fut particulièrement sanglant. Il s'acheva par le traité de Paris en 1763.

<sup>216</sup> En 1753, après son séjour décevant en Prusse auprès de Frédéric II – il espérait se voir confier une charge d'importance à la cour – tandis qu'il regagne la France, il est arrêté par la police et emprisonné à Francfort, soupçonné d'avoir emporté avec lui des manuscrits du roi.

façon surprenante, dans ce contexte désenchanté, Voltaire rédige le plus noir mais aussi le plus enjoué de ses contes philosophiques.

Candide présente la triple particularité de renouveler l'art littéraire, d'instaurer un dispositif satirique d'une méchanceté inouïe et de transmettre à la postérité le testament d'un sage. Candide incite le lecteur à s'interroger sur le sens du voyage effectué par le héros et sur l'étrangeté du monde. Il est un texte lourd de sens, un « *compendium* » de l'esprit critique voltairien. L'auteur y traite incidemment trois sujets d'importance et épineux : la théologie, la politique et l'art. D'abord, la question de Dieu. Existe-t-il et où se trouve-t-il ? Leibniz a montré dans ses Essais de théodicée (1710) que Dieu gouverne la création, l'existence du mal s'expliquant par une « *harmonie préétablie* » qui punit les méchants et finit par récompenser les justes ; selon ce système consolant, tout s'explique rationnellement et dans une perspective optimiste qui peut se résumer ainsi : tout est pour le mieux « *dans le meilleur des mondes possibles* <sup>217</sup> ». Or, pour Voltaire, cette pensée est aberrante. En plongeant dans le passé, il a découvert que le hasard seul commande les événements, lorsque ce n'est pas la sottise, la folie guerrière ou le fanatisme. L'actualité politique, avec le déclenchement de la guerre de Sept Ans, confirme cette analyse désabusée.

En fait, Voltaire se sert du conte distrayant pour amener ses lecteurs à réfléchir sur des sujets ennuyeux. Il tronque le contenu merveilleux du conte et lui substitue un contenu critique. Par cette opération de chirurgien, il crée un conte autre : le conte philosophique. Dans *Candide*, les épreuves constituent des preuves de l'existence du mal qui contredisent Leibniz. Les héros ont des corps souffrants ancrés dans une réalité historique extrêmement crue où l'on croise « *des cervelles [...] répandues sur la terre* <sup>218</sup> » ; les repères spatiaux se dérobent (« *Comment y retourner ? dit Candide, et où aller ?* <sup>219</sup> » Nul n'est maître de ce qui lui arrive (pas même les souverains). Les hommes sont des êtres dérisoires balayés par le vent de l'Histoire. Pris dans le tourbillon des événements, ils sont privés de toute vie intérieure et leur comportement s'apparente à celui de marionnette défilant sur le grand théâtre du monde. Inconsistants, les protagonistes subissent passivement des maux en série, non seulement parce que « *tous les événements sont enchaînés* <sup>220</sup> » mais aussi parce que les personnages sont liés

---

<sup>217</sup> François-Marie A. Voltaire, *Candide*, Paris, éditions Flammarion, collection « Étonnants classiques », 2008, p. 45.

<sup>218</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 169.

les uns aux autres, condamnés ensemble à la même vie de galériens ; et même réunis, ils sont malheureux. La raison de ce gâchis échappe à tous. Ils ont toujours affaire à une causalité folle et à des forces qui les dépassent. Mais la petite troupe des héros de *Candide* est endurente. Les personnages de Voltaire ne meurent pas. Pendus, transpercés, blessés, choqués, ils survivent et conservent intact leur rage de vivre : « *Je voulais cent fois me tuer, mais j'aimais encore la vie* <sup>221</sup> », dit ainsi la vieille princesse à la fesse coupée.

Si Voltaire a mis à mal la philosophie de Leibniz selon laquelle les événements les plus tragiques s'inscrivent dans une finalité voulue par Dieu, il ne se sépare pas du Créateur. Certes, ce dernier paraît absent d'un monde sans pitié et sans piété, dans lequel la chair et la charité sont bafouées, mais il exerce une action sur lui. Il existe nécessairement, même s'il est très loin. Il est évident que les voies de Dieu ne sont pas claires, mais les voix de ceux qui prétendent les gloser ne le sont pas non plus. « *Il faut avouer que ce monde est une étrange chose* <sup>222</sup> » ; plus on vit, plus on endure ; et moins on s'étonne, comme le souligne Martin, un des personnages du *Candide* : « *j'ai tant vu de choses extraordinaires qu'il n'y a plus rien d'extraordinaire* <sup>223</sup>. »

Du point de vue argumentatif, la thèse de Leibniz est : tout peut être expliqué en termes de « *cause* » et d'« *effet* » <sup>224</sup> en adoptant le point de vue de Dieu, ce qui revient à considérer que la métaphysique explique la physique (la nature, l'ordre du monde). Or *Candide* démontre la thèse contraire. Le texte souligne que la « *métaphysico-théologico-cosmologonologie* » est incapable d'expliquer une chose clairement et qu'elle utilise une logique aberrante procédant d'un raisonnement a priori et inversant la cause et l'effet. Ensuite, il révèle que l'optimiste engendre une vision déformée de la réalité en minimisant, voire en esthétisant le mal. Enfin, il contredit l'idée que le bien est nécessairement victorieux par le simple répertoire documentaire des faits qu'il déroule sous nos yeux. Pour réfuter la thèse de l'auteur des *Essais de théodicée*, Voltaire recourt même à un raisonnement par l'absurde. Si l'on ne peut admettre que l'optimisme est une aberration, on est entraîné vers une conséquence absurde : devoir inventer pour lui un monde parallèle, un pays inconnu <sup>225</sup>, à part

---

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>225</sup> Tel est le cas de *Candide* qui soutient : « *il faut absolument qu'il en ait un [pays] de cette espèce* » (François Marie Voltaire, *Candide*, p. 105).

(l'Eldorado), qui lui correspond. La conclusion de la démonstration est simple : la thèse de Leibniz est fautive, la métaphysique est coupée de la nature réelle et l'optimisme est ruiné.

Quelle espérance reste-t-il alors ? Il reste Dieu. Voltaire se coupe de la métaphysique mais non de Dieu. Ce dernier est certes infiniment éloigné du monde et de l'intelligence humaine, mais il demeure pour l'auteur l'Être suprême. Sans lui, l'homme tombe dans le « désespoir » et la dépression, nourrissant le sentiment que « *tout n'est qu'illusion* ». Il développe un pessimisme noir, et se trouve tenté par le suicide. L'optimisme est donc absolument nécessaire. La force de *Candide* est de refuser qu'on annihile en lui son besoin d'avenir. Sans le dynamisme apporté par un optimisme raisonnable (et relatif), rien ne peut progresser réellement. Quand à l'optimisme métaphysique, il n'est pas gênant si on le réduit à un passe-temps, à un prétexte admirable pour disserter passionnément, entre amis philosophes (Pangloss, pseudo-Pangloss, anti-Pangloss).

*Candide* présente le mal triomphant. Il dépeint une universelle brutalité, chiffres, témoignages et reportage à l'appui<sup>226</sup>, sans prendre soin de distinguer « *bons sauvages* » et « *méchants civilisés* » : la barbarie maniérée est universelle. Voltaire dresse un inventaire des maux de l'humanité, dans lequel il n'invente rien (il ne se réfère qu'à des réalités historiques) et établit une encyclopédie raisonnée des causes du mal : le mal théologique (intolérance religieuse), le mal politique (guerre, préjugés aristocratiques), le mal économique (trafic d'esclaves, antagonismes commerciaux), le mal moral (que symbolise le chapelet des dix-neuf vices), le mal naturel (catastrophes, maladies). Exhaustive et sans concession aux bienséances, cette revue des calamités de l'humanité est dénuée de commentaires. Voltaire coupe court au pathos. Dans ce monde, tout se passe comme si l'horreur était normale. Voltaire adopte souvent le point de vue de l'antéchrist pour évoquer l'enfer terrestre.

La domination du monde par le mal pénètre les destins individuels. Pour les personnages du conte, le quotidien est une succession de scénarios de tragédie ; l'horreur faisant partie du cours ordinaire des choses, les personnages considèrent que la pire souffrance « *n'est qu'une bagatelle* ». Leur seule consolation, dérisoire, est de jouer au concours du plus malheureux (chapitre XIII). Dans cette réalité odieuse, où s'exerce, comme dans la jungle, la loi du plus fort, non seulement l'humanisme et l'humanité ne sont que des mots, mais l'être humain n'est qu'une marchandise (comme en témoigne l'histoire de la

---

<sup>226</sup> Voir le réalisme des notations descriptives du chapitre III de *Candide*.

vieille princesse vendue et revendue), qu'un tas de viande destiné à un usage alimentaire (celui des mangeurs de fesses) ou sexuel.

Voltaire nous contraint à regarder en face cette monstruosité qu'on appelle la civilisation humaine. Il décrit l'impact moral du mal le plus grand – pleurs, peur, désespoir. Surtout, Voltaire dit le pire en explorant le mal physique –, les infinies tortures et exactions, les démembrements, les castrations, les dissections à vif, etc. –, quitte à braver les tabous et à paraître insoutenablement scabreux. Il détaille la palpation anale subie par la princesse, met en scène la bestialité sexuelle (à travers l'épisode de la zoophilie), donne à entendre le récit d'agressions sexuelles mais aussi la parole de la prostituée Paquette, condamnée au viol à vie. Pour Voltaire l'histoire des hommes et des sociétés est une histoire de souffrance, dominée par le mal. Le mal est une réalité indéniable. Comme telle, chacun peut l'interroger. De là, les différents niveaux de discours que nous proposons de parcourir maintenant.

### *I.2.5.3. Les niveaux de discours dans la spéculation sur le mal*

Ricœur parcourt plusieurs niveaux de discours sur le mal. Comme nous l'avons noté plus haut, le mythe est la première transition majeure. Et cela du fait de l'ambivalence du sacré, qui confère au mythe le pouvoir d'assumer aussi bien le côté ténébreux que le côté lumineux de la condition humaine. Le mythe incorpore aussi l'expérience fragmentaire du mal dans de grands récits d'origine de portée cosmique, où l'anthropogenèse devient une partie de la cosmogenèse. « *En disant comment le monde a commencé, le mythe dit comment la condition humaine a été engendrée sous sa forme globalement misérable*<sup>227</sup>. » Les grandes religions ont gardé de cette recherche d'intelligibilité globale la fonction idéologique majeure d'intégrer ethos et cosmos à une vision englobante. C'est pourquoi, estime Ricœur, le problème du mal est devenu, dans les stades ultérieurs, la crise majeure de la religion.

Mais la fonction d'ordre du mythe, liée à sa portée cosmique, a pour corollaire et pour correctif la profusion de ses schèmes explicatifs. Le domaine du mythe se révèle être un chantier d'expérimentation, voire de jeu, avec les hypothèses les plus variées et les plus fantastiques. Ricœur pense que dans cet immense laboratoire, il n'est pas de solution concevable relative à l'ordre entier des choses, donc à l'énigme du mal, qui n'ait été essayée.

<sup>227</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 215.

Il affirme aussi que c'est par son côté folklorique que le mythe recueille le côté démonique de l'expérience du mal, en l'articulant dans un langage. Il soutiendra que c'est par son côté spéculatif que le mythe a préparé la voie aux théodicées rationnelles, en mettant l'accent sur les problèmes d'origine. Ainsi, une question reste posée pour les philosophes : *D'où vient le mal ?*

Le mythe pouvait-il répondre entièrement à l'attente des humains agissants et souffrants? Ricœur pense qu'il ne pouvait répondre que partiellement à l'attente des humains souffrants, dans la mesure où il venait à la rencontre d'une interrogation contenue dans la lamentation elle-même : « *Jusques à quand ?* », « *Pourquoi ?* » A ces questions, le mythe apporte seulement la consolation de l'ordre, en replaçant la plainte du suppliant dans le cadre d'un univers immense. Mais le mythe laisse sans réponse une part importante de la question : non pas seulement « *Pourquoi ?* » mais « *Pourquoi moi ?* ». Ici, la lamentation se fait plainte : elle demande des comptes à la divinité. Dans le domaine biblique, par exemple, c'est une implication importante de l'Alliance qu'elle adjoigne à la dimension du partage de rôles celle du procès. Or, soutient Ricœur, si le Seigneur est en procès avec son peuple, celui-ci aussi est en procès avec son Dieu.

Dès lors, le mythe est amené à changer de registre : il lui faut non seulement raconter les origines, pour expliquer comment la condition humaine en général est devenue ce qu'elle est, mais argumenter, pour expliquer pourquoi elle est telle pour chacun. C'est le stade de la sagesse. La première et la plus tenace des explications offertes par la sagesse est celle de la rétribution : toute souffrance est méritée parce qu'elle est la punition d'un péché individuel ou collectif, connu ou inconnu. Ricœur avance que cette explication a au moins l'avantage de prendre au sérieux la souffrance en tant que telle, comme pôle distinct du mal moral. Mais elle s'efforce aussi d'annuler cette différence en faisant de l'ordre entier des choses un ordre moral. La théorie de la rétribution est la première des visions morales du monde.

Or la sagesse, parce qu'elle argumente, devait se muer en une immense contestation avec elle-même, voire en un dramatique débat des sages à l'intérieur d'eux-mêmes. Car la réponse de la rétribution ne pouvait satisfaire, dès lors qu'un certain ordre juridique commençait d'exister, qui distinguait les bons des méchants et s'appliquait à mesurer la peine au degré de culpabilité de chacun. Au regard d'un sens même rudimentaire de la justice, soutient Ricœur, la répartition présente des maux ne peut paraître qu'« *arbitraire* »,



« *indiscriminée* », « *disproportionnée* » : pourquoi celui-ci plutôt que celui-là meurt-il du cancer ? Pourquoi la mort des enfants ? Pourquoi tant de souffrances, en excès au regard de la capacité ordinaire d'endurance des simples mortels ?

#### *I.2.5.3.a. La discordance entre mal moral et mal-souffrance*

Si le Livre de Job tient dans la littérature mondiale la place qu'on sait, c'est d'abord parce qu'il prend en charge la lamentation devenue plainte, et la plainte portée au rang de contestation. « Prenant pour hypothèse de la fable la condition d'un **juste souffrant**, d'un juste sans failles soumis aux pires épreuves, il porte au niveau d'un dialogue puissamment argumenté entre Job et ses amis le débat interne de la sagesse, aiguillonné par la discordance entre le mal moral et le mal-souffrance<sup>228</sup>. » Le Livre de Job nous émeut peut-être plus encore par le caractère énigmatique, et peut-être délibérément ambigu de sa conclusion. La théophanie n'apporte « aucune réponse directe à la souffrance personnelle de Job<sup>229</sup>. » La spéculation reste alors ouverte dans plusieurs directions : la vision d'un créateur aux desseins insondables, d'un architecte dont les mesures sont incommensurables avec les vicissitudes humaines, la consolation est différée eschatologiquement ; la plainte est déplacée, hors de propos, au regard d'un Dieu, maître du bien et du mal ; la plainte elle-même doit traverser une des épreuves purificatrices, etc. Le dernier mot de Job est : « *Aussi je retire mes paroles, je me repens sur la poussière et sur la cendre* ». De quel repentir s'agit-il ? Pour Ricœur, il s'agit de la plainte elle-même. C'est en vertu de ce repentir que Job peut aimer Dieu pour rien, à l'encontre du pari de Satan, au début du conte dans lequel le débat est enchâssé.

#### *I.2.5.3.b. Une même vision morale du mal, deux versions opposées*

Il semble que saint Augustin est témoin du grand moment historique où le concept de péché originel s'est noué. Il a mené d'abord le combat anti-manichéen, puis le combat anti-pélagien. Et c'est dans ce combat sur un double front que s'est élaboré le concept polémique

---

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>229</sup> *Ibid.*

et apologétique de péché originel<sup>230</sup>. Pour mieux situer le problème, il est nécessaire de rappeler le contexte qui a précédé l'élaboration du concept.

La gnose a précédé la naissance du concept de péché originel. C'est pourquoi Ricœur écrira que la pensée ne serait pas passée de la sagesse à la théodicée si la gnose n'avait pas élevé la spéculation au rang d'une gigantomachie, où les forces du bien sont engagées dans un combat sans merci avec les armées du mal, en vue d'une délivrance de toutes les parcelles de lumière tenues captives dans les ténèbres de la matière<sup>231</sup>. Le monde est vu par la gnose comme le lieu de résidence du mal. Il est même satanisé, contre-divinisé. Dès lors, le mal apparaît comme « *la mondanité même du monde*<sup>232</sup>. » Loin que le mal procède de la liberté humaine vers la vanité du monde, il procède des puissances du monde vers l'homme. Dans ce cas, le péché que l'homme confesse, c'est moins l'acte de mal-faire, la « *mal-faisance* » que l'état d'être-au-monde, que le malheur d'exister. Le péché est destin intériorisé.

Pour aborder cette question avec saint Augustin, Ricœur s'est borné aux aspects de sa doctrine qui concernent la place de la souffrance dans une interprétation globale du mal. Augustin s'oppose à la vision tragique de la gnose. D'abord parce qu'il a pu emprunter à la philosophie, au néo-platonisme, un appareil conceptuel capable de ruiner l'apparence conceptuelle d'un mythe rationalisé. Augustin retient que le mal ne peut être tenu pour une substance, parce que penser « *être* », c'est penser « *intelligible* », penser « *un* », penser « *bien* ». C'est donc le penser philosophique qui exclut tout fantôme d'un mal substantiel. En retour, une nouvelle idée du néant se fait jour, celle du *ex nihilo*, contenue dans l'idée d'une création totale et sans reste. En même temps un autre concept négatif associé au précédent prend place, celui d'une distance ontique entre le créateur et la créature, qui permet de parler de la déficience du créé en tant que tel. En vertu de cette déficience, il devient compréhensible que des créatures dotées de libre choix puissent « *décliner* » loin de Dieu et « *incliner* » vers ce qui a moins d'être, vers le néant. La conséquence de cette négation de la substantialité du mal est que l'aveu du mal fonde une vision exclusivement morale du mal.

---

<sup>230</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Editions du Seuil, Collection « L'ordre philosophique », 1969, p. 267.

<sup>231</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 218.

<sup>232</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, p. 268.

« Si la question *Unde malum* ? perd tout sens ontologique, la question qui la remplace : *Unde malum faciamus* ? (‘ D’où vient que nous faisons le mal ? ’), fait basculer le problème entier du mal dans la sphère de l’acte, de la volonté, du libre arbitre<sup>233</sup>. »

Le *Contra Fortunatum* tire de cette vision morale du mal, une conclusion importante, à savoir que tout mal est soit *peccatum* (« péché »), soit *poena* (« peine »). Cette vision purement morale du mal entraîne à son tour une vision pénale de l’histoire : « Il n’est pas d’âme injustement précipitée dans le malheur<sup>234</sup>. » Le prix à payer pour la cohérence de cette doctrine est énorme. En effet, pour rendre crédible l’idée que toute souffrance, aussi injustement répartie ou aussi excessive qu’elle soit, est une rétribution du péché, il faut donner à celui-ci une dimension supra-individuelle, historique, voire générique. C’est à quoi répond la doctrine du « *péché originel* », ou « *péché de nature* ». Cette proposition recueille un aspect fondamental de l’expérience du mal, à savoir l’expérience à la fois individuelle et communautaire de l’impuissance de l’homme face à la puissance démonique d’un mal déjà là, avant toute initiative mauvaise assignable à quelque intention délibérée. Ricœur pense que cette énigme de la puissance du mal déjà là est placée dans la « *fausse clarté* » d’une explication d’apparence rationnelle.

« En conjoignant, dans le concept de *péché de nature*, deux notions hétérogènes, celle d’une transmission biologique par voie de génération et celle d’une imputation individuelle de culpabilité, la notion de *péché originel* apparaît comme un faux concept qu’on peut assigner à une gnose antignostique<sup>235</sup>. »

Cette indigence s’explique par le fait que le contenu de la gnose est dénié, alors que sa forme de discours est reconstituée. On est encore dans la perspective d’un mythe rationalisé. Augustin et Pélage, en offrant deux versions opposées d’une vision strictement morale du

<sup>233</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 219.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 220.

mal, laissent sans réponse la protestation de la souffrance injuste, le premier en la condamnant au silence, au nom d'une inculpation en masse du genre humain, le second en ignorant, au nom d'un souci hautement éthique de la responsabilité<sup>236</sup>.

### *1.2.5.3.c. La théorie de raison suffisante et son échec*

Selon Leibniz le mal métaphysique, qui contient tous les autres maux et les détermine en quelque sorte, signifie simplement que la créature n'est pas Dieu. Que le monde créé par Dieu soit le meilleur des mondes implique précisément une telle imperfection car il est le monde, et non pas Dieu. Dieu ne pouvait tout lui donner sans créer un « *second Dieu* ». La créature est donc parfaite dans les limites mêmes de sa non-divinité. L'imperfection qui en résulte est celle de cette limitation : elle n'est donc pas un mal au sens positif du mot, mais une simple privation. Et, selon la dispensation de Dieu lui-même, elle contribue non pas à diminuer mais bien à augmenter la perfection de la créature.

La souffrance est un phénomène aussi inévitable que le plaisir, car l'esprit créé n'existe qu'en étant lié à un corps matériel et – confirmant ainsi sa perfection – il participe aux impressions positives et négatives de ce corps. La souffrance nous affecte et affecte les individus parce qu'elle n'est qu'un des éléments du plan universel dont le but est le bien et le salut de tous. Elle peut être un juste châtiment ou, d'une manière plus générale, un simple moyen d'éducation. La raison et la patience la rendent toujours supportable. Si on arrive à comprendre que tout concourt au bien, on trouvera toujours que les raisons de se réjouir sont plus nombreuses et plus puissantes que les autres. La souffrance n'est elle-même qu'une privation partielle et temporaire au sein de l'ordre relativement parfait que dirige le Dieu absolument parfait. De ce point de vue elle doit être tenue pour supportable, même lorsqu'on n'est pas en mesure de comprendre le contexte où elle s'inscrit et de reconnaître ce qui la rend tolérable dans chaque cas particulier.

Il en va de même du mal moral, du péché. Dieu a donné à l'homme la possibilité de pécher parce que sans cela, il ne lui aurait accordé aucune occasion de se déterminer lui-même, mais il lui aurait refusé la nature morale qui constitue sa perfection particulière. L'homme ne pourrait être une créature libre et raisonnable qui remplit son devoir et vit pour

---

<sup>236</sup> *Ibid.*

la gloire de Dieu, il ne saurait être l'être que la grâce de Dieu rencontre et assiste s'il n'était pas également tel qu'il peut pécher et pèche effectivement. Sans le péché, l'harmonie de l'ensemble serait inconcevable ; sans sa possibilité il n'y aurait pas de bien. Et lorsqu'il se produit réellement, il doit servir – tout en restant inexcusable et condamnable – à augmenter la somme du bien dans l'univers tout entier. Le Dieu qui l'a créé et le gouverne devrait être lui-même un autre Dieu ; en tout cas, il ne pourrait plus être l'être absolument parfait. Il est nécessaire, non seulement que Dieu crée la possibilité du péché, mais encore qu'il permette son existence. La mort elle-même n'est pas envisagée autrement. Elle est une privation passagère. Elle signifie un rétrécissement douloureux, une interruption d'une fonction précise et particulièrement remarquable de l'être vivant. Que faut-il retenir de cette théorie ?

Il nous faut noter qu'elle a l'avantage d'être universelle. Elle ne se limite pas au problème du mal moral, mais elle tente, à partir d'un point de vue supérieur, d'embrasser dans un vaste système cohérent l'ensemble des problèmes que posent le péché, la souffrance et la mort. Le mal dans son rapport avec le bien n'est qu'une forme particulière du bien. Loin de s'y opposer et de le menacer, il collabore avec lui. Il n'est que le vide indispensable dont le bien a besoin pour se développer toujours davantage, l'ombre qui lui est nécessaire pour devenir lumière. Dans ce sens la souffrance n'est qu'un simple désagrément passager et partiel ; le mal, un simple manque de discernement intellectuel et de force de décision morale ; la mort, le passage d'une vie à une autre de l'être vivant en soi indestructible. Avec cette théorie, un enrichissement est apporté à la logique classique. Il est ajouté au principe de non-contradiction le principe de raison suffisante, qui s'énonce comme principe du meilleur dès lors que l'on conçoit la Création comme issue d'une compétition dans l'entendement divin entre une multiplicité de modèles de monde dont un seul compose le maximum de perfections avec le minimum de défauts.

Toutefois il convient de souligner que l'échec de cette théorie à l'intérieur même de l'espace de pensée délimité par l'onto-théologie résulte de ce qu'un entendement fini, ne pouvant accéder aux données de ce calcul grandiose, ne peut que rassembler les signes épars de l'excès des perfections par rapport aux imperfections dans la balance du bien et du mal. Il faut alors, comme le soutient Ricœur, un robuste optimisme humain pour affirmer que le bilan est au total positif.

« Et, comme nous n'avons jamais que les miettes du principe du meilleur, nous devons nous contenter de son corollaire esthétique, en vertu duquel le contraste entre le négatif et le positif concourt à l'harmonie de l'ensemble. C'est très exactement cette prétention à établir un bilan positif de la balance des biens et des maux sur une base quasi esthétique qui échoue, dès lors que l'on est confronté à des maux, à des douleurs, dont l'excès ne paraît pouvoir être compensé par aucune perfection connue<sup>237</sup>. »

C'est encore une fois, comme dans les autres tentatives d'explication du mal, la lamentation, la plainte du juste souffrant, qui ruine la notion d'une compensation du mal par le bien.

#### *I.2.5.3.d. De ce que l'homme n'est ni bon ni mauvais*

Le monde est-il fondamentalement mauvais ou non ? Cette question a toujours occupé l'esprit humain, vu la persistance du mal, la perversité de certaines actions humaines. Si cette question semble vieille comme le monde, la plupart des réponses que l'homme a données au cours de notre histoire commune tendent à dire que notre monde est fondamentalement sous l'emprise du mal. Une position que Kant a remarquablement résumée : « *Que le monde est mauvais, c'est là une plainte aussi ancienne que l'histoire et même que la poésie plus vieille encore, bien plus, aussi ancienne que le plus vieux de tous les poèmes, la religion des prêtres*<sup>238</sup>. » Ainsi, pense Kant, pour ceux qui partagent cette théorie, le monde commence par le Bien, par l'âge d'or, la vie au Paradis, ou par une vie plus heureuse encore, en commun avec des êtres célestes. Mais ce bonheur initial finit par disparaître comme un songe. C'est alors que la chute dans le mal intervient. C'est ce que Rousseau a génialement compris et merveilleusement formulé : L'homme est « *naturellement bon* », mais nous ne le connaissons en régime de civilisation, c'est-à-dire d'histoire que « *dépravé* ». Dans ce paradoxe de la

---

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>238</sup> Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique J. VRIN, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 1994, p. 65.

« *destination* » et du « *penchant* », soutient Ricœur, « *se concentre tout le sens du symbole de la chute*<sup>239</sup> » dont le mythe adamique constitue l'un des exemples les plus significatifs.

Contrairement à cette opinion fondée sur une hypothétique nature humaine fondamentalement bonne, une autre, « *plus nouvelle* » selon Kant, établit que le monde progresse en sens contraire, c'est-à-dire du mal vers le mieux. Comment réconcilier ces deux positions ? Kant a une réponse qui tend à faire admettre l'hypothèse de la tromperie. Selon lui, il se pourrait que l'on se trompe quand il s'appuie sur l'expérience de ces deux opinions. Dans ce cas, seule une solution moyenne peut faire le pont entre les deux positions qui se rejettent sans ménagement. Cette position intermédiaire serait alors celle-ci : L'homme n'est ni bon, ni mauvais. Kant justifie cette position par le fait qu'il faut distinguer les actes posés par un homme de sa nature profonde.

*« Il est vrai qu'on peut remarquer d'après l'expérience, des actes qui sont contraires à la loi et (au moins d'après soi) qu'ils le sont consciemment ; mais on ne peut observer les maximes, même pas toujours en soi ; par suite, on ne peut avec sûreté, établir d'après l'expérience que l'auteur des actes est un mauvais homme, il faudrait donc conclure de plusieurs ou même d'une seule mauvaise action consciente, a priori à une mauvaise maxime comme fondement ; et de cette maxime à un principe général, inhérent au sujet, de toutes les maximes moralement mauvaises, lequel serait une maxime à son tour, afin de pouvoir qualifier un homme de mauvais*<sup>240</sup>. »

Kant pense que si un homme agit mal, la faute ne revient pas nécessairement à la nature ; il en est de même s'il agit bien. Fort de cette analyse, il soutiendra que l'homme est en partie mauvais et en partie bon. Selon lui, l'expérience semble le confirmer. C'est pourquoi si nous voulons chercher l'origine du mal, il est inutile de vouloir aller plus loin que l'origine connue des actes posés, c'est-à-dire les agents directement impliqués. C'est parce que l'homme se trouve dans cette situation de ni bon ni mauvais que les philosophes moralistes n'ont cessé de

<sup>239</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 236.

<sup>240</sup> Emmanuel Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, p. 66.

poser la question de la vertu. Est-ce que la vertu peut-elle s'enseigner ? Ignorons cette question et concentrons-nous sur l'analyse kantienne.

*« Toute mauvaise action, quand on en recherche l'origine rationnelle, doit être considérée comme si l'homme y était arrivé directement, de l'état d'innocence ; car quelle qu'ait été sa conduite antérieure et quelles que soient aussi les causes naturelles agissant sur lui, qu'elles se trouvent en lui ou hors de lui, peu importe, son action est cependant libre et nullement déterminée par une quelconque de ces causes ; elle peut donc et doit toujours être jugée comme un usage originel de son arbitre. Il aurait dû ne pas l'accomplir quelles qu'aient été les circonstances temporelles et les connexions dans lesquelles il a pu se trouver ; car aucune cause du monde ne fera qu'il cesse d'être un être agissant librement<sup>241</sup>. »*

La liberté pourrait donc expliquer le mal moral. Seulement, on ne comprend toujours pas pourquoi tantôt on cède et tantôt on ne cède pas au mal. Comment expliquer le fait que nous sommes à la fois forts et faibles quand nous sommes tentés par le mal moral ? Cette question est sans réponse, ou pour le dire plus autrement, elle conduit à avouer notre impuissance à le savoir. Elle demeure, selon Kant, insondable. Le mal ne peut provenir que du mal moral ; *« il n'existe donc pas pour nous de raison compréhensible pour savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord nous en venir<sup>242</sup>. »* Le commencement *« premier »* de tout le mal est pour nous insaisissable. Ricœur ne cache pas son admiration pour cet ultime aveu :

*« Comme Augustin, et peut-être comme la pensée mythique, Kant a aperçu le fond démonique de la liberté humaine, mais avec la sobriété d'une pensée toujours attentive à ne pas transgresser les limites de la connaissance et à préserver l'écart entre penser et connaître par objet<sup>243</sup>. »*

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>243</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 223.



La pensée se retrouve ainsi dans une situation comparable à celle où Augustin l'avait conduite : « *On ne peut plus demander d'où vient le mal, mais d'où vient que nous le faisons*<sup>244</sup>. » Ainsi, comme au temps d'Augustin, le problème de la souffrance est sacrifié au problème du mal moral.

#### *I.2.5.3.e. La théorie de l'histoire : pantragisme et panlogisme*

Le mal fait-il partie intégrante du système hégélien? La recherche précédemment menée par Jarczyk sur le négatif<sup>245</sup> semble répondre par l'affirmative. Ricœur ne se trompe donc pas s'il fait appel au système hégélien dans le processus de compréhension et d'explication du mal. Or que faut-il faire avec Hegel ? C'est de définir d'abord le concept clé de son système. Posons donc clairement la question de cette définition : Que signifie chez Hegel la négativité ? Répondre à cette question exige d'avancer à pas feutrés, c'est-à-dire de procéder prudemment. Pour ce faire, il convient de faire parler une voix plus autorisée.

« *La négativité est, à tous les niveaux, ce qui contraint chaque figure de l'Esprit à se renverser dans son contraire et à engendrer une nouvelle figure qui tout à la fois supprime et conserve la précédente, selon le sens double de l'**Aufhebung** hégélienne*<sup>246</sup>. »

La négativité est donc une théorie dialectique qui fait coïncider en toutes choses le tragique et le logique. Ricœur parlera de « *pantragisme* » couplé à un « *panlogisme* ». L'idée qui couve sous cette théorie est la suivante : il faut que quelque chose meure pour que quelque chose de plus grand naisse. En ce sens, le malheur est partout, mais partout dépassé, dans la mesure où la réconciliation l'emporte toujours sur le déchirement.

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>245</sup> Cf. Gwendoline Jarczyk, *Le mal défiguré. Etude sur la pensée de Hegel*, Paris, Ellipses, collection « Philo », 2000, p. 9. Venant à la suite de *Le Négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel* (Ellipses, 1999), ce nouvel ouvrage se présente comme sa suite organique, « *une quasi conséquence structurale* ». L'acuité avec laquelle s'impose en toute philosophie la question portant sur le mal s'éclaire en effet de ce rapprochement ; car le traitement du négatif en ses dernières implications dialectiques montre à quel point la *contradiction* lui est inhérente, – et c'est celle-ci justement qui semble fournir la clef de l'accès au mal.

<sup>246</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 223.

Pour Ricœur, ce mode de pensée est une reprise du problème de la théodicée, mais une reprise à partir du point où l'avait laissé Leibniz, faute de ressources autres que le principe de raison suffisante. La question est de savoir si cette dialectique ne reconstitue pas, avec des ressources logiques dont ne disposait pas Leibniz, un optimisme issu de la même audace, mais d'une *hybris* rationnelle peut-être plus grande encore. Quel sort en effet est réservé à la souffrance des victimes dans une vision du monde où le pantragisme est sans cesse récupéré dans le panlogisme, se demande-Ricœur ? La section de l'introduction à la *Philosophie de l'histoire* consacrée à la « ruse de la raison » répond à cette question. En effet, le texte dissocie radicalement la réconciliation de toute consolation qui s'adresserait à l'homme en tant que victime. Pour Ricœur, le fait que ce soit dans le cadre d'une philosophie de l'histoire que ce thème apparaisse nous avertit déjà que le sort des individus est entièrement subordonné au destin de l'esprit d'un peuple (*Volkgeist*) et à celui de l'esprit du monde (*Weltgeist*). C'est même plus précisément dans l'État moderne encore à l'état naissant que le but ultime (*Endzweck*) de l'esprit, à savoir l'entière actualisation (*Verwirklichung*) de la liberté se laisse discerner.

*« La ruse de la raison consiste en ceci que l'esprit du monde se sert des passions qui animent les grands hommes qui font l'histoire et déploie, à l'insu de ceux-ci, une intention seconde, dissimulée dans l'intention première des buts égoïstes que leurs passions les font poursuivre<sup>247</sup>. »*

On l'a bien compris, ce sont les effets non voulus de l'action individuelle qui servent les plans du *Weltgeist* à travers la contribution de cette action aux buts plus proches poursuivis par chaque « esprit du peuple » et incarnés dans l'État. L'ironie de la philosophie hégélienne de l'histoire réside en ceci que, l'histoire, comme il a été dit, « n'est pas le lieu de la félicité<sup>248</sup> ». Si les grands hommes de l'histoire sont frustrés du bonheur par l'histoire qui se joue d'eux, que dire des victimes anonymes, se demande encore Ricœur ?

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>248</sup> Georg W. F. Hegel, *Philosophie de l'histoire*, traduction Papaioannou, Paris, Union Générale d'Édition, coll. « Le monde en 10/18 », n° 235/236, p. 116.

*« Pour nous qui lisons Hegel après les catastrophes et les souffrances sans nom du siècle, la dissociation opérée par la philosophie de l'histoire entre consolation et réconciliation est devenue une grande source de perplexité : plus le système prospère, plus les victimes sont marginalisées. La réussite du système fait son échec. La souffrance, par la voix de la lamentation, est ce qui s'exclut du système<sup>249</sup>. »*

Faut-il alors renoncer à penser le mal ? N'y aurait-il pas un autre usage de la dialectique que la dialectique totalisante ? La question est posée en regardant en direction de la théologie chrétienne.

#### *1.2.5.3.f. Le stade de la dialectique « brisée » ou la théorie du néant*

*« Dialectique brisée », c'est ainsi que Ricœur qualifie la démarche de Karl Barth, en référence à sa théologie « brisée ». Notons que pour Barth, seule une théologie « brisée », c'est-à-dire « une théologie qui aurait renoncé à la totalisation systématique, peut s'engager dans la voie redoutable de **penser le mal**<sup>250</sup>. » Brisée est la théologie qui reconnaît au mal une réalité inconciliable avec la bonté de Dieu et avec la bonté de la Création. Dans cette théorie, l'accent est surtout mis sur la puissance du néant, comme en témoigne le passage que voici :*

*« Il se trouve que, dans le cadre même de la souveraineté divine, le devenir est menacé et perturbé par une puissance hostile, qui s'oppose à la volonté du Créateur et, en conséquence, également à la nature bonne de sa créature : la puissance du néant<sup>251</sup>. »*

<sup>249</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 225.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>251</sup> Karl Barth, *Dogmatique*, troisième volume, *La doctrine de la création*, tome troisième, trad. par Fernand Rysler, Genève, éd. Labor et Fides, 1963, p. 1.

Il faut entendre par néant cet élément « *perturbateur* », « *étranger* », récusé par la divinité dans l'acte de la création. Sa situation par rapport à la création révèle qu'il a un caractère fondamentalement négatif. « *Le monde créé et son devenir possèdent à la fois un côté lumineux et un côté sombre, un aspect positif et un aspect négatif*<sup>252</sup>. »

Considéré sous son aspect négatif, le monde créé se trouve pour ainsi dire dans le voisinage du néant et il est comme tourné vers lui. Comme création de Dieu, il possède non seulement un côté lumineux, mais aussi un côté sombre. Il y a sans doute non seulement un « *oui* » mais aussi un « *non* » dans la création : des hauteurs et des profondeurs, des clartés et des obscurités, des progrès et des arrêts, des épanouissements et des limitations. Richesse et pauvreté, beauté et laideur, croissance et décroissance, commencement et fin, valeurs et non-valeurs, y sont monnaie courante. Et il est vrai que l'existence de la créature et de l'homme en particulier comporte des heures claires et des heures sombres, des réussites et des échecs, des rires et des pleurs, des gains et des pertes ; qu'à la jeunesse succède la vieillesse et que toute naissance débouche sur la mort, soudaine ou lointaine, mais toujours certaine. Enfin, il est exact que les créatures et les hommes participent très inégalement à toutes ces choses, qui sont réparties selon une justice « *étrange* » ou plutôt très « *mystérieuse* ». Mais le néant a un sens beaucoup plus vaste. Qu'est-ce donc que le néant véritable ? Qu'est-il finalement lorsque tombe le premier masque, la première couverture dans laquelle il était enveloppé ? Nous avons cette réponse : « *Le néant est la 'réalité' à cause de laquelle Dieu lui-même s'est fait créature en Jésus-Christ pour s'y opposer et la vaincre – la 'réalité' qui se dresse contre Dieu mais que Dieu réprouve et qui, sous cette double détermination, est différente de lui*<sup>253</sup>. » Le néant revêt ainsi un sens éthique ; il devient synonyme du mal moral. Tel est le point de départ qui s'offre à Barth pour lui permettre de connaître ensuite la vraie nature du mal, de la mort. A partir de là il saisit dans sa juste perspective la plus importante le thème proprement dit, la manifestation du néant, à savoir le péché réel de l'homme considéré dans son origine ainsi que dans ses diverses formes et conséquences.

Comme pécheurs, nous sommes tombés sous le coup du néant. Devenus néant nous-mêmes, nous contribuons à élargir son empire. Le péché est dans ce sens un élément de notre vie ; il y a en nous aussi un non qui s'oppose à un oui, un côté sombre et un côté lumineux. Nous sommes amenés à reconnaître que notre spontanéité et notre activité, notre faire et ce

---

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 17.

que nous appelons notre existence souffrent d'un défaut. Mais pour Barth, ce défaut n'est pas le péché véritable. En le constatant, nous restons toujours nos propres spectateurs, parce que nous pouvons sans cesse opposer le mal qui est en nous au bien dont nous ne sommes jamais complètement dépourvus, ne manquant pas de nous comparer aux autres, et toujours à notre avantage. Enfin, nous pouvons aussi nous dire que nous ne sommes qu'un reflet de la contradiction propre à l'existence de la créature, de la tension et de la dialectique qui lui sont inhérentes. Et à ce titre, il faut considérer le néant comme une puissance profondément indésirable à laquelle la créature ne saurait s'opposer, pas plus qu'elle ne parvient à empêcher le mal ou la mort. En tant que négation, il possède un dynamisme propre : le dynamisme de la ruine et de l'anéantissement, qui dépasse les forces de la créature. Telles sont les autres caractéristiques qu'il faut reconnaître au néant lorsqu'on le considère sous ces deux aspects : sous l'aspect du mal et sous l'aspect de la mort. C'est contre la créature et le Créateur que, soit le péché, soit le mal et la mort, sont dirigés. Et ils ont ceci de commun qu'ils sont et restent pour nous, des créatures, des phénomènes incompréhensibles et inexplicables.

*« Reconnaître que Dieu est réel et se révèle par sa présence et son action [...], c'est admettre aussi qu'il est le Dieu pour qui le néant est un problème, le Dieu qui le prend au sérieux, qui, loin de le considérer en passant, directement, se tourne vers lui personnellement dans toute sa majesté au point de tout risquer pour le vaincre<sup>254</sup>. »*

Parce que le néant est le néant, il possède l'essence et l'existence qui peuvent et doivent lui être reconnues, puisqu'il existe devant Dieu, et qu'on ne saurait lui refuser sans méconnaître Dieu lui-même. Ce dont il se sépare, c'est-à-dire la réalité en face de laquelle il s'affirme pour faire triompher sa volonté, c'est le néant. Dieu élit et, par là même, il rejette ce qu'il n'a pas choisi. Il veut, et c'est pourquoi il exclut tout ce qu'il ne veut pas. Il dit oui, mais en même temps il dit non à ce qu'il n'approuve pas. Il accomplit son intention, et cela signifie qu'il laisse de côté ce qui s'y oppose. Ce double mouvement constitue un élément nécessaire de son action souveraine. Dieu est Seigneur à droite et à gauche. C'est ce qui fait exister le néant. Le néant n'existe pas par hasard, il ne s'est pas formé lui-même, il n'a aucun pouvoir qui ne

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 61.

lui aurait été conféré par Dieu. Il existe en vertu de Dieu. Parce qu'il n'existe qu'à la gauche de Dieu, sous son non, comme objet de sa colère et de son jugement, il « *est* » dans un sens on ne peut plus problématique : non pas comme Dieu ou sa créature, mais à sa manière particulière, en fonction d'une contradiction interne où il apparaît comme l'impossible possibilité. Précisément parce qu'il se trouve à la gauche de Dieu, il existe de cette manière tout à fait problématique. Le néant est ce que Dieu ne veut pas. Il tient son existence de ce que Dieu ne le veut pas. Comme son vouloir, le non-vouloir de Dieu est efficace, et par conséquent il ne saurait exister sans que rien de réel lui corresponde. Et la réalité qui correspond au non-vouloir de Dieu c'est le néant. De cette ontique propre au néant découle le caractère suivant: le néant est le mal.

Se faisant l'écho de l'intransigeance de Karl Barth, Ricœur écrira ceci: « *Le néant, c'est ce que le Christ a vaincu en s'anéantissant lui-même dans la Croix. Remontant du Christ à Dieu, il faut dire qu'en Jésus-Christ Dieu a rencontré et combattu le néant, et qu'ainsi nous **connaissons** le néant*<sup>255</sup>. » Comme le souligne si bien Ricœur, une note d'espérance est ici introduite : la controverse avec le néant étant l'affaire de Dieu lui-même, nos combats contre le mal font de nous des « *cobelligérants* ». Si nous croyons qu'en Christ Dieu a vaincu le mal, nous devons croire aussi que le mal ne peut plus nous anéantir. C'est pourquoi, estime Ricœur, la même pensée qui s'est faite grave en attestant la réalité du néant devrait se faire légère et même joyeuse en attestant qu'il a déjà été vaincu. Seule fait encore défaut la pleine manifestation de son élimination. Si l'on suit cette ligne d'interprétation, il faudrait alors dire avec Ricœur que Barth n'est pas sorti de la théodicée et de sa logique de conciliation. Au lieu d'une dialectique brisée, on n'aurait qu'un compromis faible. Il faudrait alors essayer une autre interprétation.

Si Barth a accepté le dilemme qui a suscité la théodicée, il a refusé la logique de non-contradiction et de totalisation systématique qui a commandé toutes les solutions de la théodicée. Il faut de ce fait une autre lecture de ses propositions. Ricœur propose de « *lire toutes ses propositions selon la logique kierkegaardienne du paradoxe et éliminer toute ombre de conciliation de ses formules énigmatiques*<sup>256</sup>. » On peut aussi se poser une question plus radicale : Barth n'a-t-il pas excédé les bornes qu'il s'était lui-même imposées d'un

---

<sup>255</sup> Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », p. 227.

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 228.

discours rigoureusement christologique ? N'a-t-il pas rouvert la voie aux spéculations sur le côté démoniaque de la déité ? Comment la pensée se gardera-t-elle contre les excès d'ébriété qui se jouent entre « *enthousiasme* » et « *folie mystique* » ? La sagesse ne serait-elle pas de reconnaître le caractère aporétique de la pensée sur le mal, caractère conquis par l'effort même pour penser plus et autrement ?

#### *1.2.5.3.g. Le mal et la philosophie de l'action*

Le problème du mal n'est pas seulement un problème spéculatif, il exige la convergence entre la pensée, l'action (au sens moral et politique) et la transformation spirituelle de nos sentiments. Dans cette perspective, Ricœur propose dans *Le Mal : un défi à la philosophie et à la théologie* trois voies : « *penser* », « *agir* », « *sentir* ». Quel est le contenu de ces enveloppes conceptuelles et comment sont-elles articulées ? Telle est maintenant de façon synthétique l'orientation que nous donnons à notre parcours.

Le problème du mal mérite d'être appelé un « *défi* ». Les différents niveaux de discours que nous avons parcourus depuis la mythologie jusqu'à la dialectique brisée nous l'ont fait sentir. Mais ce qui est remarquable dans tous ces balbutiements, c'est que la réflexion n'a cessé de s'enrichir. Pour Ricœur, cela exprime bien le caractère et le sens même du défi qui peut éclater en plusieurs directions. Entre autres, un défi peut vouloir dire un échec, mais aussi une invitation à penser plus et autrement. C'est dans ce sens que les différents discours sur le mal et leur « *échec* » participent à l'enrichissement de la pensée. On a remarqué que ce travail de pensée n'a cessé de s'enrichir sous l'aiguillon de la question « *pourquoi ?* » contenue dans la lamentation des victimes. Plutôt que de vivre les nombreux échecs comme une humiliation, la pensée a poursuivi et poursuit encore son cheminement, certes difficile, mais progressif. Au lieu d'une capitulation pure et simple, c'est plutôt à un raffinement de la logique spéculative qu'on assiste. La dialectique triomphante de Hegel et la dialectique brisée de Barth sont à cet égard instructives. Selon Ricœur, l'énigme est une difficulté initiale, proche du cri de la lamentation ; l'aporie est une difficulté terminale, produite par le travail même de la pensée. Ce travail n'est pas aboli, mais il est inclus dans

l'aporie<sup>257</sup>. C'est à cette aporie que l'action et la spiritualité sont appelées à donner non une solution, mais une réponse destinée à rendre l'aporie productive, c'est-à-dire à continuer le travail de la pensée dans le registre de l'agir et du sentir.

Le mal constitue pour l'action un ennemi ; c'est pourquoi pour l'action il est avant tout ce qui ne devrait pas être, mais doit être combattu. C'est dans ce sens que l'importance de la philosophie de l'action se fait plus grande encore, elle qui renverse l'orientation du regard. Sous l'emprise du mythe, la pensée spéculative est « *tirée en arrière vers l'origine* » par la question : « *D'où vient le mal ?* » La réponse de l'action, et non la solution comme le précise Ricœur, c'est : « *Que faire contre le mal ?* » Dans cette importante question, le philosophe semble y découvrir le regard humain tourné vers l'avenir, par l'idée d'une tâche à accomplir, qui réplique proportionnellement à celle d'une origine à découvrir. Pour Ricœur, la plus importante des luttes à mener contre le mal est le travail que chacun doit faire sur lui-même afin de diminuer à sa plus petite proportion la souffrance qu'il inflige aux autres par son agir.

*« Que l'on ne croie pas qu'en mettant l'accent sur la lutte pratique contre le mal on perd de vue une fois de plus la souffrance. Bien au contraire. Tout mal commis par l'un, est mal subi par l'autre. Faire le mal, c'est faire souffrir autrui. La violence ne cesse de refaire l'unité entre mal moral et souffrance. Dès lors, toute action, éthique ou politique, qui diminue la quantité de violence exercée par les hommes les uns contre les autres diminue le taux de souffrance dans le monde. Que l'on soustraie la souffrance infligée aux hommes par les hommes et on verra ce qui restera de souffrance dans le monde ; à vrai dire, nous ne le savons pas, tant la violence imprègne la souffrance [...] Avant d'accuser Dieu ou de spéculer sur une origine démoniaque du mal en Dieu même, agissons éthiquement et politiquement contre le mal<sup>258</sup>. »*

On objectera peut-être que la question des victimes innocentes demeure. Nul ne peut l'ignorer, il y a effectivement une source de souffrance en dehors de l'action injuste des

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 230.



hommes. La question embarrassante : « *Pourquoi moi ?* » fait vaciller la réponse pratique au point où Ricœur écrira que « *la réponse pratique ne suffit plus* »<sup>259</sup>. Ce qu'il faut dans certains cas, c'est une « *réponse émotionnelle* ».

La réponse émotionnelle concerne les transformations par lesquelles les sentiments qui nourrissent la lamentation et la plainte passent sous les effets de la sagesse enrichie par la méditation philosophique et théologique. Elle consiste en un travail de deuil, c'est-à-dire un « *déliement* » de toutes les attaches qui nous font ressentir la perte d'un objet d'amour comme une perte de nous-mêmes. Ce détachement nous rend libres pour de nouveaux investissements affectifs. Cet itinéraire que propose Ricœur « *représente un des chemins possibles le long duquel la pensée, l'action et le sentiment peuvent cheminer côte à côte*<sup>260</sup>. » Cet itinéraire comporte également l'aveu d'ignorance. Dire : Je ne sais pas pourquoi les choses arrivent ainsi ; il y a du hasard dans le monde. Pour Ricœur, c'est là que se situe le « *degré zéro* » de la spiritualisation de la plainte, rendu tout simplement à elle-même.

---

<sup>259</sup> *Ibid.*

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 231.

## Conclusion

Au terme de notre double approche de la symbolique du mal marquée par la répétition de ses différentes figures et de leur « *purification* », qu'il nous soit permis de jeter un regard en arrière, de reconsidérer notre parcours, de noter ce qui suit afin de poursuivre sereinement la suite de notre cheminement.

La question de fond que pose Ricœur dans ses deux exercices herméneutiques, qui portent l'un sur « *les symboles primaires du mal* » et l'autre sur « *les mythes du commencement et de la fin* », est une question fortement éthique, car elle est enveloppée dans le langage symbolique de la faute. Il s'agit en effet du mal et de son origine, une question combien difficile à laquelle les traditions ancestrales ont tenté de donner une réponse. En reprenant à son compte cette question Ricœur s'inscrit dans la longue tradition des penseurs qui, à travers les siècles, se sont investis dans la recherche d'une réponse qui devrait permettre à l'homme de se débarrasser d'une des questions les plus pesantes sur son existence. De là, toute l'importance qu'il faut accorder à son enquête qui veut saisir la question en son lieu de naissance même. Ce qu'il importe de noter ici, c'est l'essentiel de cette rude méditation.

Pour Ricœur, « *Le symbole donne à penser*<sup>261</sup>. » Pour ce faire, il faut d'abord lui donner une interprétation créatrice de sens. C'est dans cette perspective qu'il a pu écrire que les différents symboles du mal expriment la situation de l'homme au cœur de l'être. « *Avant d'être à interpréter, les symboles sont des interprétants de conduite*<sup>262</sup>. » Ils nous parlent parce qu'ils nous révèlent notre situation au cœur de l'être. « *Tous les symboles de la culpabilité – déviation, errance, captivité, – tous les mythes – chaos, aveuglement, mélange, chute, – disent la situation de l'être de l'homme dans l'être du monde*<sup>263</sup> », écrit-il. Comment expliquer ce transfert ? Par le fait qu'« *une philosophie instruite par les mythes survient à un certain moment de la réflexion*<sup>264</sup>. » Nous notons que ce détour par les symboles s'est avéré

<sup>261</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 323.

<sup>262</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 271.

<sup>263</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 331.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 324.

nécessaire pour Ricœur car le mal, dira-t-il, appelle d'abord une interprétation où se brise toute prétendue explication.

La projection des lumières de la pure raison permettra de conclure à une faillite des philosophies closes. Ricœur estime en effet que « *Le mal n'est pas la première chose que nous comprenions, mais la dernière*<sup>265</sup> ». Toutefois, insistera-t-il, le mal doit susciter l'action même si nous ne parvenons pas à l'expliquer totalement. « *Le mal, c'est ce contre quoi on lutte, quand on a renoncé à l'expliquer*<sup>266</sup>. »

---

<sup>265</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 342.

<sup>266</sup> Michaël Fœssel et Fabien Lamouche (textes choisis et présentés par), « Le scandale du mal », in *Paul Ricœur. Anthologie*, Paris, éditions du Seuil, collection « Point-Essais », 2007, p. 281.

Deuxième partie

**LA TÉLÉOLOGIE DU LANGAGE**

## Introduction

« En 1960, lorsque paraît le second tome de sa *Philosophie de la volonté, Finitude et Culpabilité*, écrit François Dosse, *Ricœur est à un moment charnière*<sup>267</sup>. » En effet, il passait d'une phénoménologie eidétique à une phénoménologie herméneutique, avec comme objectif « *essayer une autre voie qui serait celle d'une interprétation créatrice*<sup>268</sup> » des symboles (du mal) dont il dira avec insistance qu'ils donnent à penser. Mais en fait cette philosophie des symboles sera la première étape d'une grande aventure amorcée par Ricœur puisque celle-ci fera place progressivement à une philosophie des textes par la médiation d'une philosophie du langage.

« Si je mets de côté, en raison de leur style plus rapide et de leur écriture plus cursive, mes recueils d'articles – *Histoire et vérité*, le *Conflit des interprétations*, *Du texte à l'action* (*Essais d'herméneutique II*), auxquels je n'oublie pas de joindre *A l'école de la phénoménologie* [...], seuls *l'Essai sur Freud* de 1965 et la *Métaphore vive* de 1975 peuvent être considérés comme des relais entre la *Philosophie de la volonté* et les travaux plus récents »<sup>269</sup>.

Ainsi, l'émergence de la théorie du langage dans la pensée de Ricœur constituera-t-elle un moment important dans son parcours philosophique. Mais en s'intéressant à la philosophie du langage par une réflexion sur la métaphore, Ricœur reste fidèle à son chemin de pensée, à savoir que sa pensée « *est inséparable d'une poétique soucieuse de valoriser le rôle de l'imagination*<sup>270</sup> ». En interrogeant la métaphore, il semble une fois de plus montrer la dimension centrale de l'imagination comme faculté d'agir. En effet, l'imagination, instrument du « *pro-jet* » qui affecte le quotidien d'un coefficient de contingence, « *schématise* » l'agir

<sup>267</sup> François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, Paris, éd. La découverte, 1997, p. 312.

<sup>268</sup> Paul Ricœur, « Le symbole donne à penser », in *Esprit*, juillet-août 1959, p. 68.

<sup>269</sup> Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, éd. Esprit, coll. « Philosophie », 1995, p. 61-62.

<sup>270</sup> Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Les contemporains », 1994, p. 134.

humain. « *C'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir faire, que je prends la mesure du "Je peux"* », écrit-il<sup>271</sup>.

Si chez lui le travail de l'imagination semble prendre le devant, dans les traditions orales africaines la place d'honneur est à la parole. « *Chez le Noir traditionnel, tout est Parole*<sup>272</sup> ». Tout est parole mais toutes les paroles n'ont pas la même valeur, d'où la nécessité d'une distinction claire et nette entre une bonne et une mauvaise parole. « *La bonne parole ren-force celui qui la prononce et celui qui la reçoit ; au contraire la mauvaise parole dé-force ; la première introduit l'ordre et la paix, la seconde le désordre et le malheur*<sup>273</sup>. » Cette conception ambivalente de la parole suscite interrogation. La parole a-t-elle vraiment un pouvoir de guérison et de destruction ? Au cas où elle est dotée d'un tel pouvoir, comment faut-il l'expliquer au regard de la théorie du langage de Paul Ricœur ? Toutes ces questions réclament réponse, d'où la nécessité pour nous de donner l'orientation de notre recherche.

Le premier chapitre de notre investigation dans la théorie du langage tente de poser une double problématique : une, historique, concerne le rapport conflictuel entre la philosophie et la rhétorique ; l'autre, tropologique, se veut être une étude critique, complexifiée de la métaphore. Le deuxième chapitre, quant à lui, est un regard moins problématique mais plus approfondi sur la question du langage chez Ricœur. Il essaie de déployer le pouvoir de la parole en tant que discours créateur d'événement, en tant que signifiant, en tant que moyen par lequel la pensée se forme et s'expose comme connaissance. Une conclusion partielle devra nous permettre de faire le point sur l'ensemble de notre parcours et nous ouvrir la voie vers la théorie de la narration de Ricœur.

---

<sup>271</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points / Essais », n° 377, 1986, p. 250.

<sup>272</sup> Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, éd. L'Harmattan, 1992, p. 46.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 56.

## II.1. LA PROBLÉMATIQUE DU LANGAGE

Dès les premières pages de la *Métaphore vive*<sup>274</sup>, Ricœur écrit que la métaphore est une discipline ressuscitée. Selon lui, elle sort des cendres de la rhétorique, une discipline morte au XIX<sup>e</sup> siècle. En effet, en perdant le lien au cours de l'histoire avec la philosophie à travers la dialectique, la rhétorique est devenue une science « *erratique et futile* », créant ainsi les conditions favorables qui la pousseront vers sa mort. Elle mourut en particulier lorsque le goût de classer les figures eut entièrement supplanté le sens philosophique qui animait le vaste empire rhétorique, ce qui faisait tenir ensemble ses parties et rattachait le tout à l'*organon* et à la philosophie première. Ainsi donc, historiquement, rhétorique et philosophie ont longtemps cheminé ensemble avant que le divorce fatal à la première ne les sépare.

---

<sup>274</sup> Editions du Seuil, coll. « Points / Essais », n° 347, Paris, 1975. L'ouvrage est un ensemble de Huit études dont l'ordre adopté se trouve commandé par l'état de la discussion concernant le statut de la rhétorique. Ainsi peut-on lire dans l'autobiographie intellectuelle de Ricœur qu'il s'agit de traiter dans cet ouvrage de « *l'implication du sujet dans le discours* », de la « *puissance heuristique de la métaphore* » (vérité métaphorique), du « *pouvoir qu'a le langage de créer du sens par le moyen de rapprochements inédits* », de « *faire correspondre au "voir-comme" de l'énoncé métaphorique un "être-comme" d'ordre extra-linguistique révélé par le langage poétique* » (Cf *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, éd. Esprit, coll. « Philosophie », 1995, p. 45-47). Le philosophe justifie ce plaidoyer pour la dimension de l'être-comme détecté par le langage poétique de multiples façons.

*« D'abord il me semblait rendre justice à la compréhension que tout esprit non prévenu a du langage poétique, en tant que révélateur de valeurs de réalités inaccessibles au langage ordinaire, direct et littéral ; la poésie, pensais-je, fait voir ce que la prose ne détecte pas ; en ce sens l'analogie n'est pas seulement un trait du langage considéré dans ses structures internes, mais un trait du rapport du langage au monde. Ensuite, la théorie de la référence métaphorique me paraissait capable de reprendre à nouveaux frais mon problème ancien du symbole, [...]. Enfin, le plaidoyer pour l'être-comme, en tant que corrélat du voir-comme, me paraissait, à titre précisément de cas-limite, marquer le coup d'arrêt infligé à la thèse structuraliste par excellence, selon laquelle le langage serait sans dehors, n'admettant que des relations immanentes. Au contraire, pensais-je, c'est le langage le plus libéré des contraintes prosaïques, le plus enclin pour cette raison à se célébrer lui-même dans ses vacances poétiques, qui est le plus disponible pour tenter de dire le secret des choses. Le langage poétique, disais-je, en empruntant à la théorie des modèles, contribue à la "redescription" du réel » (Ibid. p. 47, *La métaphore vive*, p. 10, pour la métaphore comme redescription de la réalité).*

### II.1.1. De la rhétorique « sauvage » à la rhétorique philosophique

« *Avant de devenir futile, la rhétorique a été dangereuse*<sup>275</sup>. » Si l'on en croit Ricœur, c'est la raison profonde de sa condamnation par Platon. Dangereuse, pourquoi ? Pour quelles raisons et avec qui ? Comment l'utilisait-on pour qu'elle ait pu devenir si dangereuse, c'est-à-dire être une menace pour l'homme ? Il nous faut attentivement examiner de près toutes ces questions de grande importance. Avant donc de nous engager sur le chemin de cette condamnation par Platon, nous proposons un bref aperçu des abus du langage, tels que nous l'ont démontré certains sophistes.

#### II.1.1.1. Synésios de Cyrène et l'*Eloge de la calvitie*<sup>276</sup>.

Au V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ, le sophiste Gorgias<sup>277</sup> avait inauguré un genre littéraire promis à un certain avenir. Pour montrer par exemple qu'il suffit d'être habile pour défendre les causes *a priori* les moins défendables, notre homme avait composé un *Eloge d'Hélène*<sup>278</sup>. C'était aller contre l'opinion commune, qui voyait en Hélène le type même de la femme débauchée<sup>279</sup>. A la suite de Gorgias, un certain nombre d'auteurs s'essayèrent au

<sup>275</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 15.

<sup>276</sup> Traduit du grec et présenté par Claude Terreaux, éditions Arléa, collection « Retour aux grands textes », Paris, 2000.

<sup>277</sup> Dans la Grèce classique, on appelle sophistes (grec *sophistès*, « qui est habile dans un art donné ») des conférenciers itinérants dont l'enseignement porte sur les sujets les plus variés. Les sophistes offrent leurs services aux fils de famille et leur proposent une formation qui leur permette de réussir une carrière politique. Leur enseignement accorde une place prépondérante à la rhétorique. Certains sophistes se bornaient même à apprendre à leurs élèves l'art et la manière de bien parler, et faisaient montre de leur éloquence en prononçant d'habiles conférences sur les sujets les plus variés et dans lesquelles ils n'hésitaient pas à prendre le contre-pied des idées traditionnelles. « *Moins soucieux du bien-fondé de leurs arguments que de leur efficacité, les sophistes favorisèrent le scepticisme et le relativisme moral, deux bêtes noires de Platon* » (Synésios de Cyrène, *Eloge de la calvitie*, voir note n° 1, p. 13).

<sup>278</sup> *Les Sophistes I. De Protagoras à Critias*, traduction, présentation et notes par Mauro Bonazzi, Luc Brisson, Marie-Laurence Desclos, Louis-André Dorion, Arnaud Macé, Michel Patillon et Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 137-142.

<sup>279</sup> Dans un discours fortement argumenté Gorgias démontre qu'Hélène, stigmatisée comme une femme aux mœurs douteuses par l'opinion publique, est plutôt une victime. Selon lui, Hélène a été « *saisie* » par le désir d'amour d'Alexandre, ou « *persuadée* » par un discours, ou « *enlevée de force* », ou « *contrainte par la nécessité divine* ». La fin de son discours est assez éclairante sur la nature du discours sophistique. On lit ceci : « *Dans tous les cas, elle [Hélène] échappe à l'accusation. Par mon discours, j'ai libéré une femme de l'opprobre qui pesait sur sa réputation ; j'ai respecté la règle que je m'étais fixé au commencement de mon propos ; je me suis efforcé de ruiner l'injustice du reproche et l'ignorance de l'opinion. J'ai souhaité écrire ce discours à la fois comme un éloge d'Hélène et pour ma propre distraction* » (*Ibid.*, p. 142).



paradoxe sophistique, tout particulièrement au II<sup>e</sup> siècle après Jésus-Christ, période durant laquelle, dans la partie grecque de l'Empire romain, la rhétorique qu'avaient pratiquée et enseignée les orateurs des V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant Jésus-Christ connut un regain de faveur.

Né aux alentours de l'an 370 de notre ère, à Cyrène, en Libye, initié à la littérature et à la philosophie classiques, Synésios, dans son *Eloge de la calvitie*, répond à Dion et à son *Eloge de la chevelure*<sup>280</sup>. « Il était courant, à l'époque, de se livrer ainsi à des joutes rhétoriques, où le fond comptait moins que l'enchaînement et la logique de la démonstration, où l'humour et le mordant des répliques prenaient le pas sur la profondeur du sujet », écrit Claude Terreaux<sup>281</sup>.

Il précise aussi que c'est bien souvent dans Homère que l'auteur puise les exemples qui lui permettent de soutenir sa thèse. Celle-ci, nous la résumons à son argument fondamental qui se présente de la façon que voici : Le poil fuit l'intelligence et l'intelligence, pareillement, se tient à l'écart de la pilosité. Le paradoxe de cette démonstration rhétorique n'échappe pas à l'analyse de Claude Terreaux qui fait le commentaire que voici :

*« Exemples savoureux, citations idoines, ironie piquante, ces ingrédients sont tous là pour animer une querelle aussi capitale, et relever un ouvrage point très sérieux, rédigé pourtant par un Grec très sérieux, qu'on allait bientôt faire évêque<sup>282</sup>. »*

Dans cette remarque qui saisit d'un seul coup la personne de Synésios et son œuvre de façon générale, la possibilité nous est donnée, par cette ouverture, d'entrer dans le royaume du sophisme. En effet, en faisant ce pas décisif on constate que le sophisme obéit le plus souvent à une logique fallacieuse, qui suit un raisonnement qui apparaît de prime abord rigoureux et logique, mais qui en réalité n'a aucune validité. Essayons de voir pourquoi.

---

<sup>280</sup> L'argumentation de Dion Bouche d'Or se fonde sur la nature : celle-ci met en nous le désir d'être beaux ; or, ce qui fait notre beauté, c'est, pour une large part, la chevelure à laquelle la nature nous a habitués depuis notre enfance (Synésios de Cyrène, *Eloge de la calvitie*, p. 19).

<sup>281</sup> *Ibid.*, voir le résumé de la page de couverture.

<sup>282</sup> *Ibid.*, voir le résumé de la page de couverture.

Dans l'*Eloge de la calvitie*, Synésios établit une parenté entre la calvitie et la lumière, d'une part ; entre la chevelure et l'obscurité, d'autre part. Il soutient aussi que les animaux sont poilus et bêtes, alors que les hommes sont très peu poilus et intelligents. En se fondant sur ces semblants d'évidence Synésios ne veut-il pas faire ignorer l'existence d'animaux dépourvus de poils comme les serpents, les animaux marins etc. ? Ne suffit-il pas de regarder autour de nous pour nous apercevoir qu'il y a des chauves et des imberbes idiots ? De toute évidence, le sophisme tel qu'il se présente dans le texte de Synésios ressemble plus à une supercherie, c'est-à-dire une argumentation en apparence belle et cohérente mais dont le fond ne résiste pas à un examen rationnel rigoureux. C'est une méthode habilement construite pour séduire et convaincre avec du faux. A l'analyse, il semble jouer sur ce qui est intuitivement admis, d'où l'usage fréquent des expressions comme celles-ci : « *de l'aveu de tous...* », « *tous le reconnaissent...* », « *on s'accorde à dire...* », etc. La sophistique semble se servir des préjugés ; c'est pourquoi le sophiste joue sur l'argument d'autorité et non sur l'autorité de l'argument.

Toujours en suivant l'*Eloge de la calvitie*, on peut ajouter que le sophiste est aussi un maître dans l'art de l'approximation. Il n'hésite pas à décaler légèrement le sens des mots pour leur faire dire ce qu'ils ne disent pas en fait : qu'une tête frappée de calvitie « *produise* » suffisamment de lumière au point de pouvoir éclairer une maison plutôt que de refléter la lumière, cela ne peut relever que d'un travestissement du sens de mot, d'un mélange entre sens propre et sens figuré. En somme, on peut dire que tout l'art de la sophistique réside dans les mots, ou plus exactement dans la manipulation des mots, de leur sens.

En attendant de revenir sur cette question et sur les conséquences de cette manipulation des mots, il nous faut, comme annoncé, donner la parole à Platon et recueillir quelques uns de ses griefs contre la rhétorique. Toutefois, convient-il de le préciser, le développement qui va suivre est une propédeutique qui nous conduira à son tour vers Aristote, celui dont la rhétorique est perçue par Ricœur comme « *une discipline domestiquée, solidement suturée à la philosophie par la théorie de l'argumentation* »<sup>283</sup>.

---

<sup>283</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 14.

### II.1.1.2. Platon et la rhétorique

Avant de devenir futile, la rhétorique a été dangereuse. Cela, Ricœur l'affirme avec force. Selon lui, c'est la raison fondamentale de la condamnation de la rhétorique par Platon. En effet, dans les dialogues du *Gorgias*, il nous semble que la rhétorique est très vite assimilée à un défaut : le mensonge. Elle apparaît sous le voile de celle qui prétend trouver réponse à tout<sup>284</sup>, qui fait croire qu'elle fait connaître le juste et l'injuste, qui redoute la réfutation et qui – pour cette raison – se réfugie dans la précipitation. Selon Platon, la rhétorique ne se préoccupe guère du savoir, elle ne cherche qu'une chose : persuader.

*« La rhétorique n'a aucun besoin de savoir ce que sont les choses dont elle parle ; simplement, elle a découvert un procédé qui sert à convaincre, et le résultat est que, devant un public d'ignorants, elle a l'air d'en savoir plus que n'en savent les connaisseurs<sup>285</sup>. »*

Ce procédé qui sert à convaincre, et dont le rhéteur est le détenteur privilégié du secret, constitue en fait l'arme la plus dangereuse de la rhétorique.

En effet, en plus d'être au service du mensonge, la rhétorique est jugée par Platon comme une pratique passée maîtresse dans l'art de la « flatterie » et de l'illusion, toute chose qui fait d'elle une « trompeuse », une « malhonnête », une « laide »<sup>286</sup> ; pire, sa recherche de la persuasion lui donne un pouvoir tyrannique. Selon toujours Platon, les rhéteurs sont comme des tyrans ; ils font périr qui ils veulent, exiler de la cité qui leur plaît, dépouiller la cité de ses richesses<sup>287</sup>. Ce pouvoir, il le décrit dans les termes que voici :

---

<sup>284</sup> A propos de Gorgias, une des grandes figures du sophisme, Socrate soutient ceci : « s'il était un fabricant de chaussures, il te répondrait sans doute qu'il est cordonnier », *Gorgias*, 447c, (traduction par Monique Canto-Sperber).

<sup>285</sup> *Gorgias*, 459c.

<sup>286</sup> *Gorgias*, 463b, 463d, 465a.

<sup>287</sup> *Gorgias*, 466b.

« Je parle du pouvoir de convaincre, grâce aux discours, les juges au Tribunal, les membres du Conseil au Conseil de la Cité, et l'ensemble des citoyens à l'Assemblée, bref, du pouvoir de convaincre dans n'importe quelle réunion de citoyens. En fait, si tu disposes d'un tel pouvoir, tu feras du médecin un esclave, un esclave de l'entraîneur<sup>288</sup> ... »

On saisit dès lors la potentielle dangerosité de l'art oratoire des sophistes, surtout quand celui-ci s'affranchit du souci de « *dire vrai* », comme le fait d'ailleurs remarquer Ricœur :

« Il est toujours possible que l'art de "**bien dire**" s'affranchisse du souci de "**dire vrai**"; la technique fondée sur la connaissance des causes qui engendrent les effets de la persuasion donne un pouvoir redoutable à celui qui la maîtrise parfaitement : le pouvoir de disposer des mots sans les choses ; et de disposer des hommes en disposant des mots<sup>289</sup>. »

Ainsi, si on s'en tient au commentaire qu'en fait Ricœur, le fond de la critique platonicienne semble porter en grande partie sur l'absence d'éthique dans l'art oratoire tel que l'ont exercé certains sophistes, sinon la sophistique en général.

Mais il faut aussi noter qu'apparemment Ricœur ne s'appuie en grande partie que sur le *Gorgias*, comme semble en témoigner les notes de la page de la *métaphore vive* qui traitent de Platon<sup>290</sup>. Si pour Ricœur le *Protagoras*, le *Gorgias* et le *Phèdre* constituent les lieux de la critique platonicienne, Barbara Cassin, elle, estime que c'est dans l'ensemble des dialogues de Platon que la figure du sophiste est déconsidérée. Pour le dire autrement, c'est dans l'ensemble de ses dialogues que la sophistique, par Platon, est suspectée, décrédibilisée et dévalorisée. Platon critique la sophistique pour plusieurs raisons : le sophiste ne s'occupe pas de l'être, mais se réfugie dans le non-être et l'accident ; il ne recherche pas la vérité ni la rigueur dialectique, mais seulement l'opinion, la cohérence apparente, la persuasion et la

<sup>288</sup> *Gorgias*, 452e.

<sup>289</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 15.

<sup>290</sup> *Ibid.*

victoire dans la joute oratoire<sup>291</sup> ; il n'a pas en vue la sagesse et la vertu, ni pour l'individu ni pour la cité, mais il vise le pouvoir et l'argent<sup>292</sup>, puisque les figures de son style ne sont que les boursoufflures d'un vide encyclopédique<sup>293</sup>.

Pour Barbara Cassin, « à mesurer la Sophistique à l'aune de l'être et de la vérité, il faut la condamner comme pseudo-philosophie : philosophie des apparences et apparence de la philosophie<sup>294</sup>. » Ainsi estime-t-elle que l'essence de l'artefact platonicien est de faire du Sophiste l'*alter ego* du philosophe, qui ne cesse de l'imiter et de se faire passer pour lui. Ces deux usagers du langage se ressemblent comme le loup ressemble au chien, le plus sauvage au plus apprivoisé. C'est justement cette ressemblance qui a conduit plus tard à la condamnation d'une discipline « innocente » : la métaphore, un trope. Certains de ses ennemis ne voient en elle que « simple **“ornement”** » et pure « *délectation* ». Dans leur condamnation, on retrouve les mêmes éléments d'accusation portés contre la sophistique. Aux yeux des détracteurs, la métaphore n'est qu'un retour déguisé de la sophistique, toute chose qui conduit Ricœur à établir un sort commun entre ces deux usages du langage : « *Toute condamnation de la métaphore comme sophisme participe de la condamnation de la sophistique elle-même*<sup>295</sup>. »

Même si parfois, comme on vient de le voir, philosophie et rhétorique sont mises dans le même panier, la condamnation de la rhétorique par la philosophie, à travers la figure de la personne de Platon, garde toute son acuité puisqu'elle ne met pas fin ou, pour le dire autrement, ne détruit pas la rhétorique. Leur fausse ressemblance n'a jamais pu taire les querelles entre ces deux disciplines qu'on peut considérer comme à la fois alliées et ennemies. En clair, la philosophie n'a jamais été en état de détruire la rhétorique ou de l'absorber. Le discours philosophique n'est lui-même qu'un discours parmi d'autres et la prétention à la vérité qui l'habite l'a exclue plus au moins de la sphère du pouvoir. Elle n'a donc pu par ses propres forces démanteler la relation du discours au pouvoir. Néanmoins, une possibilité lui restait ouverte : « *délimiter les usages légitimes de la parole puissante, tirer la ligne qui sépare l'us de l'abus, instituer philosophiquement les liens entre la sphère de validité de la*

---

<sup>291</sup> Voir l'*Euthydème*.

<sup>292</sup> Voir le *Gorgias*

<sup>293</sup> Voir le *Protagoras*. Pour le commentaire, cf. Barbara Cassin, « Sophistique », in *Le savoir grec*, Paris Flammarion, 1996, p. 1022-1023.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 1023.

<sup>295</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 16.

*rhétorique et celle où la philosophie règne*<sup>296</sup>. » La rhétorique d'Aristote constitue la plus éclatante de ces tentatives pour institutionnaliser la rhétorique à partir de la philosophie.

### *II.1.1.3. Aristote et sa tentative de constitution d'une rhétorique philosophique*

*« Aristote était professeur et, comme beaucoup de professeurs, il était un peu pédant : circonstance aggravante, c'était une personne très ordonnée, philosophiquement parlant, et il se pourrait qu'il apparaisse ennuyeux à plus d'un. Il n'était ni sympathique comme Socrate ni artiste de l'écriture comme Platon*<sup>297</sup>. »

Tels sont les grands traits qui se dégagent de la présentation d'Aristote aux yeux de Luciano de Crescenzo.

Né en 384 avant Jésus-Christ à Stagire, une bourgade de la Macédoine orientale située un peu au nord du mont Athos, et devenu orphelin très jeune, Aristote fut confié à un cousin, un certain Proxène, qui l'emmena en Asie Mineure, à Atarnée, un village situé sur les côtes lydiennes. On le retrouvera à Athènes, à l'âge de dix-sept ans, étudiant à l'Académie, la plus prestigieuse de toutes les écoles grecques. Il faut noter que dès son enfance déjà, Aristote affichait un intérêt pour les sciences naturelles en collectionnant papillons et autres insectes, pierres et plantes exotiques.

Il resta pendant vingt ans à l'Académie, d'abord comme élève, puis comme enseignant. A en croire certains historiens, il fut le plus respectueux et le plus critique des disciples de Platon. A la mort du maître, Aristote émigra à Atarnée, où il avait été élevé. Il y continua à se consacrer à l'enseignement : il fonda une deuxième école à Assos en Eolide, et trois ans plus tard, une autre encore à Mytilène, dans l'Île de Lesbos, en compagnie de Théophraste.

---

<sup>296</sup> *Ibid.*

<sup>297</sup> Luciano de Crescenzo, *Les grands philosophes de la Grèce antique*, tome 2, *De Socrate à Plotin*, traduction par Louis Mézeray, Paris, Julliard, 1989, p. 128.

En 335, Aristote retourna à Athènes, il y ouvrit sa propre école (le Lycée). La réputation de la nouvelle école dépassa très rapidement celle de l'Académie. Selon Luciano de Crescenzo, l'enseignement dispensé au Lycée « *ressemblait davantage à celui de nos universités, comprenant diverses disciplines et des cours spécialisés*<sup>298</sup>. » Aristote entraîna ses disciples, de plus en plus nombreux, à discuter avec lui sur une thèse, tout en les exerçant aussi au style rhétorique pour ne pas, selon certains témoignages<sup>299</sup>, laisser le monopole à Isocrate<sup>300</sup>. Sur la base de cette concurrence, une certaine rhétorique sera prise à partie par Aristote.

Ainsi « *parler pour le plaisir de parler* », si l'on s'en tient à l'analyse de Barbara Cassin, tel est le chef d'accusation sous lequel Aristote relègue le sophiste hors de la philosophie et même hors de l'humanité<sup>301</sup>. Son analyse est la suivante : en instaurant à la fois le principe de non-contradiction et le régime de la signification, sous lequel nous vivons et parlons depuis lors (on ne parle pas pour parler, mais pour « *signifier quelque chose pour soi-même et pour autrui* »), Aristote a forcé le discours de la sophistique, et par conséquent, nous a interdit désormais de l'entendre directement. Ce faisant, il a su exploiter la possibilité qui restait ouverte, possibilité à laquelle Ricœur reste attentif : « *délimiter les usages légitimes de la parole puissante, tirer la ligne qui sépare l'us de l'abus, instituer philosophiquement* » les liens qui existent entre les deux disciplines.

Dès lors, la philosophie, à travers Aristote, a su élaborer une théorie du vraisemblable qui arme la rhétorique contre ses propres abus, en la dissociant de la sophistique et en la dissociant de la sophistique et de l'éristique, art des discussions logiques subtiles. « *Le grand mérite d'Aristote a été d'élaborer ce lien entre le concept rhétorique de persuasion et le concept logique du vraisemblable, et de construire sur ce rapport l'édifice entier d'une rhétorique philosophique*<sup>302</sup>. » La *Rhétorique* d'Aristote sera le traité où s'inscrit l'équilibre

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>299</sup> « *Aristote n'aurait intégré la rhétorique à son enseignement que longtemps après ses débuts de chef d'école indépendant de l'Académie, alors que nous savons par d'autres témoignages (Cicéron, *De oratore* III 35, 141) que c'est pour ne pas en laisser le monopole à Isocrate, et donc du vivant de ce dernier, qu'Aristote se mit à enseigner la rhétorique ; que sa rivalité avec Xénocrate aurait précédé leur départ commun pour Atarnée* » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction par Marie-Odile Goulet-Cazé, introduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson J. Brunshwig, T. Doranti, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, Paris, Librairie Générale Française, collection « Classiques modernes », 1999, p. 557, note I.i et I.ii).

<sup>300</sup> La vie d'Aristote est racontée par Diogène Laërce, *Vies des philosophes*, V, I, 35.

<sup>301</sup> Barbara Cassin (sous la dir.), *Le plaisir de parler*, Paris, éd. de Minuit, 1986, (voir le résumé de la page de couverture).

<sup>302</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 17.

entre deux mouvements contraires, celui qui porte la rhétorique à s'affranchir de la philosophie, sinon à se substituer à elle, et celui qui porte la philosophie à réinventer la rhétorique comme un système de preuves de second rang. Au point de rencontre de la puissance dangereuse de l'éloquence et de la logique du vraisemblable, se situe une rhétorique que la philosophie tient sous surveillance<sup>303</sup>.

*« C'est de ce conflit intime entre la raison et la violence que l'histoire de la rhétorique a produit l'oubli ; vidé de son dynamisme et de son drame, la rhétorique est livrée au jeu des distinctions et des rangements. Le génie taxinomique occupe la place désertée par la philosophie de la rhétorique<sup>304</sup>. »*

Certes la rhétorique des Grecs avait un programme plus vaste, mais elle ne couvrait pas tous les usages du discours. Un des champs qu'elle laisse en dehors d'elle est la poétique. Ce dédoublement de la rhétorique et de la poétique intéresse particulièrement Ricœur, puisque la métaphore, chez Aristote, appartient aux deux domaines.

#### *II.1.1.3.a. Métaphore et éducation*

La poétique, art de composer des poèmes, tragiques principalement, ne dépend ni quant à sa fonction ni quant à la situation du discours de la rhétorique, art de la défense, de la délibération, du blâme et de l'éloge. Selon Ricœur, la poésie *« produit la purification des passions de terreur et de pitié »*, montrant ainsi que poésie et éloquence dessinent deux univers de discours distincts. *« Or la métaphore a un pied dans chaque domaine »*, écrit-il<sup>305</sup>. Aussi, la métaphore se trouve-t-elle avec deux fonctions : une fonction rhétorique et une fonction poétique. C'est ainsi qu'a été scellé pour des siècles le sort de la métaphore : *« elle*

---

<sup>303</sup> *« Avec Aristote nous saisissons un temps fort de la rhétorique ; elle constitue une sphère distincte de la philosophie, en ce que l'ordre du "persuasif" en tant que tel demeure l'objet d'une techné spécifique ; mais elle est solidement arrimée à la logique, grâce à la corrélation entre le concept de persuasion et celui de vraisemblable. Une rhétorique philosophique, – c'est-à-dire fondée et surveillée par la philosophie elle-même – est ainsi constituée » (Ibid., p. 41).*

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 18.



est désormais rattachée à la poétique et à la rhétorique, non pas au niveau du discours, mais au niveau d'un segment de discours, le nom », estime Ricœur<sup>306</sup>.

Alors même qu'Aristote définit la rhétorique comme l'art d'inventer ou de trouver des preuves, la visée poétique, elle, se donne comme objectif de « *composer une représentation essentielle des actions humaines ; son mode propre est de dire la vérité par le moyen de la fiction, de la fable, du **mythos** tragique*<sup>307</sup>. »

A ce stade de notre marche vers une plus grande intelligibilité de l'émergence et de la place de la métaphore dans la philosophie aristotélicienne, il nous semble nécessaire de préciser certains termes. Le terme qui mérite en premier lieu cette lumière c'est la métaphore. Aristote la définit de la façon suivante : « *La métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie*<sup>308</sup>. »

Ainsi, le discours métaphorique peut se comprendre comme un discours imagé, c'est-à-dire un discours fait de symboles. Discours imagé qu'Aristote appelle quant à lui « *image* ». « *L'image est aussi une métaphore, écrit-il, car il y a peu de différence entre elles*<sup>309</sup>. » En effet, explique-t-il toujours, lorsque parlant d'Achille, Homère dit : « *il s'élança comme un lion* », nous avons là une image ; lorsqu'il dit : « *Ce lion s'élança* », il y a métaphore. La métaphore se présente alors comme un niveau de discours, une façon autre de dire une même chose, « *une forme raccourcie de similitude* »<sup>310</sup>. Ainsi, peut-on lire chez Ricœur que toute métaphore est une comparaison implicite dans la mesure où la comparaison est une métaphore développée.

Comprise comme écart par rapport à un ordre logique déjà constitué, la métaphore peut apparaître comme désordre, comme transgression du langage commun. Mais cette transgression est intéressante dans la mesure où elle « *produit du sens* » : « *Comme le dit la Rhétorique, par la métaphore le poète "nous instruit et nous donne une connaissance par le moyen du genre"* », écrit Ricœur, qui se réfère ici au livre troisième de la *Rhétorique*

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>308</sup> Aristote, *Poétique*, 1457b, traduction par J. Hardy, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996.

<sup>309</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 4, 1407a, traduction par Médéric Dufour, Paris, Gallimard (Les Belles Lettres, 1980, pour le livre III), coll. « Tel ».

<sup>310</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 35 (voir note n°2).

d'Aristote<sup>311</sup>. En effet, pour reprendre l'exemple cité plus haut, quand le poète dit d'Achille : « *Il s'élança comme un lion* », nous l'avons dit, il s'agit d'une comparaison ; s'il dit : « *le lion s'élança* », c'est une métaphore. Le point commun de ces deux énoncés que relève Aristote c'est le courage. Achille est courageux, le lion l'est tout autant. Les deux sont courageux ; et comme les deux partagent cette même vertu, alors le poète a pu, par la magie de la métaphore, appeler Achille lion. Il apparaît alors que l'élément commun à la métaphore et à la comparaison, c'est l'assimilation qui fonde le transfert d'une dénomination, autrement dit, la saisie d'une identité dans la différence de deux termes.

*« C'est cette saisie du genre par le moyen de la ressemblance qui rend la métaphore proprement instructive : "Car lorsque le poète appelle la vieillesse un brin de chaume, il nous instruit et nous donne une connaissance par le moyen du genre" »<sup>312</sup>.*

Tel est aux yeux de Ricœur l'un des intérêts du rapprochement entre métaphore et comparaison.

#### *II.1.1.3.b. Les "vertus" de la métaphore*

Reprenant une autre suggestion faite à partir de la *Poétique*<sup>313</sup> d'Aristote, Ricœur écrit qu'Aristote dissocie métaphore et énigme ; toutefois, il établit une parenté entre les deux. Avant d'aller au texte de référence, il serait peut-être intéressant de développer un peu ce sur quoi se fonde la métaphore et l'énigme. Le texte qui semble justifier au mieux cette approche est un passage de la *Rhétorique* dont nous reproduisons ici un extrait :

*« La plupart des bons mots (**asteïa**) se font par métaphore et se tirent d'une illusion où l'on a d'abord jeté l'auditeur : il devient plus manifeste pour lui qu'il a compris quand il passe à l'état d'esprit opposé à celui où il était ; l'esprit alors semble dire :*

<sup>311</sup> *Ibid.* p. 32 (cf. Aristote, *Rhétorique*, III, 10, 1410 b 13).

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 38 (cf. *Rhétorique*, III, 10, 1410 b 13-14).

<sup>313</sup> 1458 a 23-33.

‘‘oui, c’est la vérité ; mais je m’étais trompé’’... De même encore les énigmes bien enveloppées sont agréables pour la même raison, car elles nous apprennent quelque chose, et elles ont la forme d’une métaphore<sup>314</sup>. »

Ricœur voit dans ce passage d’Aristote l’instruction et l’information liées à un rapprochement de termes qui d’abord surprend, puis égare, enfin découvre une parenté dissimulée sous le paradoxe<sup>315</sup>.

Ricœur trouve aussi dans l’œuvre aristotélicienne des traits rhétoriques attribués à la métaphore. Ces traits constituent ce qu’on pourrait appeler les vertus de la métaphore. Il en dénombre cinq : la « clarté » (*Rhétorique*, III, 2, 1), la « chaleur » (opposée à la « froideur », III, 3, 1), l’« ampleur » (III, 6, 1), la « convenance » (III, 7, 1) et surtout « les bons mots » (III, 10, 1). Tous ces traits contribuent au souci de rapprochement de la métaphore et de la rhétorique, dont le souci est de « bien dire ». Ils semblent surtout signifier que la métaphore appartient, dans l’ordre du vaste paysage du langage, à une certaine noblesse.

#### II.1.1.3.c. La métaphore comme une mimèsis

Dans un texte de la *Poétique* Aristote écrit qu’il est nécessaire d’établir une distinction entre un écrit historique et un écrit poétique. Leur différence, à l’en croire, ne relève pas du fait que l’un est un écrit en vers et l’autre en prose, mais de ce que l’un raconte les événements qui « sont arrivés » et l’autre, des événements qui « pourraient arriver ». Le philosophe tire alors la conclusion que voici : « Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d’un caractère plus élevé que l’histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l’histoire le particulier<sup>316</sup>. »

<sup>314</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 11, 1412 a 19-26.

<sup>315</sup> Ricœur note qu’une filiation semblable est à la base du rapprochement suggéré entre proverbes (*paroimia*) et métaphores : « Les proverbes aussi sont des métaphores, mais de l’espèce à l’espèce. Si quelqu’un rapporte chez lui une chose dont il s’attend à tirer avantage et que cette chose lui nuit, on dit que c’est comme le Karpathien avec son lièvre, car tous les deux sont victimes de la mésaventure qu’on a dite » (*Rhétorique*, III, 11, 1413 a 14-16). À l’origine de cette anecdote proverbiale, Pierre Chiron donne l’explication que voici : un habitant de l’île de Karpathos introduisit sur son île un lièvre (une hase pleine) qui proliféra et dévasta végétation et récoltes (voir *Rhétorique*, p. 485).

<sup>316</sup> Aristote, *Poétique*, 1451 b.

Suivant cette ligne de réflexion, Ricœur explique à son tour que ce qui fait la valeur philosophique de la poésie ou du moins « *ce qui plaît* » en elle, c'est la sorte de clarification, de transparence totale, que procure la composition tragique. Relevant ensuite comme « *un grave contresens* » que la *mimêsis* aristotélicienne ait pu être confondue avec l'imitation au sens de copie, il affirme pour sa part que la *mimêsis* est *poiêsis*, et réciproquement. Ayant ainsi établi un lien nécessaire entre les deux théories, et donc entre les deux concepts, il a pu alors souligner que le concept de *mimêsis* sert d'index pour la situation du discours.

*« Il rappelle que nul discours n'abolit notre appartenance au monde. Toute mimêsis, même créatrice, surtout créatrice, est dans l'horizon d'un être au monde qu'elle rend manifeste dans la mesure même où elle l'élève au muthos. La vérité de l'imaginaire, la puissance de détection ontologique de la poésie, voilà ce que, pour ma part, je vois dans la mimêsis d'Aristote<sup>317</sup>. »*

On comprend alors pourquoi la tragédie bénéficie, chez lui, à un peu plus d'égard par rapport à la comédie. La comédie, faut-il le rappeler, n'est qu'une pure imitation et une imitation de la réalité. Le comédien imite toujours l'action des hommes dans ce qu'ils sont dans la réalité. Il les représente soit comme des gens de mérite ou alors comme des gens médiocres. Leurs caractères sont presque toujours ramenés au vice ou à la vertu ; ils sont représentés dans le meilleur des cas pareils à nous et non supérieurs à nous. Ce n'est pas du tout le cas du poète qu'Aristote tient en grande estime.

*« Homère fait ses personnages supérieurs à la réalité, Cléophon les fait semblables [...] C'est la même différence qui distingue la tragédie et la comédie : celle-ci veut représenter les hommes inférieurs, celle-là veut les représenter supérieurs aux hommes de la réalité<sup>318</sup>. »*

---

<sup>317</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 61.

<sup>318</sup> Aristote, *Poétique*, 1448 a.

Dans la tragédie, à la différence de la comédie, l'imitation des actions humaines est une imitation qui magnifie. Pour Ricœur, l'imitation considérée au point de vue de la fonction constitue un tout dans lequel l'élévation au mythe, le déplacement du langage par la métaphore et la purgation des sentiments de crainte et de pitié vont de pair. On commence à comprendre pourquoi Aristote rattache la métaphore à la tragédie. L'objectif est de faire éclater la beauté, la noblesse de la métaphore, de lui donner la même fonction que la tragédie. Si donc elle a été rattachée à la poésie puis à la *mimésis*, c'est parce que ces deux théories partagent d'une certaine manière une même fonction : l'élévation de l'homme. En rattachant, comme Aristote, la métaphore à la tragédie, l'objectif que vise en perspective Ricœur, nous semble-t-il, est le même : montrer la noblesse de la métaphore par rapport à d'autres usages du langage. La démarche que nous avons suivie jusqu'ici se présente alors comme une propédeutique. Le chapitre deuxième du troisième livre de la *Rhétorique* nous donne la clé pour effectuer ce passage vers la célébration de la métaphore.

#### *II.1.1.3.d. La célébration de la métaphore*

Que lit-on dans le passage en question ? Aristote commence par une analyse sur le discours qui, selon lui, doit avant tout rimer avec la clarté. Il définit le discours comme un signe et estime que pour qu'il remplisse sa fonction, il doit signifier quelque chose. Toutefois, écrit-il, le discours doit être « *convenable* », c'est-à-dire ni bas ni trop élevé. Aristote s'oriente par la suite dans son analyse vers la notion de noblesse qui, selon lui, découle de la notion de curiosité. Tout ce qui est « *étranger* » suscite la curiosité, puis l'admiration et enfin produit du plaisir ; d'où cette invitation : « *Il faut donner de l'étrangeté à son parler* »<sup>319</sup>. A l'en croire, « *les mots forgés* » « *écartent l'expression de la convenance pour lui conférer plus d'élévation* »<sup>320</sup>. La métaphore qui de par sa définition « *présERVE et développe le pouvoir heuristique déployé par la fiction* »<sup>321</sup>, offre cette possibilité de l'élévation de l'expression. La métaphore possède au plus haut point clarté, agrément et étrangeté<sup>322</sup>.

<sup>319</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 2, 1404 b 5.

<sup>320</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 2, 1404 b 30.

<sup>321</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 10.

<sup>322</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 2, 1405 a 9.

Le fond de l'analyse d'Aristote, comme on l'aperçoit au fil des pages du chapitre deuxième du livre trois de la *Rhétorique*, est une célébration du monde de l'énigme et de tout ce qui s'y attache d'une manière ou d'une autre. La métaphore, partageant plusieurs points avec le monde de l'étrangeté en tant que langage qui s'écarte du langage habituel, reçoit ici l'éloge qui lui revient. Elle garde une distance « *prudente* » par rapport au langage de la trivialité. Or, « *L'écart par rapport à l'usage fait apparaître l'expression plus noble* », estime Aristote<sup>323</sup>.

Paul Ricœur, toujours dans la même logique de « canonisation » de la métaphore et dans un effort en vue de rapprocher celle-ci de la poétique, se pose dès lors la question que voici : « *La métaphore ne serait-elle pas un procédé poétique étendu à la prose ?* » Dans un certain sens la réponse peut être oui, car en vérité les deux théories semblent converger, avec des procédés différents, vers une même finalité : persuader l'auditeur. Or, si tel est l'objectif visé, il nous semble que la métaphore a d'énormes potentialités. En effet, « *plus ramassée, plus brève [...], la métaphore surprend et donne une instruction rapide* »<sup>324</sup>. C'est avec cette stratégie que la surprise, jointe à la dissimulation, joue un rôle décisif. Il nous semble que dans cette formule ci-dessus indiquée, le philosophe attribue à la métaphore beauté et puissance. Puissance et beauté de la métaphore, c'est aussi ce que nous dit déjà Ricœur dans les premières pages de son livre, dans sa tentative de définition. « *La métaphore est un processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de redécrire la réalité* »<sup>325</sup>. » Cela révèle la portée ontologique de la métaphore qui n'échappe pas à la perspicacité de Jean-Luc Amalric : « *La métaphore est une création langagière qui possède une véritable portée ontologique* »<sup>326</sup>. » Cette problématique ne sera pas traitée dans ce chapitre, elle sert simplement de propédeutique ; elle fera l'objet d'une attention plus poussée à la fin du prochain chapitre. Tenons-nous à ce que nous venons d'affirmer : la question de l'ontologie du langage sert de passage vers... Il nous faut donc logiquement indiquer vers quoi elle nous projette. Nous sommes projetés vers une autre

<sup>323</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 2, 1404 b.

<sup>324</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 49.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>326</sup> Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2006, p. 45. La visée ontologique de la métaphore est évoquée expressément par Ricœur dans un bref commentaire sur le sens du verbe métaphoriser. Aristote l'a définie en ces termes : « *bien faire des métaphores c'est bien apercevoir les ressemblances* », (*Poétique*, 1459 a). Commentant ce passage, il écrit : « *Apercevoir, contempler, voir le semblable, tel est, chez le poète bien sûr, mais chez le philosophe aussi, le coup de génie de la métaphore qui joindra la poétique à l'ontologie* » (Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 40).

difficulté liée à la théorie du langage ; il s'agit précisément des questions tropologiques. Ces questions, nous voulons les présenter sous la formulation de problèmes tropologiques. Nous entendons par cette formulation une étude des problèmes qui surgissent de l'analytique des expressions figurées comme la métaphore.

### II.1.2. Problèmes tropologiques

Parti d'une analyse qui semble accorder la prééminence du mot sur la proposition, Ricœur est parvenu à la définition des tropes comme étant des sens plus ou moins différents du sens primitif qu'offre dans l'expression de la pensée les mots appliqués à de nouvelles idées. Il a à cet égard assuré le primat de l'idée sur le mot et au niveau des idées, il les a prises comme des objets que voit l'esprit. Cette opération qui permet de passer du mot à l'idée s'inscrit dans ce qu'il appelle la théorie du mot.

Le déploiement de la théorie du mot étendue à celle de la proposition, permet donc à Ricœur de faire triompher la première au détriment de la seconde. Aussi, règle-t-il la théorie des tropes sur le mot et non sur la proposition. Dans cette perspective, il fera remarquer que la notion de sens tropologique est opposée à celle de sens littéral, mais sous la restriction expresse qu'il s'agit du sens littéral d'un mot pris isolément. Ricœur finit par introduire la notion de figure dans le même sillage, non d'abord comme le genre dont le trope serait l'espèce, mais comme une présentation des idées sous des images plus vives et plus frappantes que leurs signes propres. La comparaison qui est faite par la suite n'est qu'un moyen pour préciser cette idée.

*« Les figures sont au discours ce que les contours, les traits, la forme extérieure sont au corps ; 'le discours, bien que n'étant pas un corps, mais un acte de l'esprit, a pourtant, dans ses différentes manières de signifier et d'exprimer, quelque chose d'analogue aux différences de formes et de traits qui se trouvent dans les vrais corps',<sup>327</sup>. »*

---

<sup>327</sup> Ibid., p. 72-73.

On songe tout de suite à l'un des traits de la figure, la notion d'« *écart* ». Le discours, dans l'expression des idées, des pensées ou des sentiments, s'éloigne plus ou moins de l'expression simple et commune. Il est vrai que s'écarter est encore une métaphore du mouvement, comme l'épiphore d'Aristote. La notion d'écart est indifférente à l'extension de l'expression, que celle-ci soit mot, phrase, discours.

Si l'écart, pris au sens d'extension, est un trait de la figure, l'autre trait introduit plutôt un procès : Selon Ricœur, l'usage de la figure doit demeurer un usage libre, même s'il devient habituel ; « *un écart imposé par la langue, un usage forcé, ne mérite plus le nom de figure. Ainsi la catachrèse, ou extension forcée du sens des mots, est-elle exclue du champ des figures* », écrit-il<sup>328</sup>. L'usage libre et non forcé implique, d'une part, que des expressions soient détournées de leur sens propre ; l'usage libre suppose, d'autre part, que l'expression propre est disponible et qu'on lui en substitue une autre par libre choix. Ainsi, « *écrire flamme pour amour, c'est faire figure* ». La figure n'existe que quand on peut lui opposer une expression littérale, soutient Ricœur. La figure est d'essence substitutive.

Dans les limites ainsi tracées, Ricœur fait remarquer que les tropes sont des événements. Il les entend ainsi puisque, fait-il remarquer, c'est par une nouvelle signification du mot que les figures de signification ont lieu. L'opposition entre usage libre et usage forcé, essentielle au caractère figuré du trope, fait de celui-ci une novation sémantique qui n'a d'existence que « *pour le moment* », estime Ricœur. Il reconnaît là ce qu'il appelle « *raison* » de la substitution, tout en soutenant que le rapport par quoi les tropes ont lieu est un rapport entre idées, plus précisément entre deux idées : d'une part la première idée attachée au mot, c'est-à-dire la signification primitive du mot d'emprunt ; d'autre part l'idée nouvelle qu'on y attache, c'est-à-dire le sens tropologique substitué à un autre mot propre que l'on n'a pas voulu employer à la même place. Aux yeux de Ricœur, ce rapport entre une première idée et une nouvelle correspond, à quelques différences près, à l'épiphore aristotélicienne au sujet de la métaphore<sup>329</sup>.

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>329</sup> Chez Aristote la métaphore est traitée comme genre et non comme espèce. « *La métaphore d'Aristote, écrit Ricœur, c'est le trope de Fontanier (dont Ricœur suit l'analyse) ; et la métaphore de Fontanier, c'est plus ou moins la quatrième espèce de métaphore d'Aristote* » (*Ibid.*, p. 77).



### II.1.2.1. Les traits de la métaphore

Avec la métaphore, la symétrie suivie jusqu'ici par Ricœur va se rompre, puisque le jeu de la ressemblance placera la métaphore « *quelque part* », c'est-à-dire nulle part. Bien que placée quelque part, la métaphore, à défaut de comporter des espèces, présente tout de même l'avantage de pouvoir s'étendre beaucoup plus loin que les autres tropes. « *Car non seulement le nom, mais encore l'adjectif, le participe, le verbe, et enfin toutes les espèces de mots sont de son domaine* », note Ricœur<sup>330</sup>. Pourquoi la métaphore joue-t-elle ainsi sur toutes sortes de mots, alors que la métonymie et la synecdoque n'affectent que la désignation par les noms ? Qu'est-ce que l'emploi métaphorique d'un nom ?

*« 'Faire d'un homme féroce un tigre', 'd'un grand écrivain un cygne', N'est-ce pas déjà autre chose que les désigner d'un nom nouveau ? N'est-ce pas 'appeler', au sens de caractériser, de qualifier ? Et cette opération, qui consiste dans 'le transport du nom hors de l'espèce', n'est-elle pas une sorte d'attribution, qui requiert la phrase entière ? Et si l'adjectif, le participe (qui en est proche par sa fonction d'épithète), le verbe (qui s'analyse en participe et en copule) et l'adverbe (qui modifie le verbe) se prêtent si aisément à un emploi métaphorique, n'est-ce pas parce qu'ils ne fonctionnent que dans une phrase qui met en rapport non seulement deux idées, mais deux mots, à savoir un terme pris non métaphoriquement et qui sert de support, et le terme pris métaphoriquement qui exerce la fonction de caractérisation ?<sup>331</sup> »*

Que l'on dise le *Cygne* de Cambrai, le remords *dévorant*, le courage *affamé* de périls et de gloire, sa tête *fermente*, etc., la métaphore ne nomme pas, mais caractérise ce qui est déjà nommé.

Ce caractère quasi prédicatif de la métaphore est confirmé par un autre trait ; non seulement la définition de la métaphore ne fait pas directement référence au nom, mais elle ne

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 78-79.

fait pas non plus référence aux objets. « Elle consiste ‘à présenter une idée sous le signe d’une autre idée plus frappante ou plus connue’<sup>332</sup>. » C’est entre les idées que l’analogie s’opère.

### II.1.2.2. Métaphore et fiction

Ricœur estime aussi qu’il y a une très grande parenté entre la *fiction* et la métaphore. En effet, prêter à une pensée, pour la rendre plus « *sensible ou plus riante, les ‘traits’, les couleurs d’une autre pensée* » », c’est à ses yeux la même chose que présenter une idée sous le signe d’une autre plus frappante et plus connue. Mais selon lui la fiction présente un autre intérêt. Elle révèle, par récurrence, un trait de la notion de figure. En effet, présenter une idée sous le signe d’une autre implique que les deux idées ne diffèrent pas seulement quant à l’espèce des objets, mais quant au degré de vivacité et de familiarité. Et si le langage des poètes a quelque chose d’enchanteur, c’est parce que leur langage est fortement figuré. Mais en choisissant le langage imagé, ceux-ci transmettent surtout des idées, des pensées, et pour donner force à ces idées, ils les peignent avec vivacité.

*« N’est-ce pas l’effet de tous les tropes, non contents de transmettre les idées et les pensées, ‘qu’ils peignent plus ou moins vivement, qu’ils les habillent de couleurs plus ou moins riches ; c’est que, comme autant de miroirs, ils réfléchissent des objets sous différentes faces, et les montrent sous le jour le plus avantageux : c’est qu’ils servent de parure à ceux-ci et donnent à ceux-là du relief ou une nouvelle grâce : c’est qu’ils font passer comme sous nos yeux une suite d’images, de tableaux, où nous aimons reconnaître la nature, et où même elle se montre avec des charmes nouveaux’. Ainsi, la figure est bien ce qui fait paraître le discours en lui donnant, comme dans les corps, contour, traits, forme extérieure. De tous les tropes il faut dire qu’ils sont, ‘comme la poésie, enfants de la fiction’ ; car la poésie, moins soucieuse de vérité que de*

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 79.

*ressemblance, s'attache à 'figurer, à colorer son langage, à le mettre en images, en tableaux, à en faire une peinture animée et parlante'<sup>333</sup>. »*

Avec cette longue explication, on saisit mieux le rôle que jouent les figures dans les discours poétiques. Les figures, d'où qu'elles viennent, sont une redescription de la réalité. Cette analyse appelle et présuppose que nous abordions un autre problème lié à la théorie du langage. Nous estimons en effet que le moment est maintenant venu de parler du problème de la référence des expressions figurées. Mais avant d'aborder cette question, il nous faut préciser que notre démarche ici consiste à souligner le caractère problématique de cette question et qu'un développement plus approfondi sera fait à un autre moment.

### *II.1.2.3. Le problème de la référence*

La question de la référence est un problème qui touche toutes les sciences qui s'intéressent au langage. Si la philosophie du langage la tient pour une question importante, et donc incontournable, c'est parce qu'elle porteuse de sens. Toutefois, parce qu'elle n'est pas une question simple, un dialogue entre les disciplines linguistiques nous paraît nécessaire. Cette nécessité ne s'impose pas comme une obligation, mais nous l'entendons plutôt comme un échange fructueux, c'est-à-dire enrichissant entre les disciplines. Voici un exemple de la façon dont le problème de la référence peut se poser.

*« Lorsque nous disposons d'une phrase construite selon la formule canonique **S est P**, deux questions se posent quant à la signification du terme qui est utilisé comme sujet. La première est de savoir quel élément du réel est **désigné** par le signe du sujet, quelle est sa **référence**. La question est relativement simple, lorsque ce signe est un nom propre, comme **Socrate** : le signe "**Socrate**" vaut pour l'individu nommé Socrate. Elle l'est beaucoup moins, lorsqu'il s'agit d'un signe complexe comme **Tout homme**. On peut considérer que quelle que soit l'expression elle ne peut que renvoyer à des*

---

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

*individus du monde réel ; mais alors on rencontre la seconde question : comment ce renvoi peut-il s'effectuer, en particulier lorsqu'il ne s'agit pas d'un nom propre ?*<sup>334</sup>»

C'est avec cette citation extraite de *La philosophie du langage* de Sylvain Auroux que nous abordons le problème de la référence du langage. L'auteur pose un problème qui, selon nous, est aussi celui de Ricœur. En effet, la troisième étude de *La métaphore vive* semble accorder une grande attention à l'examen direct du rôle de l'énoncé, en tant que porteur d'un « *sens complet et fini* », dans la production du sens métaphorique.

L'auteur part de l'analyse du mot comme étant le porteur de l'effet de sens métaphorique : c'est du mot qu'on dit qu'il prend un sens métaphorique, note-t-il. Avec la phrase, « *unité du discours* », Ricœur nous fait entrer dans un nouveau domaine, considérant que la phrase est la vie même du langage en action. C'est dans le discours, actualisé en phrases, que la langue se forme et se configure. C'est là en effet que commence le langage. Une fois posées ces bases, Ricœur détermine six couples<sup>335</sup> : le premier est formulé comme suit : « *tout discours se produit comme un événement, mais se laisse comprendre comme sens* »<sup>336</sup> ; le deuxième se propose, « *entre fonction identifiante et fonction prédicative* ». Le langage fonctionne sur la base de cette dissymétrie entre deux fonctions. La fonction identifiante désigne toujours des êtres qui existent. En revanche, la fonction prédicative concerne l'inexistant en visant l'universel. C'est pourquoi, estime Ricœur, « *il n'y a pas de sens à se demander si la bonté existe, mais si un tel, qui est bon, existe*<sup>337</sup>. »

Dans le sixième couple formé par Ricœur (« *référence à la réalité et référence au locuteur* »), il écrit que le discours se réfère à une situation, à une expérience, à la réalité, au monde, à l'extra-linguistique, et qu'il se réfère aussi à son propre locuteur par des procédés

<sup>334</sup> Sylvain Auroux, *La philosophie du langage*, Paris, P.U.F., 1996, p. 142-143.

<sup>335</sup> Outre les deux premiers couples, Ricœur traite aussi des couples *locution/illocution*, *sens/référence*, *référence à la réalité/référence au locuteur*, *sémiotique/sémantique*.

<sup>336</sup> En suivant une analyse d'Emile Benveniste, Ricœur explique que le discours comme événement (ce que Benveniste appelle : « *instance de discours* »), désigne « *les actes discrets et chaque fois uniques par lesquels la langue est actualisée en paroles par un locuteur* » (Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, cité par Ricœur, *La métaphore vive*, p. 92). Ricœur estime que ce trait oppose « *fortement* » le discours à la langue ; un système linguistique – précisément parce que synchronique – n'a, dans le temps successif, qu'une existence virtuelle ; la langue n'existe proprement que quand un locuteur s'en empare et l'actualise. Mais, en même temps que l'événement de discours est transitoire et fugace, il peut être identifié et réidentifié comme le « *même* », fait-il savoir.

<sup>337</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 94.

qui sont essentiellement de discours et non pas de langue. C'est, nous semble-t-il, ce que souligne Michel Soubbotnik dans l'extrait que voici :

*« Exiger le ‘fondement’ d’une ‘explication complète’ de la relation entre le langage et la réalité revient à le rechercher ‘hors langage’, dans un ‘ailleurs’ psychologique que l’on croit transformer en un « quelque part », pour peu qu’on l’ait identifié au cérébral. Autrement dit, l’acception de **langage** comme désignant l’activité langagière nous renvoie à l’acception de **langage** comme une capacité biologique qui, par elle-même, ne confère aucun sens déterminé au ‘problème’ de la relation au monde<sup>338</sup>. »*

La question de la relation entre le langage et la réalité est une question complexe. Langage et réalité sont liés et ils ne le sont pas, car tout dépend du type de discours auquel on a affaire. On ne peut donc pas dire, par exemple, que le langage n'a aucune relation avec la réalité ; on ne peut pas non plus dire qu'il se tient toujours dans les rênes de la réalité. Mais cette complexité de la relation entre le langage et la réalité ne doit pas empêcher de voir que certains procédés du langage n'ont de signification que par rapport à leur signification. Dans cette perspective, prêter une oreille attentive à la voix de Ricœur ne peut que nous aider. Ricœur place au premier rang des procédés qui relèvent du discours les pronoms personnels qui sont proprement « *asémiques* » :

*« Le mot ‘je’ n’a pas de signification en lui-même, il est un indicateur de la référence du discours à celui qui parle. ‘Je’, c’est celui qui, dans une phrase, peut s’appliquer à lui-même ‘je’ comme étant celui qui parle ; donc, le pronom personnel est essentiellement fonction de discours et ne prend sens que quand quelqu’un parle et se désigne lui-même en disant ‘je’,<sup>339</sup>. »*

<sup>338</sup> Michael Soubbotnik, *La philosophie des actes de langage. La doublure mentale et l'ordinaire des langues*, Paris, P.U.F., coll. « Sciences, modernités, philosophies », 2001, p. 99.

<sup>339</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 98.

Nous observons aussi que, tout comme les noms propres, les pronoms personnels, sont « *des désignateurs rigides* », pour parler comme Diego Marconi<sup>340</sup>. Ils sont ainsi désignés parce que quel que soit le contexte, leur référence est la même dans tous les mondes possibles. « Je », utilisé par un certain locuteur dans une circonstance déterminée, se réfère à lui dans tous les mondes possibles, explique Marconi. Ainsi, si j'écris maintenant « j'aurais pu être archéologue », je suis en train d'imaginer un monde dans lequel Jean-Luc N'dreman, et personne d'autre est archéologue<sup>341</sup>.

Aux pronoms personnels, s'ajoutent les temps des verbes : ceux-ci ont un point d'ancrage dans le présent. Or le présent, comme le pronom personnel, est auto-désignatif. Le présent, c'est le moment même où le discours est prononcé ; c'est le présent du discours. Par le moyen du présent, le discours se qualifie temporellement lui-même. Ricœur en dit autant de nombreux adverbes tels que « *ici* » et « *maintenant* », tous reliés à l'instance de discours. Il en va de même des démonstratifs, « *ceci, cela* », dont les oppositions sont déterminées par rapport au locuteur. Ricœur note qu'en tant qu'auto-référentiel, le discours détermine un ceci – ici – maintenant absolu. Ce caractère auto-référentiel impliqué dans la notion même d'instance de discours, peut également être rapproché de ce que Ricœur appelle « *la théorie du speech-act* ».

*« En effet, les ‘modalités dont la phrase est susceptible’ – proposition assertive, interrogative, impérative, bien qu'elles reposent identiquement sur la prédication – expriment des engagements divers du locuteur dans le discours : ‘Ces trois modalités ne font que refléter les trois comportements fondamentaux de l'homme parlant et agissant par le discours sur son interlocuteur : il veut lui transmettre un élément de connaissance, ou obtenir de lui une information, ou lui intimer un ordre’. Or ce sont là des corollaires de la fonction de communication, laquelle s'appuie sur la fonction auto-référentielle du discours. En effet, ‘ce sont les trois fonctions interhumaines du*

---

<sup>340</sup> Diego Marconi, *La philosophie du langage au XXe siècle*, trad. par Michel Valensi, Paris, éd. de l'Eclat, coll. « Tiré à part », 1997, p. 111.

<sup>341</sup> *Ibid.*

*discours qui s'impriment dans les trois modalités de l'unité de phrase, chacune correspondant à une attitude du locuteur',<sup>342</sup>. »*

Une bonne corrélation s'établit ainsi entre la théorie du *speech-act* et le caractère auto-référentiel du discours, impliqué lui-même dans la notion d'instance de discours. Ricœur ne s'arrête pas à cette analyse. Il aborde aussi, dans une même perspective, la question de la traduction. Parti de la thèse selon laquelle le sens des mots doit être chaque fois « *deviné* » sans que jamais on puisse faire fond sur une stabilité acquise, il cite l'exemple de la traduction comme une expérience allant dans ce sens. C'est donc pour chercher à comprendre dans quelle mesure traduire rime avec inventer, rime avec « *l'étranger* », que nous avons décidé d'examiner de plus près cette question.

#### *II.1.2.4. La traduction, ou « l'hospitalité langagière »*

Il n'est pas exagéré de dire que Paul Ricœur a débuté sa carrière philosophique par une traduction, celle des *Idées directrices pour une phénoménologie*<sup>343</sup> d'Edmund Husserl. Par la suite, on le sait, il s'est consacré à l'herméneutique dont il deviendra, en France, l'une des grandes figures. La traduction et les problèmes que celle-ci pose aussi bien sur le plan linguistique que du point de vue plus large de la philosophie du langage, sont donc au cœur de sa réflexion philosophique. On observe qu'il s'est même attaché à l'interprétation de la Bible en discutant de près les enjeux de ses diverses traductions<sup>344</sup>.

<sup>342</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 99.

<sup>343</sup> Gallimard, coll. « Tel », Paris, 1950. Le texte allemand original *IDEEN ZU EINER REINEN PHAENOMENOLOGIE UND PHAENOMENOLOGISCHEN PHILOSOPHIE* a été publié pour la première fois en 1913 du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. I, édité par E. Husserl (Max Niemeyer, Halle).

<sup>344</sup> Plusieurs écrits témoignent de l'attachement de Ricœur à l'interprétation de la Bible, toute chose qui conduit Peter Kemp à dire qu'il est « *le penseur du religieux par excellence* » (Cf Peter Kemp, « Le penseur du religieux par excellence », in *Rue Descartes*, Hors-Série, octobre 2006, p.118 ; à François Dosse de témoigner en ces termes : « *L'orientation vers une herméneutique des symboles bibliques était déjà présente dans La symbolique du mal. Elle va se développer largement ensuite, devenant une interprétation du langage biblique à partir de multiples travaux d'exégèse* » (Cf François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, p. 407). On n'oublie pas de citer également quelques travaux de Paul Ricœur : « La symbolique du mal interprétée », in *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, éditions du Seuil, collection « L'ordre philosophique », Paris, 1969, p. 264-369 ; « Religion et foi », *ibid.*, p. 371-486 ; *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction par François-Xavier Amherdt, éditions du Cerf, collection « La nuit surveillée », Paris, 2001 ; *Amour et justice*, éditions Points, collection « Points / Essais », n° 609, Paris, 2008, etc.

Les trois textes rassemblés sous le titre *Sur la traduction*<sup>345</sup>, constituent un ensemble cohérent où l'auteur cherche à sortir du dilemme bien connu : la traduction, au sens strict « *transfert d'un message verbal d'une langue dans une autre*<sup>346</sup> », serait impossible en toute rigueur théorique, or elle est de tout temps pratiquée effectivement. Ricœur entend donc en finir avec cette objection préjudicielle contre la traduction en proposant d'y voir la mise en œuvre d'une « *équivalence sans identité* » qui permet également de comprendre la nécessité d'avoir sans cesse à retraduire ces textes que chaque époque cherche à constituer en « *classiques* ». La traduction apparaît alors comme une des composantes de la dynamique culturelle qui installe un présent, en relisant une tradition ainsi rendue à la vie. Mais ce qui nous intéresse surtout dans ce travail, c'est le concept d'équivalence que l'auteur distingue de celui de l'identité.

Rappelons-le, Ricœur partage la thèse de la primauté du discours sur le mot<sup>347</sup>. Aussi, concernant la traduction, récuse-t-il la méthode de traduction du mot à mot d'une langue à une autre. La raison est que les champs sémantiques ne se superposent pas, que les tournures de phrases ne véhiculent pas les mêmes héritages culturels. Cela peut apparaître de prime abord comme un obstacle à la traduction. Et pourtant, si la différence culturelle peut apparaître comme un empêchement à la traduction, cet apparent problème peut être réglé autrement, à condition que le traducteur accepte l'écart entre l'adéquation et l'équivalence. « *La traduction est bien alors une tâche, non au sens d'une obligation contraignante, mais au sens de la chose à faire pour que l'action humaine puisse simplement continuer*<sup>348</sup> ». En effet, en matière de traduction, Ricœur semble dire qu'il n'existe pas de critère absolu de ce qu'on pourrait qualifier de bonne traduction. La raison avancée est que pour que cela soit possible, il faut qu'on puisse comparer le texte de « *départ* » et celui d'« *arrivée* » à un troisième qui serait porteur de sens identique supposé circuler entre les deux premiers. Cet idéal étant absent, disons inexistant, n'y a-t-il pas risque de trahison dans le travail de traduction ? Voici la réponse de Ricœur :

---

<sup>345</sup> Bayard, Paris, 2004.

<sup>346</sup> Paul Ricœur, *Sur la traduction*, p. 21.

<sup>347</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 103.

<sup>348</sup> Paul Ricœur, *Sur la traduction*, p. 36.



« Il me semble, en effet, que la traduction ne pose pas seulement un travail intellectuel, théorique ou pratique, mais un problème éthique. Amener le lecteur à l'auteur, amener l'auteur au lecteur, au risque de servir et de trahir deux maîtres, c'est pratiquer ce que j'aime appeler l'**hospitalité langagière**. C'est elle qui fait modèle pour d'autres formes d'hospitalité que je lui vois apparentée : les confessions, les religions, ne sont-elles pas comme des langues étrangères les unes aux autres, avec leur lexique, leur grammaire, leur rhétorique, leur stylistique, qu'il faut **apprendre** afin de les pénétrer ? Et l'hospitalité eucharistique n'est-elle pas assumer avec les mêmes risques de traduction-trahison, mais aussi avec le même renoncement à la traduction parfaite ?<sup>349</sup> »

Ricœur propose donc de renoncer au fantasme d'une traduction parfaite. Mais ce renoncement ne signifie pas abandon ou impossibilité, au contraire, il invite à trouver une autre voie. Pour lui, l'autre voie consiste à « *dire la même chose autrement* ». Dire la même chose autrement, c'est ce que nous faisons quand nous définissons un mot par un autre du même lexique comme font la plupart des dictionnaires. N'est-ce pas aussi ce que nous faisons quand nous reformulons un argument qui n'a pas été bien compris ? Nous disons que nous l'expliquons, c'est-à-dire que nous déployons les plis. Or, dire la même chose autrement, c'est ce que fait le traducteur de langue étrangère. Nous retrouvons ainsi, à l'intérieur de notre communauté langagière, la même énigme du même, de la signification même, l'introuvable sens identique, censé rendre équivalentes les deux versions du même propos. Il y a donc des raisons de renoncer à l'utopie de la traduction parfaite.

En effet, ainsi que le souligne Ricœur dans son texte, le contexte de la production d'une œuvre de l'esprit est déterminant sur le choix des mots. C'est chaque fois le contexte qui décide du sens que prend le mot dans telle circonstance de discours ; à partir de là, les disputes sur les mots peuvent être sans fin : qu'avez-vous voulu dire ? etc. Et c'est dans le jeu de la question et de la réponse que les choses se précisent ou s'embrouillent. En effet, ce qui est traduit ce sont des textes et non des phrases, encore moins des mots. Et les textes, ne l'oublions pas, font partie d'ensembles culturels à travers lesquels s'expriment des visions du monde différentes, qui d'ailleurs peuvent s'affronter à l'intérieur du même système

---

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 42-43.

élémentaire de découpage phonologique, lexical, syntaxique, au point de faire de la culture nationale ou communautaire un réseau de visions du monde en compétitions occulte ou ouverte. Le travail du traducteur revient alors à s'imprégner de la culture qui a donné naissance au texte, comme le suggère si bien Jean Greisch dans un petit texte que l'éditeur de *Sur la traduction* a ajouté à la fin du texte de Ricœur.

« *Ces considérations m'amènent à dire que la tâche du traducteur ne va pas du mot à la phrase, au texte, à l'ensemble culturel, mais à l'inverse : s'imprégnant par de vastes lectures de l'esprit d'une culture, le traducteur redescend du texte, à la phrase et au mot*<sup>350</sup>. »

Ainsi, bien que notre auteur ait pu affirmer, un peu avant, que « *les phrases du monde entier flottent entre les hommes comme des papillons insaisissables*<sup>351</sup> », il nous faut surtout retenir que le travail de traduction est rendu possible grâce à une « *construction du comparable* ». Traduction s'apparente alors à création, mais création dans le sens de semblable et non d'identique. Elle est dans cette perspective comme un voyage du soi à travers l'autre<sup>352</sup> ; ce qui signifie avant tout : rapprochement.

« *Que le risque de perdre compte moins alors que la chance de gagner, c'est ce que suppose un acte qui se présente plus généralement comme un effort créatif pour rapprocher, sans les confondre, des univers de signification qui auparavant s'ignoraient*<sup>353</sup>. »

---

<sup>350</sup> Jean Greisch, « Un "passage" : traduire l'intraduisible », in *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 56.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>352</sup> Richard Kearney, « Vers une herméneutique de la traduction », in *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (coordonné par Gaëlle Fiasse), Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2008, p. 166.

<sup>353</sup> Olivier Abel & Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, éd. Marketing, coll. « Ellipses », 2009, p. 124.

La traduction, en prenant le sens de création, appelle du côté du lecteur un effort similaire. On comprend pourquoi Ricœur a pu écrire que « *le sens des mots doit être chaque fois "deviné" sans que jamais on puisse faire fond sur une stabilité acquise*<sup>354</sup>. » L'expérience de la traduction, ainsi que l'a indiqué Ricœur, « *montre que la phrase n'est pas une mosaïque, mais un organisme* » et que « *traduire, c'est inventer une constellation identique où chaque mot reçoit l'appui de tous les autres et, de proche en proche, tire bénéfice de la familiarité avec la langue entière*<sup>355</sup>. »

On l'a à peine ébauché, le sens d'un mot varie selon les contextes. Cette instabilité du sens fait peser quelquefois sur le langage une lourde ambiguïté relative à ses renvois multiples. Un même mot peut signifier plusieurs choses. Cela peut apparaître comme un défaut du langage ; et pourtant, en nous situant dans l'analyse de Ricœur ainsi que dans celle de bien d'autres penseurs, il s'avère que la polysémie est une chance pour la langue. C'est ce chemin de pensée que nous allons maintenant suivre et déployer progressivement.

#### *II.1.2.5. Le problème de la polysémie*

C'est dans la quatrième étude de *La métaphore vive* que Ricœur pose de façon claire le problème de la polysémie en soulignant que la polysémie signifie que, pour un sens, il peut y avoir plusieurs noms (synonymie) ; et, pour un nom, plusieurs sens (homonymie). Il situe cette problématique dans le phénomène général de l'imprécision lexicale ou ce qu'on peut appeler l'ambiguïté du langage. En effet, l'expérience du langage montre que celui-ci n'est pas toujours précis, clair. Certaines incompréhensions, certains malentendus, ont pour origine cette imprécision du langage. Prenons un exemple tout simple : « Tuer l'homme à la carabine » peut vouloir dire « tuer l'homme avec une carabine » ou bien « tuer l'homme qui possédait une carabine ». A ces difficultés peut s'en ajouter une autre encore, la distinction entre sens littéral et sens non-littéral. Si l'on dit : « Le chat est sur le paillason », on est dans un usage littéral du langage ; alors que si l'on dit à quelqu'un (généralement à un enfant) : « Ta chambre est une porcherie », on est (du moins on le souhaite) dans un usage non-littéral. Dans le premier cas, la personne qui parle veut communiquer à son interlocuteur le fait qu'un chat particulier est sur un paillason particulier ; dans le second cas, un père veut

<sup>354</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 103.

<sup>355</sup> *Ibid.*

communiquer à son enfant le fait que sa chambre est sale et mal rangée, et non pas que sa chambre, par l'effet d'un miracle, s'est mise à abriter des porcs<sup>356</sup>. Ces deux exemples nous situent bien au cœur du problème de la polysémie, problème que Ricoeur appelle « *ambiguïté lexicale* » et qu'il considère comme étant « *le phénomène central de la sémantique descriptive* ».

« *Ce phénomène signifie que dans les langues naturelles l'identité d'un mot par rapport aux autres admet en même temps une hétérogénéité interne, une pluralité, telles que le même mot peut recevoir des acceptions différentes selon les contextes*<sup>357</sup>. »

Ce qui au départ pouvait être perçu comme un handicap ou du moins comme une indigence de la langue apparaît dans ces propos comme un phénomène quasi normal, admissible, acceptable. Ricoeur affirme même que la polysémie est un trait de santé de nos langues. N'est-ce pas dans ce sens qu'il faut lire et comprendre Dominique Laplane quand il dit en substance que la polysémie est « *l'âme* » du langage au même titre que le jeu est l'âme de la mécanique ?<sup>358</sup> En tout cas pour cet auteur, l'ambiguïté que véhicule quelquefois le langage est utile.

« *Ces ambiguïtés sporadiques ne suffisent pas à gêner, encore moins à entraver les communications entre les humains. Elles sont même souvent intentionnelles et bien utiles ne serait-ce que pour voir comment l'interlocuteur l'entendra. Voilà pourquoi à*

---

<sup>356</sup> Anne Reboul & Jacques Moeschler, *La pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*, Paris, Seuil, coll. « Points/Essais », 1998, p. 160-161.

<sup>357</sup> Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 148.

<sup>358</sup> Les pièces trop étroitement ajustées ne peuvent se mouvoir les unes par rapport aux autres. La comparaison avec la langue est que celle-ci en souffrirait si les mots ne possédaient qu'un seul sens. Cette indigence est évitée grâce à la polysémie.

*toute tentative de trop le formaliser le langage résistera. On ne peut pas vivre bien longtemps avec un langage purement formel<sup>359</sup>. »*

Comme lui, France Farago<sup>360</sup> estime que si nous ne parlions que de ce que nous avons à décrire adéquatement, nous ne cesserions de nous taire. Favorable au phénomène de la polysémie dans la langue, elle explique que l'ambiguïté originelle que portent certains mots peut être vite levée une fois que ces mots sont situés dans un contexte donné. En effet, explique-t-elle, même si le sens d'un mot peut éclater dans plusieurs directions, il faudra néanmoins reconnaître que le choix d'un sens en estompe les autres. Que veut-elle dire par là? Prenons un mot comme « opération ». Il peut désigner une opération chirurgicale, une opération artistique, une opération stratégique ou encore une opération boursière. Dans ces cas, il ne fait aucun doute, l'ambiguïté est levée dès l'instant où nous savons que les sens s'excluent mutuellement en fonction de leur usage selon les contextes. Il ne peut être question que de l'un ou de l'autre sens, jamais plusieurs ou tous les sens à la fois. Un seul sens est activé dans un certain énoncé, les autres gravitant de façon virtuelle autour de lui, conférant au mot une profondeur suggestive, une puissance d'évocation qui font toute la force d'un style. Si l'auteure semble partager l'équivocité, par principe, elle dénonce la platitude de l'univocité.

*« Les penseurs scientifiques ont été frappés depuis longtemps du caractère illogique des langues et ont cherché à y remédier. C'est ainsi que les mathématiciens ont créé des chiffres et autres symboles ; dans ce langage écrit, tout signe est univoque : il représente toujours la même idée, et toute idée est toujours représentée par le même signe. Le Cercle de Vienne et le positivisme logique ont voulu épurer le langage de ce qu'ils appelaient les expressions "mal formées", pourchassant la poésie et la métaphysique, l'esprit humain n'étant plus hospitalier qu'à la platitude d'un langage purement descriptif, analytique du phénomène [...] Bien entendu, l'homonymie et la*

---

<sup>359</sup> Dominique Laplane, *La pensée d'outre-mots. La pensée sans langage et la relation pensée-langage*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1997, p. 122.

<sup>360</sup> France Farago, *Le langage*, Paris, Armand Colin, coll. « Philosophie », 1999, p. 116-117.

*polysémie sont exclues de ce langage rigoureusement logique. Mais la pensée humaine est-elle réductible à la logique ? N'est-elle pas d'autant plus puissante et profonde qu'elle exprime notre rapport au monde, à l'être, sans cacher que nous en sommes affectés, émus ? La pensée ne naît-elle pas des émotions les plus radicales : l'étonnement, l'émerveillement, l'admiration ne nous mettent-ils pas en mouvement, en chemin ? La pensée n'est-elle pas recherche **passionnée** de la vérité ? Une raison féconde n'est-elle pas une raison **ardente** ?<sup>361</sup> »*

Ce sont là autant de questions à travers lesquelles l'auteure semble dénoncer un tort que l'histoire a voulu faire à la langue naturelle, en voulant l'engager sur une voie suicidaire. Mais le problème se trouve avant tout dans cette question : est-il possible que la langue se passe du phénomène polysémique ?

Ricœur ne le pense pas. Bien au contraire, il conseille plutôt à ceux qui critiquent la langue sur la base de ses ambiguïtés de ne pas y voir un phénomène pathologique, mais un trait de santé de la langue. Une langue sans polysémie violerait le principe d'économie, car, estime-t-il, elle étendrait à l'infini le vocabulaire ; elle violerait la règle de communication, car elle multiplierait les désignations autant de fois que l'exigeraient en principe la diversité de l'expérience humaine et la pluralité des sujets d'expérience. « *Nous avons besoin d'un système lexical économique, flexible, sensible au contexte, pour exprimer et communiquer la variété de l'expérience humaine* », défend-il<sup>362</sup>. Si le surgissement d'un sens nouveau est toujours possible, c'est parce que la nature du système lexical le permet ; le caractère « vague » de la signification, l'indécision des frontières sémantiques et le caractère cumulatif qui s'attache au sens des mots favorise cela. Il ne suffit pas en effet qu'un mot ait, à un moment donné, dans un système, plusieurs acceptions, c'est-à-dire des variantes appartenant à plusieurs classes contextuelles ; il faut en outre qu'il puisse acquérir un sens nouveau sans perdre son sens antérieur. Le caractère cumulatif du sens d'un mot est ce qui rend le langage perméable à l'innovation. Cette aptitude à la cumulation est essentielle à l'intelligence de la métaphore, pour autant que celle-ci présente ce caractère de double vision, de vision stéréoscopique.

---

<sup>361</sup> *Ibid.* p. 117.

<sup>362</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 148.

« C'est la polysémie, fait descriptif par excellence, qui rend possible les changements de sens et, dans la polysémie, le phénomène de cumulation de sens. La polysémie atteste le caractère ouvert de la texture du mot : un mot est ce qui a plusieurs sens et qui peut en acquérir de nouveaux<sup>363</sup>. »

La polysémie est donc une chance pour la langue. Elle évite à la langue la fermeture sur elle-même, fermeture qui serait synonyme d'étouffement et de mort. Grâce à la polysémie, une langue peut mieux "respirer", mieux se porter et faire preuve de dynamisme constructif. Cette qualité essentielle au dynamisme de la langue lui est inspirée en quelque sorte par l'ordre naturel. La nature nous a habitués aux changements, à la variation. Or, comme nous l'avons signifié plus haut, le langage a un lien avec le réel sans être prisonnier du réel. Sous cette formulation se dessine un problème : la dialectique entre inspiration et imagination.

#### II.1.2.6. Inspiration et imagination

La création poétique peut être considérée comme une autre preuve de dynamisme de la langue. Mais ce dynamisme semble devoir cette qualité à la nature. Aussi, lorsqu'il publie en 1963 son dernier livre intitulé *Le Poétique*<sup>364</sup>, Mikel Dufrenne voit cet ouvrage comme une philosophie qui se veut fidèle aux voix de la Nature. Voulant à son tour faire l'écho de sa lecture de cet ouvrage, Ricœur ne se prive pas du tout de questions : « Pourquoi un tel recours à la Nature, dans une méditation appliquée à la poésie, c'est-à-dire à une province du langage humain ? [...] Pourquoi établir une philosophie du langage sur le sol d'une philosophie de la Nature ? », se demande-t-il<sup>365</sup>. Mais poser des questions sur un sujet donné, c'est les entrevoir comme une heuristique. Pour Ricœur, le recours à la nature obéit à une stratégie du philosophe, à savoir répondre à une question bien déterminée : quelle est l'essence du poétique ? Pour notre part, cette première approche nous amène à nous poser les questions que voici : Qu'est-ce qui fait que le poème, en tant qu'œuvre de langage, est

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>364</sup> Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

<sup>365</sup> Paul Ricœur, « Le Poétique », in *Lecture*, tome2, *La contrée des philosophes*, Paris, éd. du Seuil, 1999, p. 335.

poétique ? Et qu'est-ce qui fait que le poète, comme artisan du langage, est habité par la poésie, par l'état poétique ?

Cette problématique laisse supposer un poétisable, et ce poétisable est ce que Ricœur qualifie comme étant le « *poétisable primordial* » ; sans lui, la poésie en tant que telle ne pourrait se faire. Il est la matière première, le produit dont la poésie ne peut se priver. Aux yeux de Ricœur, cette matière première est la Nature. « *La poétique renvoie à un poétisable primordial qui est dans la nature, qui est la Nature* », écrit-il<sup>366</sup>. Mais s'il est vrai que sans la Nature la poésie est condamnée au silence de l'inexistence, il semble aussi vrai que la Nature elle-même met tout en œuvre pour être dite, c'est-à-dire poétisée. Dans cette perspective, on pourrait parler d'« *une Nature qui cherche l'expression* », ou du moins, on pourrait présupposer cela. Mais comment comprendre cette expression ? Ricœur prend soin de préciser que l'expression, dans le sens employé par Mikel Dufrenne, n'a rien à voir avec l'émotionnel, ou encore le subjectif. L'expression, au sens qu'il l'entend, signifie l'expressivité du monde, c'est-à-dire un mouvement des choses du monde vers nous, et non le contraire. Ce mouvement vers nous des choses du réel exprime le phénomène langagier.

*« L'expression n'est pas "émotionnelle", "subjective" : elle est l'expressivité du monde ; et parce que l'expressivité va des choses vers nous, et non l'inverse, on peut parler d'une signification de la poésie, dans une acception du mot signification qui, pour n'être pas logique, n'est pas pour autant "subjective" : la signification, c'est la venue à la parole de l'expressivité même du monde<sup>367</sup>. »*

On comprend alors pourquoi la Nature, selon Mikel Dufrenne, doit parler ; parler est l'expression même de son être poétique. Mais si la Nature semble avide de paroles, elle ne saurait se prononcer elle-même sans la médiation de l'homme, de l'homme parlant, c'est-à-dire du poète. Mais pour que le poète puisse prêter sa voix à celle inaudible de la Nature, il

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 338.



faut qu'il entre en communication avec elle. N'est-ce pas ce dialogue initial entre le poète et la Nature qu'exprime Ricoeur quand il écrit que « *le poète sent la Nature* »<sup>368</sup> ?

En parlant d'un dialogue initial entre le poète et la Nature, c'est en fait à la question de l'inspiration et de l'imagination chez le poète que nous voulons en venir. Peut-on, en rigueur de termes, parler de travail de poète sans l'état poétique ? Ricoeur estime que le travail du poète-artisan n'est rien sans l'état poétique ; et l'inspiration aussi n'est rien sans la présence d'un monde qui possède le créateur<sup>369</sup>. Dès lors, une question surgit : comment inspiration et imagination arrivent-elles à cohabiter ensemble chez le poète ? La réponse est à chercher du côté de Ricoeur. Que nous dit-il ? Il soutient que l'imagination est en fait une forme de perception, c'est-à-dire une représentation du monde sous la forme de grandes images confuses et irrésistibles. En effet, dit-il précisément : « *l'imagination véritable, c'est la perception du monde sous l'espèce des grandes images à la fois indéçises et pressantes, inintelligibles et lourdes de sens*<sup>370</sup>. » Cette lourdeur du sens est celle que suscite le langage brumeux de la Nature dans son dialogue avec le poète. Cette situation signifie que la Nature dit quelque chose que le poète essaie de saisir et de traduire dans un langage humain, tout en faisant l'effort de rester fidèle à cette voix. Il y a donc sens parce qu'il y a expressivité du monde. « *Adossé à une nature, l'obscur [la poésie] reste signifiant et à jamais distinct de l'insensé* », soutient Ricoeur<sup>371</sup>. En se posant comme interprète ou, plus précisément, comme porte-parole fidèle de la Nature, la poésie, soutient Mikel Dufrenne<sup>372</sup>, donne un langage à la nature.

Conduit à ce niveau de notre enquête et guidé par la question de l'inspiration et de l'imagination, pouvons-nous vraiment nous empêcher de dire avec Ricoeur que si nous ne voulons pas nous enfermer dans le langage et tourner en rond avec lui, qu'il nous faut partir des choses ? Partir des choses sans rester aux choses, tel semble être, dans le domaine poétique, le travail auquel s'adonne le poète. En lui inspiration et imagination sont comme inspiration et expiration, un autre trait du dynamisme du langage que Marianne Massin rend pour sa part en des termes dont la saveur appelle dégustation : « *Inspiration et expiration,*

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 340.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>372</sup> Cité par Paul Ricoeur, *Ibid.*, p. 338.

*possession et dépossession, les deux versants sont étroitement corrélés*<sup>373</sup>. » La question de l'inspiration et de l'imagination, comme on le voit, n'est pas une question close ; elle reste au contraire une question largement ouverte. Si, pourtant, nous voulons l'abandonner là où nous sommes arrivés, c'est pour laisser place à une autre question. Nous restons certes dans le sillage de la poésie, mais cette fois nous voulons la considérer du point de vue de sa pertinence, de sa capacité expressive.

### **II.1.3. La poésie comme établissement d'une « nouvelle pertinence » rhétorique**

Nous avons dit plus haut, lorsque nous traitions la question de la polysémie, que s'il fallait placer la métaphore quelque part entre ce qui a trait à la polysémie et à la monosémie, elle serait à classer parmi les changements de sens. En effet, elle semble prendre appui sur un caractère de code, ce qui nous renvoie d'une certaine façon à la question de la polysémie. Mais comment expliquer cet état de fait ? La détermination de la métaphore serait-elle impliquée dans la question polysémique ? Nous essaierons de reprendre la définition classique de la métaphore telle qu'elle nous est parvenue par Aristote. Nous suivrons ensuite les chemins de l'analyse du « *degré rhétorique zéro* », chemins dont l'objectif affiché par son auteur (Paul Ricœur) est de parvenir à une rhétorique « *pure* », c'est-à-dire capable de jouer le rôle d'équilibriste dans le traitement de la notion d'« *écart* ». Nous proposons, pour complexifier davantage notre problématique, une analyse qui nous conduira à l'établissement d'une nouvelle pertinence rhétorique.

#### *II.1.3.1. La notion d'« écart » et ses implications*

Un retour à Aristote nous permettra de rappeler la définition classique de la métaphore. Dans la *Poétique*<sup>374</sup>, la métaphore est définie comme le recours à un nom d'un autre type ou comme le transport à une chose d'un nom qui en désigne une. Cette autre opération peut s'effectuer par transport du genre à l'espèce, de l'espèce au genre, de l'espèce

<sup>373</sup> Marianne Massin, « L'inspiration philosophique », in *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Larousse (sous la direction de Michel Blay), 2003, p. 802.

<sup>374</sup> 1457a, I-1458a, 17.

à l'espèce ou par analogie. Au sujet de cette définition Ricœur fait en substance la remarque suivante : la définition de la métaphore telle qu'elle se déploie dans l'œuvre d'Aristote permet de voir celle-ci sous le couvert de la spatialité : « *c'est un transfert de sens de (apo)...vers (epi) ; elle est à côté (para) de l'usage courant ; elle est un remplacement (anti, au lieu de ...)* », écrit-il<sup>375</sup>. Mais le problème que soulève cette définition est celui-ci : en se posant « à côté » de l'usage courant, la métaphore ne s'exclut-elle pas du champ de la « normalité » pour s'installer dans ce qu'on pourrait appeler l'« *anormalité* » ? Si tel est le cas, c'est-à-dire si la métaphore est assimilée au hors-norme, ne s'expose-t-elle pas aux critiques des plus sévères telles que semble le souligner Umberto Eco quand il dit que la métaphore ne dit jamais la vérité, c'est-à-dire qu'elle ne dit jamais quelque chose que le destinataire pourrait tranquillement accepter comme littéralement vrai ? Il nous faut le lire pour comprendre dans quel sens la métaphore peut s'apparenter à un langage trompeur, mensonger.

*« Le mensonge de la métaphore est si flagrant (une femme n'est pas un cygne, un guerrier n'est pas un lion) que si la métaphore était prise littéralement, le discours 's'enrayerait' parce qu'il y aurait un inexplicable 'saut d'isotopie' »<sup>376</sup>.*

Etudiée du point de vue de la langue verbale en particulier, la métaphore peut avoir des airs de scandale. Elle est ce qui fait paraître le discours comme un énoncé opaque, c'est-à-dire obscure, flou ; dès lors le sens de ce genre de discours devient problématique dans la mesure où sa compréhension n'est plus évidente, certaine. Le langage métaphorique ressemble à un grand voile qui couvre le langage et le rend méconnaissable, c'est-à-dire insaisissable directement. Le discours métaphorique est le plus souvent si bien couvert de « *dessins* » et de « *figures* » qu'il ne laisse rien entrevoir derrière. Il a l'air d'un discours dont le langage ne renvoie à aucune réalité, ou pour le dire autrement, il donne l'impression d'être un discours qui se satisfait lui-même, éloigné de l'expérience quotidienne.

Bien sûr cette analyse critique de la métaphore n'est pas celle de Ricœur. En effet, il nous semble que sa conception de la métaphore ne peut l'autoriser à formuler des critiques

<sup>375</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 184.

<sup>376</sup> Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, traduction par Myriem Bouzaher, Paris, P.U.F., coll. « Formes sémiotiques », 1988, p. 233.

telles que : la métaphore ne révèle rien, elle est repliée sur elle-même, etc. Toutefois, selon nous, il partage la définition aristotélicienne de la métaphore. La démarche explicative qu'il suit est précisément ainsi schématisée : accepter la définition de la métaphore comme « *écart* » par rapport au langage courant, réduire cet écart pour parvenir si possible au degré rhétorique zéro (qui serait une sorte de rhétorique neutre) et enfin, établir une nouvelle pertinence rhétorique. Mais avant de parvenir à cette nouvelle pertinence, il nous faut commencer par la réduction de l'« écart ».

### II.1.3.2. La réduction de l'« écart »

« *La figure est-elle seulement écart* » ? se demande Ricœur<sup>377</sup>. Réexaminons cette question, c'est-à-dire essayons de la reposer autrement tout en la simplifiant. Y a-t-il vraiment un écart aussi énorme – comme semblent le faire croire certaines critiques – entre le langage courant et la métaphore ? Dans notre quotidien, la métaphore est-elle vraiment repoussée avec le revers de la main comme on le ferait envers un objet repoussant ? Toutes ces questions qui s'inscrivent dans la même problématique de l'écart métaphorique méritent réponse. Et la réponse de Ricœur est la négative. En effet, comme ébauchée plus haut, celui-ci ne rejette pas du tout la notion d'écart comme étant l'un des traits de la métaphore ; pour lui, pourrait-on dire, c'est plutôt cette position d'écart de la métaphore par rapport au langage courant qui fait sa force, lui donne sa beauté et l'introduit progressivement dans notre quotidien. Pour lui, contrairement à ce qu'on pourrait penser, le discours métaphorique n'est pas un discours rare. Il est un discours que nous rencontrons tous les jours : « *La figure s'oppose aux manières communes et usuelles de parler ; mais les figures ne sont pas toujours rares ; bien plus, le discours le plus rare de tous serait le discours sans figure* », fait-il remarquer<sup>378</sup>. La métaphore, un discours du quotidien, n'est-ce pas ce que défendent Lakoff et Johnson, précisément dans *Les métaphores dans la vie quotidienne*<sup>379</sup> ?

Il est vrai que dans la métaphore on voit ordinairement un usage particulier, « figuratif », d'un langage propre à la poésie et à la rhétorique. Lakoff et Johnson critiquent ce

<sup>377</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 191.

<sup>378</sup> *Ibid.*

<sup>379</sup> Traduction par Michel Defornel avec la collaboration de Jean-Jacques Lecercle, Les éditions de Minuit, collection « Propositions », Paris, 1985.

point de vue. Ils montrent que notre langage tout entier, dans son usage le plus quotidien et terre à terre, est traversé par la métaphore. Selon eux, il y a des aspects fondamentaux de notre expérience dont nous ne pouvons parler que de façon métaphorique, tout simplement parce que les *concepts* au moyen desquels nous appréhendons ces aspects de l'expérience sont d'emblée métaphoriques. Pour Lakoff et Johnson, il y a métaphore lorsque nous appréhendons quelque chose – un aspect de la réalité – en termes d'autre chose. En effet, soutiennent-ils, l'étude minutieuse de notre langage quotidien révèle que nous traitons le temps sur le modèle de l'espace, la discussion sur le modèle de la guerre, etc. Ces métaphores (largement culturelles) ne sont pas de simples façons de parler ; elles sont constitutives de notre pensée, de notre expérience du monde, et forment ce que nous appelons tous la « réalité ». L'écart, contrairement à ce qu'on pourrait penser, ne signifie donc pas éloignement de la réalité. C'est sans doute ce que Ricœur veut souligner quand il écrit que « *les figures sont ce qui rend descriptible le discours en le faisant paraître sous des formes discernables*<sup>380</sup>. » Compléter l'idée d'écart comprise comme violation d'un code par celle de réduction d'écart afin de donner une forme à l'écart lui-même, telle est la voie tracée par Ricœur et que nous essayons de suivre.

En conférant à la figure un usage quotidien, Ricœur corrige l'opinion selon laquelle la figure détruirait le langage ordinaire. Pour soutenir cette position, il cite Jean Cohen à qui il doit intellectuellement cet argument. L'auteur parle précisément de la poésie : « *La poésie ne détruit le langage ordinaire que pour le reconstruire sur un plan supérieur. A la destruction opérée par la figure succède une restructuration d'un autre ordre*<sup>381</sup>. » Le langage poétique n'est donc pas un langage qui détruit pour simplement détruire ; il ne détruit pas le langage ordinaire pour l'anéantir, le rabaisser ; il le détruit pour le rebâtir plus haut et plus beau. Sa destruction n'est pas une destruction-anéantissement, mais une destruction-reconstruction, c'est-à-dire une construction nouvelle plus solide, plus profonde et plus élevée. Le langage se trouve ainsi solidement établi. Le langage poétique et le langage ordinaire cheminent ensemble ; ils partagent le même monde, les mêmes réalités ; ils ne peuvent s'ignorer, d'où cette précision de Jean Cohen : « *Le message poétique est à la fois vers et prose*<sup>382</sup>. »

---

<sup>380</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 191.

<sup>381</sup> Jean Cohen cité par Paul Ricœur, *Ibid.*, p. 193.

<sup>382</sup> Jean Cohen cité par Ricœur, *Ibid.*, p. 194.

Mais en prenant exemple sur la poésie nous ne disons pas ce qu'il en est de la métaphore, dans laquelle pourtant on est prêt à voir la caractéristique fondamentale du langage poétique. La raison est que la métaphore, qui n'est pas l'écart lui-même mais la réduction de l'écart, est un poème en miniature. De ce point de vue, elle fonctionne sur le même schéma que la poésie. Toutefois, la notion d'écart mérite quelques explications. Selon Ricœur, il n'y a écart dans le langage métaphorique que si l'on prend les mots en leur sens littéral.

*« La métaphore est le procédé par lequel le locuteur réduit l'écart en changeant le sens de l'un des mots. Comme la tradition rhétorique l'établit, la métaphore est bien un trope, c'est-à-dire un changement de sens des mots, mais le changement de sens est la riposte du discours à la menace de destruction que représente l'impertinence sémantique. Et cette riposte, à son tour, consiste en la production d'un autre écart, à savoir dans le code lexical lui-même. 'La métaphore intervient pour réduire l'écart créé par l'impertinence. Les deux écarts sont complémentaires, mais précisément parce qu'ils ne sont pas situés sur le même plan linguistique. L'impertinence est une violation du code de la parole, elle se situe sur le plan syntagmatique ; la métaphore est une violation du code de la langue, elle se situe sur le plan paradigmatique. Il y a une sorte de dominance de la parole sur la langue, celle-ci acceptant de se transformer pour donner un sens à celle-là. L'ensemble du processus se compose de deux temps, inverses et complémentaires : 1<sup>ère</sup> position de l'écart : impertinence ; 2<sup>ème</sup> réduction de l'écart : métaphore'<sup>383</sup>. »*

Cette analyse de Ricœur tente de montrer comment le plan syntagmatique et le plan paradigmatique, loin de s'opposer, se complètent. Ne peut-on pas aussi dire avec Ricœur que la métaphore, en tant qu'écart poétique, permet au poète d'agir sur le message pour changer la langue ? Ou, mieux encore, de changer la langue pour agir sur le message ? En altérant le code lexical, ne fait-il pas « sens » avec l'énoncé entier qui contient le mot métaphorique ? La réponse de Ricœur est la suivante: la poésie fait naître un nouvel ordre linguistique fondé sur

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 195.

les ruines de l'ancien ; de cette manière, elle se construit un nouveau type de signification. Ce nouveau type de signification est ce qu'il a caractérisé par l'expression « *nouvelle pertinence* ».

### *II.1.3.3. L'établissement d'une nouvelle pertinence*

Pour Ricœur, les notions d'écart et de réduction d'écart doivent être exprimées en termes de redondance et d'auto-correction. Précisons que la redondance est une notion proche de celle de la surabondance utilisée par Ricœur dans *Amour et justice*<sup>384</sup>. Elle signifie une manière de s'exprimer, c'est-à-dire le fait de dire plusieurs fois la même chose sous des formes et des aspects variés. Dans le domaine de la linguistique, la redondance s'applique à un mode d'expression contenant une information déjà donnée sous une autre forme. Alors question : Dans quelle mesure la métaphore peut-elle être une solution au problème de la redondance ? Sur quoi est fondée la nouvelle pertinence ?

Pour répondre à cette problématique, Ricœur commence par dire que le concept d'écart peut être un moyen pour régler le problème de la redondance, cette manière répétitive de donner sous différentes formes une information déjà donnée. Il peut être une des solutions possibles au problème de la redondance non parce qu'il la supprime totalement en tant que telle pour retrouver un quelconque degré rhétorique zéro, mais parce qu'il diminue sensiblement son "espace" de répétition. Pour Ricœur, cela est essentiel : « *l'écart diminue la redondance, donc la prévisibilité*<sup>385</sup> ». L'écart de l'énoncé métaphorique agit comme une force qui dissipe le prévisible, c'est-à-dire la multitude des prévisibles possibles. En agissant de la sorte, comme nous sommes en train de le dire, la métaphore joue en quelque sorte le rôle de moteur compresseur qui diminue la redondance.

Par ailleurs, la notion d'écart appliquée à la métaphore nous conduit à relever que la métaphore n'est pas simplement un discours dont le sens se tient « à côté » d'un autre, mais qu'elle est aussi et surtout un discours qui nous rend proche du sens véritable. Nous rapprocher du sens véritable, c'est très exactement le rôle de la figure. Ricœur soutient d'ailleurs qu'elle diminue ou augmente le taux de redondance du discours. « *Toute figure*

<sup>384</sup> P.U.F., Paris, 1997.

<sup>385</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 203.

*altère le taux de redondance du discours, soit qu'elle le réduise, soit qu'elle l'augmente*<sup>386</sup> ». On l'a compris, la figure quelle qu'elle soit vise plus directement le sens que tout autre moyen. On peut donc dire avec Ricœur que la rhétorique est un ensemble d'écarts susceptibles d'auto-correction, c'est-à-dire un ensemble d'expressions linguistiques capable de modifier le niveau normal de redondance de la langue, capable de transgresser des règles ou capable d'en inventer de nouvelles. Il nous semble que c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression « *nouvelle pertinence* » qu'évoque Ricœur dans ses analyses. Cette nouvelle pertinence peut avoir comme implication pour le locuteur une expérience nouvelle, quand bien même nous sommes certain que « *le langage poétique 'présente l'expérience d'une vie virtuelle* »<sup>387</sup>.

S'appuyant sur le modèle des métaphores créées, Lakoff et Johnson dont le texte a été cité plus haut, indiquent que les métaphores créées nous font comprendre notre expérience de façon nouvelle. En effet, pensent-ils, les métaphores créées peuvent donner une signification nouvelle à notre passé, à notre activité quotidienne, à notre savoir et même à nos croyances. Pour justifier leur position, les deux auteurs sont partis d'un exemple : « *L'AMOUR EST UNE ŒUVRE D'ART REALISEE EN COMMUN*<sup>388</sup>. » Cette métaphore créée est, selon leur analyse, éclairante et juste parce qu'elle donne une cohérence à nos expériences de l'amour ; elle leur donne un sens. Les métaphores nouvelles donnent du sens à nos expériences de la même manière que les métaphores conventionnelles : elles fournissent une structure cohérente, mettent en valeur certaines choses et en masquent d'autres, comme l'exprime si bien l'exemple que voici :

*« L'amour est un travail. L'amour est actif. L'amour exige la coopération. L'amour exige du dévouement. L'amour exige des compromis. L'amour exige de la discipline. L'amour suppose des responsabilités partagées. L'amour exige de la patience. L'amour suppose des valeurs et des objectifs communs. L'amour demande des sacrifices. L'amour provoque régulièrement un sentiment de frustration. L'amour fait appel à une communication instinctive. L'amour est une expérience esthétique. L'amour a intrinsèquement de la valeur. L'amour suppose la créativité. L'amour*

<sup>386</sup> *Ibid.*

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>388</sup> Souligné par les deux auteurs George Lakoff et Mark Johnson.



*exige une conception esthétique commune. L'amour ne s'obtient pas au moyen de formules. Chaque expérience de l'amour est unique. L'amour exprime le plus profond de l'individu. L'amour crée une réalité. L'amour reflète la manière dont on considère le monde. L'amour exige la plus grande honnêteté. L'amour peut être temporaire ou permanent. L'amour produit une satisfaction esthétique partagée due à des efforts communs<sup>389</sup>. »*

Cette interprétation de l'amour nous donne de voir que la métaphore met en valeur certains traits tout en supprimant d'autres. Dans l'exemple ci-dessus indiqué, le côté actif de l'amour est mis au premier plan à travers la notion de Travail, que ce soit dans le Travail réalisé en commun ou dans l'Œuvre d'art. Les aspects passifs de l'amour sont dans ce sens masqués. Ainsi qu'on peut l'observer dans notre exemple, la métaphore donne une structure à des expériences importantes qui ne sont pas formulables dans notre système conceptuel conventionnel.

La métaphore n'implique pas seulement d'autres concepts, mais elle s'applique aussi à des aspects très précis de ces concepts. Elle n'est pas seulement un travail quelconque, tel que, par exemple, le travail collectif sur une chaîne de montage automobile ; elle est un travail qui exige un équilibre particulier entre contrôle et passivité qui convient à la création artistique ; son but n'est pas n'importe lequel mais un but esthétique. Et, bien que la métaphore gomme l'absence de maîtrise qui caractérise la métaphore, comme dans cet exemple : L'AMOUR EST FOLIE (« Je suis fou d'elle »), elle met en valeur un autre aspect : ici, la possession quasi démoniaque qui apparaît derrière le lien qu'établit notre culture<sup>390</sup> entre le génie artistique et la folie.

Parce que la métaphore met en valeur certaines expériences importantes et les rend cohérentes tout en en masquant d'autres, elle donne une nouvelle signification, comme le montre notre exemple de l'amour. Si les aspects impliqués par la métaphore sont pour nous les plus importants dans nos expériences, alors la métaphore peut acquérir le statut d'une

---

<sup>389</sup> George Lakoff et Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, p. 150.

<sup>390</sup> Il s'agit ici de la culture européenne. Dans une autre culture, l'interprétation de la métaphore sur l'amour serait certainement différente, comme aussi elle pourrait être différente en fonction de l'expérience amoureuse de chacun.

vérité. Pour beaucoup de gens, par exemple, l'amour est effectivement une œuvre d'art réalisée en commun. C'est pour cela que la métaphore peut avoir un effet de rétroaction et guider nos actions futures. C'est pour toutes ces raisons que les métaphores doivent être appropriées aux situations. Elles doivent l'être parce qu'elles autorisent des actions, justifient des inférences et nous aident à fixer des objectifs. Si l'amour est un travail, alors il requiert une activité ; s'il est un travail artistique, il exige un type très particulier d'activité ; et, s'il est une activité réalisable en commun, ce type d'activité est encore plus restreint.

Enfin, notons que la signification donnée à une métaphore est en partie déterminée par notre culture et elle est en partie liée à nos expériences passées. En effet, les différences culturelles peuvent influencer de façon très importante la signification d'une métaphore. Le sens de chacun des concepts métaphoriques discutés ci-dessus, l'Art, le Travail, la Collaboration et l'Amour, peut varier grandement d'une culture à l'autre. Il y a aussi des différences à l'intérieur d'une même culture, ces différences sont dues à des conceptions du travail et de l'art qui varient selon les individus et les cultures. « L'amour est une œuvre d'art réalisée en commun », par exemple, signifie quelque chose de différent pour deux adolescents de quatorze ans le soir de leur première sortie et pour un couple d'artistes mûrs, notent les auteurs des *Métaphores dans la vie quotidienne*<sup>391</sup>.

L'apport de Lakoff et Johnson dans notre quête du sens de la nouvelle pertinence de la métaphore est précieux. En effet, il nous semble que leur interprétation de la métaphore sur l'amour rejoint notre expérience quotidienne, éclaire de façon nouvelle certains des aspects de notre vie. Du coup il nous vient à l'esprit cette méditation d'Umberto Eco sur la métaphore. Celui-ci, rejetant toute idée tendant à faire de la métaphore un simple ornement, écrit : « Elle [la métaphore] nous intéresse en tant qu'instrument de connaissance **additive** et non **substitutive**<sup>392</sup>. » La métaphore peut donc efficacement contribuer à notre enrichissement spirituel, moral intellectuel ; elle peut aider à la construction de l'homme multidimensionnel.

On peut aussi comprendre la nouvelle pertinence de la métaphore dans le sens tel que l'a établi Aristote : un don du génie pour voir le semblable ; dans ce sens, la métaphore signifie la proximité sémantique qui s'établit entre des termes initialement séparés par une certaine distance. Si donc, comme l'a dit Aristote, bien métaphoriser c'est apercevoir le

---

<sup>391</sup> George Lakoff et Mark Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, p. 152.

<sup>392</sup> Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, p. 141.

semblable, alors pour que l'image ressemblante soit pertinente, elle doit être éloignée de la première qu'elle « reproduit ». C'est en tout cas ce que semble dire Ricœur quant il écrit ce qui suit : « *Ce qui fait la nouvelle pertinence, c'est la sorte de 'proximité' sémantique qui s'établit entre les termes en dépit de leur 'distance'. Des choses qui jusque-là étaient 'éloignées' soudain paraissent 'voisines'* »<sup>393</sup>. » S'appuyant ensuite sur un article de Paul Valéry Ricœur poursuit en indiquant que le métaphoriser, pour qu'il soit pertinent, doit être un acte capable de rapprocher deux réalités éloignées. Il considère que plus les deux réalités rapprochées seront initialement éloignées et justes, plus l'image sera forte et plus aussi cette image aura une puissance émotive et une valeur poétique importantes. La métaphore du « *loin* » et du « *proche* » peut donc être comprise comme étant un procédé linguistique qui vise à continuer celui du « *transport* ». Transporter, ici, c'est rapprocher, c'est « *dés-éloigner* », pour parler comme Ricœur. Mais, le pouvoir de « *dé-éloignement* » de l'expression métaphorique n'est pas le seul pouvoir de la métaphore, la métaphore a aussi une capacité de développement et de figurabilité.

#### *II.1.3.4. La fonction poétique de la métaphore*

La métaphore s'analyse selon deux modalités de relation sémantique. Elle fonctionne d'abord littéralement ; elle fonctionne ensuite « *iconiquement* », en désignant indirectement une autre situation semblable. La question qui se pose toujours est de savoir à quoi sert cette fonction iconique de la métaphore. Il est vrai que Gilbert Durand dans *L'imagination symbolique*<sup>394</sup> dit du symbole qu'il « *débouche sur une théophanie* », c'est-à-dire sur un « *signe* » ou encore sur une « *manifestation* » ; mais cette expression ne nous éclaire pas suffisamment. La clarté – s'il faut ainsi qualifier le sens de notre démarche –, se trouve du côté de Ricœur. Précisons que, généralement en sémiologie, l'icône désigne l'image qui, tout en s'articulant avec un sens, se rapporte à une entité physique ou simplement représentative. Mais, pour Ricœur, la présentation iconique n'est pas une image ; et c'est parce qu'elle n'est pas une image qu'elle peut pointer vers des ressemblances inédites. Prise dans ce sens, la présentation iconique recèle « *le pouvoir d'élaborer, d'étendre la structure parallèle* », c'est-à-dire la structure non-métaphorique de l'expression. Cette aptitude au développement est ce

<sup>393</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 246.

<sup>394</sup> Gilbert Durand, *L'Imagination symbolique*, Paris, P.U.F., coll. « Initiation philosophique », 1964, p. 112.

qui distingue la métaphore des autres tropes, « *qui s'épuisent dans leur expression immédiate* »<sup>395</sup>. Contrairement aux autres tropes, la métaphore est capable d'étendre le vocabulaire soit en lui fournissant un guide pour dénommer de nouveaux objets soit en offrant pour les termes abstraits des similitudes concrètes. Mais l'extension du vocabulaire n'est pas le seul effet de l'aptitude de la métaphore : par la vertu de la ressemblance, la métaphore peut opérer de nouvelles situations, ce que Ricœur détermine comme étant sa fonction poétique.

*« Si la métaphore n'ajoute rien à la description du monde, du moins elle ajoute à nos manières de sentir ; c'est la fonction poétique de la métaphore ; celle-ci repose encore sur la ressemblance, mais au niveau des sentiments : en symbolisant une situation par le moyen d'une autre, la métaphore "infuse" au cœur de la situation symbolisée les sentiments attachés à la situation qui symbolise. Dans ce "transfert de sentiments", la ressemblance entre sentiments est induite par la ressemblance entre situations ; dans la fonction poétique, donc, la métaphore étend le pouvoir du double sens du cognitif à l'affectif<sup>396</sup>. »*

Présenter une pensée sous les traits d'une autre, n'est-ce pas, d'une manière ou d'une autre, indiquer la première par rapport à la présentation plus vive de la seconde ? Cette question qui revient de façon récurrente dans l'œuvre de Ricœur nous sert de transition pour aborder la question de la figurabilité de la figure. Cette question est problématisée par Ricœur comme étant celle de la psycho-linguistique de l'illusion imaginative. Plus fermement, il s'agit d'une première approche du rapport entre le « *dire* » et le « *voir-comme* », si tant est que « *la jonction entre "dire" et "voir-comme..." est psycho-linguistique* »<sup>397</sup>, comme le présuppose Ricœur. Une psycho-linguistique de l'illusion imaginative est-elle possible ? Chez Aristote, la question est désignée par le caractère de vivacité de la métaphore, c'est-à-dire par son pouvoir de mettre sous les yeux ; chez Fontanier, il est implicite à la définition même de la métaphore, c'est-à-dire dans le sens de la présentation d'une idée sous le signe d'une autre plus connue.

<sup>395</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 241.

<sup>396</sup> *Ibid.*

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 263.

### II.1.3.5 La métaphore, un « voir comme »

Remarquons que dans un texte, dont la lecture nous a paru d'ailleurs ardue, Ricœur semble dire que le langage poétique fonctionne comme un jeu de langage dans lequel le propos des mots est « *d'évoquer, d'exciter des images* »<sup>398</sup>. Or, qu'est-ce que cela signifie précisément ? Exactement ceci : si nous reconnaissons une puissance au langage poétique, il nous faut aussi admettre que cette force lui vient du pouvoir de l'imagination. Ricœur semble confirmer cette position dans l'un de ses textes publié récemment : « *Ne sommes-nous pas prêts à reconnaître dans le pouvoir de l'imagination, non plus la faculté de tirer des "images" de notre expérience sensorielle, mais la capacité à laisser de nouveaux mondes façonner la compréhension de nous-mêmes ?*<sup>399</sup> » On peut estimer que cette interrogation sonne d'abord comme une reconnaissance du pouvoir de l'imagination ; puis, on peut aussi l'interpréter comme une reconnaissance de la fonction iconique du langage métaphorique, c'est-à-dire sa capacité à se développer comme un « voir comme ». Ricœur détermine ce pouvoir par la notion d'iconicité. Selon lui, la notion d'iconicité présente deux traits dans l'acte de lire : le suspens et l'ouverture.

*« D'une part l'image est, par excellence, l'œuvre de la neutralisation de la réalité naturelle ; d'autre part, le déploiement de l'image est quelque chose qui "arrive" (occurs) et vers quoi le sens s'ouvre indéfiniment, donnant à l'interprétation un champ illimité ; avec ce flux imagé, il est vrai de dire que lire c'est accorder son droit originel à tous les **data** ; en poésie, l'ouverture au texte est l'ouverture à l'imaginaire que le sens libère<sup>400</sup>. »*

La métaphore ne se borne pas à suspendre la réalité naturelle, elle œuvre aussi dans le sens de l'imaginaire ; elle ouvre l'imagination vers une dimension de réalité qui ne coïncide pas avec ce que le langage ordinaire vise sous le nom de réalité naturelle. C'est cette ligne de

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>399</sup> Paul Ricœur, *Ecrits et conférence*, tome 2, *Herméneutique*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2010, p. 122.

<sup>400</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 266.

réflexion que Ricoeur essaie de conduire dans la septième étude de *La métaphore vive*. Il convient donc de revenir sur cette question pour la redéployer.

Notons que les images « *évoquées* » ou « *excitées* » – mentionnées plus haut –, ne sont pas des images « *libres* » qu’une simple association des idées accole au sens, mais que ces images sont des images « *liées* », c’est-à-dire « *associées à la diction poétique* ». A la différence de la simple association, l’iconicité implique le contrôle de l’image par le sens ; c’est un imaginaire impliqué dans le langage lui-même ; l’image associée est de ce fait une connotation non libre. Ce concept d’image « *liée* » lève-t-il cependant l’objection du psychologisme ? On peut en douter. Que faut-il alors avancer si le concept d’image « *liée* » est frappé de psychologisme ? L’explication la plus satisfaisante, celle qui puisse s’harmoniser avec la théorie sémantique, est celle du « *voir comme* », estime Ricoeur. Ce thème constitue l’apport positif à la théorie iconique de la métaphore. « *Le ‘voir comme’ est un facteur révélé par l’acte de lire, dans la mesure même où celui-ci est ‘le mode sous lequel l’imagination est réalisée’*<sup>401</sup>. » Nous reviendrons sur ce thème dans un autre chapitre. Pour l’instant nous notons que le « *voir comme* » est la relation intuitive qui fait tenir ensemble le sens et l’image ; qu’il est la face sensible du langage poétique ; qu’il est mi-pensée et mi-expérience ; que mis en œuvre dans l’acte de lire, il assure la jonction entre le sens verbal et la plénitude imagière ; qu’il joint le verbal et le quasi-visuel ; qu’il définit la ressemblance et non l’inverse ; et qu’il joue une fonction de médiation.

« Voir comme » exprime une difficulté. Cette difficulté se situe entre deux champs : le virtuel et le réel. Mais cette difficulté a paradoxalement la vertu de nous apprendre qu’en jouant sur ces deux “réalités”, le poétique laisse entendre que « voir comme » peut signifier enrichissement du langage. Dans ce sens, les dernières analyses sur la poésie nous semblent d’importance ; elles font entendre un discours qui se positive progressivement. Si nous comprenons ainsi notre parcours, il faut alors dire que le moment est venu maintenant de franchir cette étape. Cela signifie pour nous nous replonger dans notre thématique et proposer une autre analyse sur le langage.

---

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 268.

## II.2. LA PUISSANCE LANGAGIÈRE

Dans le précédent chapitre nous avons essayé d'étaler quelques problèmes liés à l'usage du langage, en général, et du langage poétique, en particulier. Le regard a été alors plutôt problématique comme l'exigeait notre démarche. Nous entrevoyons dans le présent chapitre une autre démarche. Celle-ci se veut plus positive que problématique. Il s'agit en effet pour nous de reconsidérer le langage, le comprendre dans le sens d'un outil au service de l'homme, c'est-à-dire qui véhicule sa pensée et sa philosophie. Ce regard que nous voulons positif sur la puissance langagière se fonde, selon notre hypothèse, sur une analyse plus approfondie. Ici, le discours veut se tenir plus près de la pratique, plus près de l'homme que de la théorie. Pour exposer tout cela, il faut d'abord une mise en perspective de notre démarche. Celle-ci nous donnera une direction pour voir vers quel horizon nous tendons. Ainsi, notre marche part d'une analyse du discours comme évènement et comme action. Cette étape dit dans quel sens parler est aussi une action au même titre que toutes les autres actions. Notre cheminement se poursuivra par la suite avec la référence du discours ou, plus précisément, de la vérité métaphorique. Cette autre étape montre comment le discours individue l'homme en tant que référence humaine, mais elle expose aussi d'autres références du discours. Nous aborderons en dernière analyse le rapport entre langage et philosophie. Il s'agira là d'une discussion construite entre quelques philosophes sur la poésie. Cette discussion, on le verra, prendra vite le ton d'une méditation philosophique.

La septième étude de *La métaphore vive*<sup>402</sup> nous fournit l'essentiel des questions qui sont abordées dans ce chapitre, mais nous nous servons aussi du livre de Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* publiée en 2008 chez les éditions P.U.F. ; nous nous attachons également à un article de madame Anne Simon intitulé « Proust et Ricœur : l'herméneutique impossible », publié en mars-avril 2006 dans la revue *Esprit*. Cette bibliographie n'est pas exhaustive, elle est tout simplement indicative. Il nous faut noter ceci : le chapitre que nous tentons d'ouvrir ici veut surtout répondre à une double

---

<sup>402</sup> Nous nous servons aussi *Du texte à l'action*, précisément du chapitre intitulé : « La fonction herméneutique de la distanciation », p. 113-131.

problématique bien mise en œuvre par Ricœur, à savoir que « *si tout discours est effectué comme événement, tout discours est compris comme signification*<sup>403</sup>. »

### II.2.1. Le discours comme événement

La linguistique occupe dans l'œuvre de Paul Ricœur une place importante. A maintes reprises celui-ci en a retracé l'histoire et explicité les principales lois<sup>404</sup>. Par souci pédagogique, mais plus encore par conviction profonde, il n'omet jamais de faire précéder l'étude philosophique du langage par le rappel des acquis de la science linguistique. C'est qu'il tient pour inévitable et foncièrement positive l'étape de l'objectivation scientifique du langage. Suivant donc cette ligne méthodologique, Ricœur est arrivé à considérer le discours comme un événement. Qu'entend-il par cette métaphore de l'événement ? Qu'est-ce que cela implique ? Vouloir répondre à ces questions ne va pas sans risques. Pour cette raison, il nous faut d'abord assurer notre point de départ et ce afin de minimiser le risque d'égarement. Nous voudrions donc, ici, faire appel à Daniel Frey ; son livre intitulé *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer* semble donner la clé pour une compréhension approfondie de la théorie du discours de Ricœur.

Tout discours s'inscrit dans un grand ensemble qu'on appelle la langue. Avant donc de parler de discours, il nous faut d'abord nous pencher sur la détermination de la langue. Qu'est-ce qu'une langue ? Le nouveau Petit Robert, le dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, qui est la nouvelle édition du *Petit Robert* de Paul Robert, dans sa version remaniée et amplifiée sous la direction de Josette Rey-Debove et Alain Rey, définit la langue comme « *un système d'expression et de communication commun à un groupe social* ». Cette définition de la langue comme système d'expression laisse clairement entendre que la langue est avant tout quelque chose de théorique. Mais cette conception de la langue ne doit pas faire croire qu'elle est dans une situation de mort ; loin s'en faut, la langue est tout

<sup>403</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 117. 121.

<sup>404</sup> Voir *Herméneutique*, Cours professé à l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-la-Neuve, service d'impression des cours (1971-1972), p. 8-23 ; *Du texte à l'action*, p. 101ss ; les articles de l'*Encyclopaedia universalis* : « Langage (philosophie du) », « Signe et sens » ; *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Albin Michel/EU, 2000, p. 932-965, p. 1722-1734.



simplement en veilleuse et n'attend qu'une chose : être activée. Cette attente de la langue dans le silence ainsi que sa situation apparemment de dépendance a fait dire à Daniel Frey que la langue n'a qu'une existence virtuelle : « *La langue, comme système, écrit-il, n'a d'existence que virtuelle*<sup>405</sup> ». Comment parvient-elle alors à sortir de sa virtualité, de sa situation théorique pour entrer dans le domaine de l'actualité et de la pratique ? A cette question Ricœur répond : c'est par le discours. Mais qu'est-ce qu'un discours ? Voici ce que Daniel Frey propose comme réponse : « *Le discours est l'acte de dire quelque chose*<sup>406</sup>. » Le discours est donc un acte, tout en sachant qu'« *une action n'est pas simplement quelque chose qui simplement arrive, comme un événement qui a lieu, mais quelque chose qu'on fait arriver*<sup>407</sup>. ».

Parce qu'il se définit comme un acte, le discours permet à la langue de passer de la théorie à la pratique ; c'est pourquoi Ricœur le comprend comme un événement, c'est-à-dire comme « *ce qui arrive* ». Cette notion d'événement qui se « *produit* », rappelons-le, a fait l'objet d'une analyse chez le philosophe allemand Martin Heidegger dans le paragraphe 51 d'*Être et Temps* qu'il a intitulé : « *L'être vers la mort et la quotidienneté du Dasein* »<sup>408</sup>. Celui-ci écrit que la mort – comme le discours – est un « *événement* » qui se « *produit* », qui surgit de nulle part pour se manifester.

« *“La mort” se rencontre comme un événement bien connu qui se produit dans le monde. En tant que telle, elle se maintient dans l'insurprenance qui caractérise ce qui se rencontre quotidiennement. Le on s'est déjà assuré aussi pour cet événement d'une explication*<sup>409</sup>. »

---

<sup>405</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, P.U.F., coll. « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses », n° 83, 2008, p. 117.

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>407</sup> Paul Ricœur, *Ecrits et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, p. 50.

<sup>408</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1986, p. 307-309.

<sup>409</sup> *Ibid.*, p. 307. Dans un autre texte consacré à la question : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien », Heidegger écrit qu'il considère cette question comme étant un événement en raison de son jaillissement soudain dans le questionner humain (Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, traduction par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 49, 1967, p. 17).

A l'exemple de ce passage, les pages qui composent le paragraphe 51 de *Sein und Zeit* sont traversées par le lien entre la notion d'événement et celle de la production. L'événement y est décrit comme ce qui se produit, à l'instar de la mort.

En devenant discours la langue se manifeste comme un événement, puisqu'elle devient audible, alors même qu'elle apparaissait muette en tant que système. Parce qu'il est manifestation de la parole le discours est perçu comme ce qui « actualise » la langue, même si cette manifestation est aussitôt suivie par une disparition rapide. N'est-ce pas ce caractère un peu fugitif, évanescent du discours par rapport à la stabilité de la langue en tant que système que souligne Daniel Frey dans le passage que voici ? « *La langue, comme système, n'a d'existence que virtuelle : seul le discours l'actualise, même s'il s'évanouit aussitôt prononcé, tandis que le système demeure*<sup>410</sup>. » Le discours est donc ce qui donne vie à la langue, car sans lui la langue reste enfermée dans une virtualité sèche, c'est-à-dire stérile. Le discours rend donc service à la langue. Mais si le discours rend service à la langue, la phrase qui est un segment du discours peut jouer à l'égard de celui-ci un rôle similaire.

La phrase, en tant qu'« instance de discours », est pour Ricœur un acte fondamentalement unique d'actualisation de la langue par un locuteur. Le discours, l'« acte de dire quelque chose », est constitué de phrases qui sont des unités du discours. Ce sont elles, bien qu'évanescentes, qui, d'abord, actualisent la langue. Si nous restons dans la logique de cette analyse, on pourrait dire que la langue doit son existence pratique au discours et par ricochet à la phrase. Laissons plutôt la parole à Ricœur, son analyse pourra mieux nous éclairer.

*« Dire que le discours est événement, c'est dire, d'abord, que le discours est réalisé temporellement et dans le présent, alors que le système de la langue est virtuel et hors du temps ; en ce sens on peut parler avec Benveniste, de l'instance du discours » pour désigner le surgissement du discours lui-même comme événement. En outre, alors que la langue n'a pas de sujet, en ce sens que la question "qui parle ?" ne vaut pas à ce niveau, le discours renvoie à son locuteur par le moyen d'un ensemble complexe d'indicateurs, tels que les pronoms personnels ; nous dirions en ce sens que*

---

<sup>410</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 117.

*l'instance de discours est sui-référentielle ; le caractère d'évènement s'attache maintenant à la personne de celui qui parle ; l'évènement consiste en ceci que quelqu'un parle, quelqu'un s'exprime en prenant la parole. En un troisième sens encore le discours est évènement : alors que les signes du langage renvoient seulement à d'autres signes à l'intérieur du même système et font que la langue n'a pas plus de monde qu'elle n'a de temps et de subjectivité, le discours est toujours au sujet de quelque chose : il se réfère à un monde qu'il prétend décrire, exprimer ou représenter ; l'évènement, en ce troisième sens, c'est la venue au langage d'un monde par le moyen du discours. Enfin, tandis que la langue n'est qu'une condition préalable de la communication à laquelle il fournit ses codes, c'est dans le discours que les messages sont échangés ; en ce sens, le discours seul, non seulement a un monde, mais a un autre, une autre personne, un interlocuteur auquel il est adressé ; l'évènement, en ce dernier sens, c'est le phénomène temporel de l'échange, l'établissement du dialogue, qui peut se nouer, se prolonger ou s'interrompre<sup>411</sup>. »*

Tous ces traits pris ensemble constituent le discours en évènement. Avec cette analyse qui nous a conduit de la virtualité de la langue à son actualisation dans l'acte du discours, nous venons de faire notre premier pas dans ce chapitre consacré, rappelons-le, à la force du discours. Pour avancer, un pas en appelle nécessairement un autre. Nous le ferons avec la théorie du langage de John Austin à laquelle Ricœur fait fréquemment référence. Nous nous intéresserons surtout à la dimension pragmatique de sa théorie. Ce choix nous évite de nous écarter du caractère événementiel du discours, chemin sur lequel nous voulons continuer de nous tenir et assurer fermement nos pas.

## **II.2.2. Parler, c'est agir**

Pour rendre compte de l'idée selon laquelle parler est un des moyens par lesquels l'homme exprime sa puissance d'action dans le monde, Ricœur fait appel à la théorie des

---

<sup>411</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 116-117.

« *actes de discours* ». Il centre sa démarche autour du maître-mot de cette théorie qui est précisément déterminé comme *acte*. Par la notion d'acte, c'est la « *force illocutoire* » qui est célébrée au titre de « *ce qui permet de donner aux messages des fonctions spécifiques de communication ou permet de préciser les conditions de leur existence*<sup>412</sup>. » Il faut dire que la théorie des actes de discours dont Ricœur s'inspire a une histoire ; et cette histoire est en partie liée à Austin. Il serait donc nécessaire de la rappeler, ne serait-ce que brièvement.

Le point de départ de la théorie de John Langshaw Austin est la critique d'un postulat fondamental de la philosophie. Selon ce postulat, le langage n'a pour fonction principale que de décrire le monde ; il n'a autre objectif que d'émettre des jugements sur l'adéquation entre la description et la réalité. Les « conférences » d'Austin tentent de montrer que tout un pan du discours échappe au caractère descriptif du langage : les actes de langage<sup>413</sup>. L'une des thèses qu'il défend dans la première partie de son ouvrage *How to do things with words* que le traducteur français rend fort brillamment par l'expression *Quand dire, c'est faire*<sup>414</sup>, est qu'il faut partir de la distinction entre deux catégories d'énoncés. L'examen de cette classification montre en quoi l'agir irrigue bien l'instance de discours au point d'en faire une action, un acte, c'est-à-dire comment parler peut être considéré comme un acte au sens précis que nous aurons à dire plus loin.

Austin établit une distinction entre les énoncés « *performatifs* » et les énoncés « *constatifs* ». Les premiers jouissent d'une hiérarchie sur les seconds. L'énoncé constatif du genre « je marche » décrit une action susceptible d'être vraie ou fausse, alors qu'un énoncé performatif comme « je promets » agit et transforme le réel. Les performatifs sont des actions qui produisent des effets dans le monde. Le simple fait de les prononcer équivaut à accomplir cela même qui est énoncé. Lorsque je dis, par exemple, « je promets », cela signifie que je

<sup>412</sup> Gilles-Gaston Granger, *Langages et épistémologies*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 170.

<sup>413</sup> Voici quelques éléments de cette critique : « *Toutes les affirmations, vraies ou fausses, ne sont pas pour autant des descriptions ; voilà pourquoi je préfère employer le mot 'constatif'* » ; « *Quand je dis, à la mairie ou à l'autel, etc., 'oui [je le veux]', je ne fais pas le reportage d'un mariage : je me marie. Quel nom donner à une phrase ou à une énonciation de ce type ? Je propose de l'appeler **une phrase performative** ou une énonciation performative ou – par souci de brièveté – un 'performatif'*. » (John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, coll. « Points / Essais », 1970, p. 39 et 41). Un énoncé performatif engage une action (par exemple, quand je dis : « Je t'emmènerai au cinéma demain », je promets d'accomplir une action précise ; la valeur de ma promesse dépend de la réalisation de l'action, ou non). Cf Alexandre Lacroix, « Quand dire, c'est (presque) faire » (entretien avec John R. Searle, traduction par Myriam Dennehy, in *Philosophie magazine* n° 48, avril 2011, p. 57).

<sup>414</sup> John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Harvard University Press, 1962 ; *Quand dire, c'est faire*, introduction, traduction et commentaire de Gilles Lane, Paris, Seuil, coll. « Points / Essais », 1970.

m'engage à réaliser plus tard et même déjà et tout de suite ce que je dis ici et maintenant que je réaliserai. Promettre, c'est faire effectivement, réellement. En effet, ainsi que le laisse entendre Ricoeur dans la quatrième catégorie de l'initiative, on peut se demander à quoi servirait une promesse si elle n'est pas tenue, si elle ne conduit pas à l'action promise. Certainement pas à grand-chose. Qu'implique donc, fermement, le promettre ?

### II.2.2.1. L'action de promettre

Promettre correspond à une certaine « intention » de la volonté. En promettant, je me place intentionnellement sous l'obligation de faire quelque chose, dit Ricoeur<sup>415</sup>. Promettre, c'est accepter volontairement de se soumettre à une obligation. Je prends la résolution de tenir fidèlement mes promesses quoi qu'il arrive. On comprend alors que la promesse est un engagement pris, engagement par lequel l'on se maintient dans sa décision. Il est alors évident que la fidélité soit comprise comme une attitude au service de l'engagement. « *La fidélité est une attitude par laquelle nous répondons à nos engagements par nos actions* », explique Marie-France Bégué<sup>416</sup>. Par ma promesse, j'inaugure un nouveau cours d'action auquel j'entends rester fidèle. On peut de ce fait affirmer avec Muriel Gilbert que le pouvoir d'action signifie également capacité d'initiative et de continuation de l'action<sup>417</sup>. En fait, que pouvons-nous retenir de la phénoménologie de l'initiative individuelle qui a conduit Ricoeur à la question de la promesse ? Il nous semble que la réponse se trouve dans cette synthèse faite par le philosophe lui-même.

*« Par le 'je peux', l'initiative marque ma puissance ; par le 'je fais', elle devient mon acte ; par l'intervention, elle inscrit mon acte dans le cours des choses, faisant*

---

<sup>415</sup> Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, p. 301. Dans *Temps et récit* Ricoeur reprend, presque sur le même ton, cette analyse : « *En promettant, je me place intentionnellement sous l'obligation de faire ce que je dis que je ferai. L'engagement à la parole forte d'une parole qui me lie* » (*Temps et récit*, tome 3, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 419). Selon cette analyse, l'obligation posée dans le présent engage aussi le futur.

<sup>416</sup> Marie-France Bégué, « La promesse et la fidélité : dialogue avec Gabriel Marcel », in *Paul Ricoeur. La pensée en dialogue* (sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent), Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010, p. 88.

<sup>417</sup> Muriel Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 157.

*ainsi coïncider le présent vif avec l'instant quelconque ; par la promesse tenue, elle donne au présent la force de persévérer, de durer<sup>418</sup>. »*

Par ce dernier trait, l'initiative revêt une signification éthique qui annonce la caractérisation plus spécifiquement politique et cosmopolitique du présent historique, estime Ricœur. Si la promesse trouve bien sa place dans le domaine éthique en tant qu'action, cela ne doit cependant pas nous éloigner de la ligne que nous essayons de suivre, c'est-à-dire que parler, c'est agir. Ne pas nous en éloigner, c'est reprendre l'analyse des énoncés performatifs et constatifs abandonnée quelques lignes plus haut.

#### *II.2.2.2. Le fondement de la puissance de l'énoncé performatif*

Sur quoi repose la force des énoncés performatifs dont semblent privés les énoncés constatifs ? Prenons un exemple : si un maire, dans des circonstances prescrites par la loi, prononce la formule : « je baptise cette rue du nom de Y », la rue aura désormais le nom Y. L'énoncé ainsi proféré est performatif en tant qu'il agit et transforme le réel, produit un effet sur la société, non en raison des liens de causalité mais à la faveur des règles conventionnelles qui régissent l'attribution des noms aux avenues, aux rues et aux places publiques. Autant dire que l'énoncé performatif ne se comprend comme tel que sur l'arrière-plan des conventions juridiques ou sociales qui régissent la vie en commun. Les énoncés performatifs n'ont la puissance de faire en disant que s'ils s'expriment à la première personne du singulier de l'indicatif présent. Ainsi, l'expression : « je vous déclare mari et femme » a le sens d'une déclaration agissante dont est privée l'expression : « il déclare » qui se contente de représenter une action par un énoncé susceptible d'être vrai ou faux. C'est à l'intérieur de cette ligne de réflexion qu'il faut inscrire la question qu'Austin pose : « *Allons-nous donc affirmer, par exemple, que 'se marier, c'est dire quelques mots', ou que 'parier, c'est simplement dire quelque chose' ?*<sup>419</sup> » Evidemment la réponse est non, puisque l'auteur soutiendra fermement quelques lignes après que : « *Notre parole, c'est notre engagement*<sup>420</sup>. »

<sup>418</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome 3. *Le temps raconté*, p. 419.

<sup>419</sup> John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, p. 42.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 44.

Le performatif « *indique que produire l'énonciation [C'] est exécuter une action*<sup>421</sup>. » Ricœur se tient dans cette perspective ; tout le développement qu'il fait sur la problématique de la puissance de la parole n'est qu'une complexification de cet énoncé que nous estimons fondamental.

### II.2.2.3. Parler, c'est faire l'expérience de l'altérité

Parler est un moyen efficace de communication. Chaque jour, nous parlons et nous parlons même beaucoup. Mais si l'homme parle, il ne parle pas avant tout à lui-même mais à un autre homme. La parole est pour lui un moyen de rencontre et d'échange avec l'autre. On l'a indiqué plus haut, Ricœur partage le caractère performatif de certains énoncés ; mais, il soutient aussi que l'énoncé performatif a un lien avec la capacité agissante du soi parlant. Il note d'ailleurs que parler, c'est « *dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un*<sup>422</sup>. » Dans cette définition, il est vrai, on repère l'existence à la fois d'un sens visé par l'acte de dire : « *dire quelque chose* » et l'existence de la référence à quoi renvoie précisément l'acte de dire : « *dire quelque chose sur quelque chose* ». La parole n'est pas pour sa propre gloire, ne cesse de dire Ricœur. Elle a une référence « réelle » qui en constitue l'intention. Toutefois, à aucun moment parler n'est une activité solipsiste. L'altérité est toujours présupposée. « *Dans l'acte de parler, on s'adresse dès toujours à quelqu'un, fût-il soi-même*<sup>423</sup>. » Parler, c'est déjà reconnaître l'ouverture à l'autre et faire l'expérience de l'altérité la plus primitive constitutive de sa propre ipséité, car « *la subjectivité de l'acte de parole est d'emblée l'intersubjectivité d'une allocution*<sup>424</sup>. » Parler, c'est donc s'adresser à l'autre avec qui j'ai quelque chose à partager. Parler, c'est encore, comme le dit Jacques Taminiaux, entrer dans un monde intersubjectif, dans un monde commun, à travers l'expérience de « *la déclaration et la discussion par des individus soucieux de ce monde commun, de ce qui leur apparaît de ce monde, des initiatives renouvelées que son maintien requiert, des perspectives diversifiées et*

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>422</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Paris, éd. du Seuil, coll. « L'ordre philosophique » 1969, p. 85 ; voir aussi *Lectures*, tome 2, *La contrée des philosophes*, Paris éd. du Seuil, coll. « Points / Essais », 1999, p. 212.

<sup>423</sup> Jean de Dieu Moleka Liambi, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*, Paris, éd. L'Harmattan, 2006, p. 101.

<sup>424</sup> Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 88.

*opposées qu'il entraîne*<sup>425</sup>. » Cette déclaration va dans le sens de l'analyse de Ricoeur qui reconnaît à l'acte de parler le pouvoir d'effectuer la « *médiation entre l'homme et le monde, médiation entre l'homme et l'autre homme, médiation entre l'homme et lui-même*<sup>426</sup>. »

Avec ces précisions nous pouvons estimer que le moment est venu de déterminer clairement les trois éléments constitutifs de la théorie du discours. Ce sont trois moments ou, si on préfère, les trois niveaux de discours. Ces différentes figures du discours sont comme les facettes d'un même acte. Nous allons montrer comment d'une facette à l'autre le gradient d'un faire en parlant s'accroît et s'approfondit.

#### *II.2.2.3.a. L'acte locutoire : dire quelque chose sur quelque chose*

Que la notion d'acte soit récurrente dans notre analyse, cela s'explique par le fait que « *ce ne sont pas les énoncés qui réfèrent, mais les locuteurs qui font référence*<sup>427</sup>. » Ce ne sont pas les énoncés qui signifient par eux-mêmes, mais les locuteurs qui veulent dire ceci ou cela ou entendre une expression dans tel ou tel sens. Le dire demeure un acte du sujet parlant. De la sorte, parler est un acte fort. En parlant, le locuteur nomme, signifie, identifie quelque chose ; il le fait naître ; il le fait passer de l'état latent à l'état naissant. Il le tire de son anonymat, l'individualise « *au sein d'une gamme de choses particulières*<sup>428</sup> ».

Les logiciens et les épistémologues qualifient d'opérateurs d'individualisation les procédures par lesquelles il nous est donné de produire les choses, de les individualiser, de les identifier comme étant différentes des autres, à l'exclusion des autres et/ou en opposition aux autres. Il s'agit de la description définie des noms propres et des indicateurs. Le sujet mis en exergue est défini de telle sorte qu'il est opposé aux autres. C'est toujours du milieu des choses multiples que notre acte de discours peut identifier, définir véritablement la chose dont nous parlons : « Médor : 'le chien-ci !' ».

---

<sup>425</sup> Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1989, p. 150.

<sup>426</sup> Paul Ricoeur, *Lecture*, tome 2, *La contrée des philosophes*, p. 479-480.

<sup>427</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points / Essais », n° 330, p. 58 (souligné dans le texte).

<sup>428</sup> *Ibid.*, p. 39.



Les noms propres sont autant que les descriptions définies travaillés par la visée identifiante et singularisante que produit l'acte locutoire de dénomination ou d'appellation. L'altérité y est aussi reconnue et assumée. C'est le rapport à l'autre ou à soi-même en fonction de l'autre qui est en jeu. Le nom n'existe que pour s'opposer à d'autres noms. C'est à l'autre qu'il s'adresse, c'est par rapport à l'autre qu'il se définit : « *un seul nom, parmi la liste des noms disponibles, désigne à titre permanent un seul individu opposé à tous les membres de la même classe*<sup>429</sup>. » Adèle, Richard, Nathalie, Rosalie, Paris, Abidjan, etc., désigne à chaque fois une personne ou un endroit particulier à l'exclusion de tous les autres. Chaque fois que je dis « Richard », j'accomplis un acte locutoire qui élève cet individu au-dessus de tous les autres dans sa singularité identifiante.

La troisième et dernière catégorie d'opérateurs d'individualisation qu'on appelle indicateurs contient les pronoms personnels « je » et « tu », les déictiques dont les démonstratifs « ceci », « cela », les adverbes de lieu « ici », « là », « là-bas », ceux de temps « maintenant », « hier », « demain », etc., et enfin les temps verbaux « il venait », « il viendra ». Contrairement aux noms propres, qui sont des indicateurs permanents dans la mesure où ils désignent de façon constante une entité particulière quelles que soient ses multiples occurrences, les indicateurs de la troisième catégorie « *sont des indicateurs intermittents, qui en outre désignent chaque fois des choses différentes*<sup>430</sup>. » Seule l'énonciation proférée *hic et nunc* leur sert de point de repère fixe. Certes, mon ici n'est pas là-bas, mais il se peut que demain il devienne le tien, et vice-versa.

Reste à ajouter le critère fondamental qui nous permet précisément de parler des personnes et des choses comme des individus logiques (*individuals*). Essayons de les déterminer comme étant le 'monde'. Le monde étant un espace dans lequel les personnes et les choses existent dans leur pluralité, il est ce qui nous permet de repérer, d'identifier et de réidentifier une chose comme étant la même en dépit de la multiplicité de ses occurrences. Aussi, la mêmeté que nous reconnaissons aux choses dont nous parlons est-elle tributaire de la mêmeté fondamentale, celle du cadre spatiotemporel lui-même qu'est le monde.

Il faudra cependant souligner que c'est en tant que *corps* situé dans l'espace et stable dans le temps que nous arrivons à identifier et réidentifier une chose comme étant la même.

---

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>430</sup> *Ibid.*

Les corps sont à cet égard les premiers « *particuliers de base* » qui entretiennent des liens de convenance mutuelle avec la stabilité du monde, précisément « *parce qu'ils satisfont à titre primaire aux critères de localisation dans l'unique schème spatio-temporel*<sup>431</sup>. » On ne peut toutefois établir ni une séparation ni une antériorité chronologique entre les notions de personne et le corps parce que les deux sont des particuliers de base. « *Posséder un corps, c'est ce que font ou plutôt ce que sont les personnes*<sup>432</sup>. » En revanche, le concept de personne est l'unique référent doté de deux séries de prédicats physiques et psychiques.

Les prédicats mentaux peuvent être distribués à n'importe qui, présent, absent ou à venir. Cette attribution doit être aussi primitive que la sienne propre, car « *je ne peux parler de façon significative de mes pensées, si je ne peux en même temps les attribuer potentiellement à un autre que moi*<sup>433</sup>. » Ainsi en va-t-il également de notre pouvoir de parler d'où se détache l'acte d'attribuer. Non seulement il est partagé par tous, mais le soi capable de parler est lui-même dès toujours avec les autres capables eux aussi de parler. C'est pourquoi la locution ne peut être qu'une interlocution. La dimension « acte » de la locution peut être aussi interprétée linguistiquement :

« *Lorsqu'un locuteur dit quelque chose, il produit un **acte locutoire**. Plus précisément : il produit des sons (ce qu'Austin appelle la phonation) ; il s'exprime conformément à des règles de syntaxe, de conjugaison et de vocabulaire (c'est l'acte phatique) ; enfin, il produit un sens en disant quelque chose sur quelque chose (c'est l'acte rhétique)*<sup>434</sup>. »

---

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>432</sup> *Ibid.*

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>434</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 125.

### II.2.2.3.b. L'acte illocutoire : dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un<sup>435</sup>

On peut traiter de l'acte illocutoire à deux niveaux étagés chaque fois avec le souci de montrer comment le gradient du faire en parlant s'accroît et s'approfondit de l'acte locutoire à l'acte illocutoire. Dans l'acte illocutoire nous sommes d'emblée dans une situation d'allocation, d'interlocution. C'est là que le dire comme faire agit sur le plan de la pluralité humaine ; c'est là qu'il produit ses effets en termes de construction d'un monde stable et habitable en commun.

Nous partons une fois de plus de la définition ricœurienne du parler d'autant plus que pour traiter de l'acte locutoire nous avons pris appui sur la première séquence de cette définition : « *dire quelque chose sur quelque chose* ». L'acte locutoire consiste en un énoncé proféré par un locuteur au sujet de quelque chose. Mais pourquoi pour définir l'acte illocutoire n'avons-nous pas pris uniquement la dernière séquence de la définition ricœurienne du parler, c'est-à-dire « *à quelqu'un* », mais l'avons-nous reprise dans son intégralité ? Notre hypothèse est que l'acte illocutoire présuppose l'acte locutoire. Qu'est-ce que je dis *à quelqu'un* ? Je lui dis *quelque chose*, au sujet de quelque chose. En effet, à travers ce jeu de la question et de la réponse, il apparaît que sans l'acte locutoire, nous ne pouvons pas parler d'acte illocutoire. L'acte locutoire s'articule sur un acte basique lequel à son tour se détache sur le *dire* pris fondamentalement au sens de *faire*. Qu'en est-il précisément de l'acte illocutoire ? Comment opère-t-il ?

Autant que l'acte locutoire, l'acte illocutoire consiste en ce que le locuteur fait en parlant. L'énonciation du locuteur s'exprime comme faire, c'est-à-dire un faire dont la force ne compte pas seulement comme pouvoir d'identification, de réidentification ou encore d'attribution des prédicats physiques et mentaux, mais aussi et surtout un faire comme pouvoir de constater, de commander, de conseiller, d'avertir, de promettre, d'ordonner, etc., précisément parce que le référent dans l'acte illocutoire est désormais un *tu*, quelqu'un à qui on s'adresse. L'énoncé est alors perçu comme un message communiqué dont le locuteur attend qu'il produise des effets, agisse, influence son interlocuteur.

---

<sup>435</sup> L'analyse qui suit essaie de mettre l'accent sur la dimension intersubjective de la notion d'illocution. Il convient toutefois de noter que cette notion laisse une grande place à d'autres analyses comme, par exemple, celle qui met l'accent sur la dimension « *force* ». Selon cette analyse l'acte illocutoire est « *le fait d'énoncer une phrase avec une force (acte illocutoire), c'est-à-dire le fait de l'utiliser pour une assertion, une question, un ordre, un avertissement, un souhait, etc.* » (Jacques Bouveresse, *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, Paris, éd. de Minuit, 1971, p. 386).

Avec l'acte illocutoire, le faire qu'implique le dire est généralisé au-delà des énoncés performatifs<sup>436</sup> : « *Dans les constatifs eux-mêmes, un faire est inclus* », note Ricœur<sup>437</sup>. Pour le comprendre, il suffit de faire précéder les énoncés constatifs par le préfixe de la forme « j'affirme que » qui reste par ailleurs « *tout à fait comparable au 'je promets que', forme dans laquelle toute promesse peut être réécrite*<sup>438</sup>. » Ce faisant, « *le préfixe des performatifs explicites devient [...] le modèle pour l'expression linguistique de la force illocutoire de tous les énoncés*<sup>439</sup>. »

Avec l'usage du préfixe des performatifs explicites, c'est une structure complexe d'interlocution qui se révèle ainsi contribuer à la signification entière de l'énoncé. A un locuteur qui dit *je* à la première personne, correspond en effet un interlocuteur qui se sent visé à la deuxième personne par la parole qui lui est adressée. Il n'y a « *pas d'illocution [...] sans allocution et, par implication, sans un allocutaire ou destinataire du message*<sup>440</sup>. » L'illocution est fondamentalement un phénomène bipolaire ; elle est une interlocution parce que le *tu* est déjà impliqué dans le *je* qui parle. « *'J'affirme que' égale 'je te déclare que' ; 'je te promets que' équivaut à 'je te promets que'*<sup>441</sup>. » Parler, c'est dès toujours s'ouvrir à l'autre. Par la parole, le sujet parlant et le destinataire du message se déterminent mutuellement. Chaque fois que je dis « *je* », je suis perçu et approché par l'autre comme « *tu* » et réciproquement. L'interlocution se caractérise par la réversibilité des rôles au lieu même où nous sommes irremplaçables. Elle réalise l'interchangeabilité des pronoms « *je* » et « *tu* » au moyen desquels nous exprimons notre perspective sur le monde. En ce sens, on peut poser que « *la théorie des actes de discours [...] nous donne [...] le squelette dialogique d'échanges interpersonnels hautement diversifiés*<sup>442</sup>. »

Des deux analyses des actes de discours que nous venons d'exposer, nous pouvons retenir que tout énoncé est obligatoirement un acte locutoire ; mieux, que c'est, par définition, la catégorie la plus englobante, pour parler comme Daniel Frey<sup>443</sup>. Mais, comme on a pu le

<sup>436</sup> Du verbe anglais *to perform*, « accomplir », les performatifs désignent les verbes dont la prononciation accomplit l'acte même qu'ils signifient, exemple : se marier, parier, jurer, donner un nom à un enfant (Cf. Alexandre Lacroix, « Quand dire, c'est (presque) faire », in *Philosophie magazine* n° 48, Avril 2011, p. 56).

<sup>437</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 58.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>439</sup> *Ibid.*

<sup>440</sup> *Ibid.*

<sup>441</sup> Jean de Dieu Moleka Liambi, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*, p. 106.

<sup>442</sup> *Ibid.*

<sup>443</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 125.

voir aussi, l'acte locutoire n'est pas stérile, il va de pair avec l'acte illocutoire. La citation que voici empruntée au même auteur rend bien compte de cette relation.

*« Produire un acte locutoire, c'est produire aussi, inévitablement, un **acte illocutoire** : c'est-à-dire émettre un énoncé dans un contexte spécifique auquel il faut se référer pour comprendre la signification complète de l'énoncé. Par exemple, dire 'je ne te suis pas' n'a pas le même sens s'il s'agit d'une information spatiale ou s'il s'agit d'exprimer une opinion divergente. L'acte illocutoire définit dans quel contexte est employé l'énoncé : poser une question ou répondre, donner un renseignement, prononcer une sentence, annoncer une intention, etc. En somme, dans l'acte locutoire, nous faisons usage du discours ; dans l'acte illocutoire, nous montrons comment nous l'employons, et quel est 'l'acte effectué en disant quelque chose'<sup>444</sup>. »*

Dans la théorie d'Austin, ces deux actes de discours que nous venons de présenter en appelle un troisième. Laissons à Daniel Frey le privilège de l'énonciation d'une première approche. *« Austin propose d'appeler **acte perlocutoire** l'acte réellement produit par l'énoncé<sup>445</sup>. »* Avec l'acte perlocutoire, les trois actes de discours de la théorie d'Austin sont ébauchés. Il reste cependant que le dernier que nous venons d'annoncer demande explicitation. Il s'agit donc maintenant pour nous de montrer que l'acte perlocutoire s'inscrit dans la même logique que les deux premiers, mieux, qu'il est leur continuité logique.

### *II.2.2.3.c. L'acte perlocutoire*

Alors que l'acte illocutoire est fondamentalement bipolaire, la particularité de l'acte perlocutoire réside dans le fait que le locuteur qui parle au « tu » s'attend à ce que ce dernier rencontre son intention, coopère et agisse dans le sens de celle-ci. Le soi capable de parler est capable de transformer les intentions de son interlocuteur, de le conquérir grâce à la portée signifiante de son dire. Mais l'inverse est aussi vrai : le soi peut également être influencé et

---

<sup>444</sup> *Ibid.*

<sup>445</sup> *Ibid.*

transformé dans le cadre d'un débat ou d'échanges de paroles et d'arguments grâce aux paroles de l'autre. « *L'interlocution ainsi interprétée se révèle être un échange d'intentionnalités se visant réciproquement*<sup>446</sup>. » Elle met en relief le langage comme une institution grâce à laquelle je viens à l'existence et grâce à laquelle la parole s'offre à moi ; je suis dans le langage comme je suis dans le monde avec tous ses réseaux de communication. Je peux ainsi comprendre les autres et les autres aussi peuvent me comprendre. Car, « *naître, c'est apparaître dans un milieu où il a déjà été parlé avant nous*<sup>447</sup>. »

Il y a une corrélation entre l'institution qui est à la base de mon parler et le discours que je produis et dont je revendique l'initiative chaque fois que je parle. Certes, sans le langage, mieux, sans la langue<sup>448</sup>, je ne peux parler et donc entrer en relation avec les autres ; mais, sans mon acte de parler effectif la finalité du langage qui est de nous relier les uns aux autres ne peut être possible. Grâce au parler effectif, le langage comme institution est autant reconnu dans sa grandeur qu'il est constamment enrichi par la créativité langagière des sujets parlants. Pour cette raison, « *la corrélation entre le langage comme institution et le discours comme locution et allocution constitue un modèle insurpassable pour toute relation entre les institutions de tout genre (politique, judiciaire, économique, etc.) et les interrelations humaines*<sup>449</sup>. » Dans chacune de ces régions du soi est requise la médiation du langage comme institution et du discours comme locution et allocution, soit pour se faire comprendre et construire des rapports véritablement humains entre les hommes, soit pour modifier, corriger, perfectionner, rendre plus justes et synergiques les différentes institutions dans lesquelles notre accomplissement se joue. C'est tous ces rapports au langage que Ricœur a caractérisé par « acte perlocutoire ». Il « *consiste dans le fait d'essayer de produire sur l'auditeur certains effets, c'est-à-dire d'influencer ses actions, ses idées ou ses croyances, par exemple de le convaincre, de l'alerter, de le rassurer, de l'éclairer, de l'édifier, etc*<sup>450</sup>. »

L'analyse des actes locutoire, illocutoire et perlocutoire nous a montré que parler, c'est déployer une force en direction de l'autre. Nous avons dans cette analyse choisi de mettre l'accent sur la dimension éthique que présupposent ces actes. Il reste que nous n'avons pas

<sup>446</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 60.

<sup>447</sup> Paul Ricœur, *Lectures*, tome 2, *La contrée des philosophes*, p. 213.

<sup>448</sup> « *Par langue, il faut entendre ici non seulement les règles qui président à la constitution des systèmes phonologiques, lexicaux, syntaxiques, stylistiques, etc., mais aussi l'accumulation des "choses dites" avant nous* » (*Ibid.*, p. 212-213).

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>450</sup> Jacques Bouveresse, *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire*, p. 387.

encore suffisamment souligné que parler relève avant tout d'un pouvoir qui met en avant l'homme, c'est-à-dire le locuteur. Raconter, c'est se raconter.

#### *II.2.2.4. Raconter, se raconter*

La construction du vécu commun requiert le pouvoir du dire, un dire que Ricoeur voit comme une analogie. Dire est une analogie de l'agir, écrit-il dans son *Parcours de la reconnaissance*<sup>451</sup>. Il est une analogie parce qu'il relève avant tout du domaine du pouvoir, du pouvoir que détient l'homme et qui se manifeste dans les expressions telles que celles-ci : « je peux parler », ou encore « je peux dire ». Ce pouvoir de dire est particulièrement manifeste dans les récits ou dans les films que nous regardons souvent. En effet, les personnages ou acteurs des récits ou des films sont des acteurs en tant qu'ils parlent et agissent. « *Ils se nomment quand ils se font reconnaître, ils s'interpellent eux-mêmes quand ils se désavouent*<sup>452</sup> ». En un mot, ils 'parlent' leur action. Cet état de fait nous semble être la confirmation d'une des thèses défendues par John L. Austin, thèse remarquablement reprise par Paul Ricoeur quand il écrit que « *parler c'est 'faire des choses avec les mots'*<sup>453</sup>. » Si on peut faire quelque chose avec les mots, c'est que les mots peuvent être pris comme des instruments qu'on peut utiliser à des fins bien précis comme on le ferait avec d'autres outils telles que la houe pour labourer, la tronçonneuse pour abattre l'arbre, etc. En reconnaissant aux mots une valeur instrumentale, Ricoeur leur donne une force capable d'agir et de transformer.

Par ailleurs pour soutenir cette position, Ricoeur se réfère à l'ontologie aristotélicienne pour expliquer pourquoi et comment le dire devient par analogie un agir. Que dit Aristote ? Selon la déclaration d'Aristote, l'être se dit de multiples façons ; on peut, par exemple, citer l'être comme puissance (*dunamis*) et l'être comme acte (*energeia*). L'être aristotélicien est donc ouvert à la multiplicité du dire, et cela, loin de l'appauvrir, l'enrichit plutôt. Mais, en fait, quel intérêt avons-nous à recourir à l'ontologie aristotélicienne ? Notre bref séjour chez Aristote n'est pas vain, il obéit à une heuristique, comme semble d'ailleurs le confirmer cette citation extraite du texte de Ricoeur lui-même : « *Ainsi replacée sous ce patronage*

<sup>451</sup> Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, éd. Stock, coll. « Essais », 2004, p. 143.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 144.

*irrécusable, le traitement du pouvoir dire comme capacité éminente de l'homme est assuré d'une antériorité que vient renforcer l'analyse contemporaine relevant de la pragmatique du discours*<sup>454</sup>. » Ce recours au passé a donc été utile pour le philosophe. Quant aux fruits récoltés de cette expédition dans l'histoire de la philosophie, le plus important pour la théorie du langage est celui-ci : le dire comme pouvoir et comme action se situe dans la lignée de l'acception qui relève de la polysémie. Le dire, quel que soit le mode sous lequel il est employé, reste un dire et en tant que tel, demeure une des multiples façons d'agir. Notons que la théorie de l'analogie a permis à Ricœur de déployer tout une série d'analyses sur le discours et lui a permis de relever le caractère éthique de cette théorie. Nous en voulons pour preuve le passage que voici :

*« La parole prononcée par l'un est une parole adressée à l'autre ; de surcroît, il lui arrive de répondre à une interpellation venue d'autrui. La structure question-réponse constitue ainsi la structure de base du discours en tant qu'impliquant locuteur et interlocuteur. A cet égard, la théorie des actes de discours est incomplète si elle ne met pas en rapport le caractère illocutoire de ces actes avec leurs caractères d'interlocution*<sup>455</sup>. »

Il ne se fait donc aucun doute, ainsi qu'a pu l'écrire Jean-Claude Coquet, l'objectif de Ricœur « *est d'éclaircir le "qui" de la question "qui parle ?", d'explicitier l'énonciateur de l'énonciation*<sup>456</sup>. » Le sujet parlant s'énonce en quelque sorte en parlant. Il énonce son identité telle qu'elle s'est forgée et telle qu'elle lui apparaît dans un lieu et dans un temps définis. Il s'ensuit que dans la « phénoménologie de l'homme capable », Ricœur lie la problématique de l'identité personnelle à l'acte de raconter. « *Sous la forme réflexive du "se raconter"*, écrit-il, *l'identité personnelle se projette comme identité narrative*<sup>457</sup>. » Dans ce sens, on peut dire que dans l'acte de se raconter l'homme révèle son identité : Qui parle ? Cette analyse mise en œuvre dans l'œuvre de Ricœur nous conduit vers une question qui doit mériter, selon nous,

---

<sup>454</sup> *Ibid.*

<sup>455</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>456</sup> Jean-Claude Coquet, « Quel statut Paul Ricœur accorde-t-il au langage dans le *Parcours de la reconnaissance* ? », in *Rue Descartes*, Hors-Série, octobre 2006, p. 90.

<sup>457</sup> Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 150.



une grande attention : la question du sens et de la référence. Rappelons toutefois quelques points importants du parcours que nous avons effectué.

Notre enquête en vue de déterminer le projet qui se déploie dans la théorie du langage de Ricœur nous a permis de visiter depuis le début de ce chapitre le discours comme un événement, c'est-à-dire comme ce qui arrive. « *Quelque chose arrive lorsque quelqu'un parle*<sup>458</sup>. » Cela, nous l'avons noté, se manifeste de différentes façons. Nous avons pu également noter que ce qui est aussi mis en œuvre c'est le déploiement d'une intention éthique, intention qui s'avère très chère à Ricœur. Ce déploiement de la question éthique ne s'arrête pas qu'à cette analyse, la problématique de la référence – dont nous venons de parler – et la question de la vérité mises en œuvre par le philosophe, nous ouvrent d'autres voies à explorer. De quoi s'agit-il précisément ? Les pages qui vont suivre s'efforcent de nous éclairer.

### II.2.3. A propos de la référence du discours

Qu'entendons-nous par sens et que nous suggère la référence ? Telle est à présent l'orientation que prend notre texte. Pour ne pas céder à la tentation de la précipitation, il nous faut souligner qu'entre ces deux notions se joue une dialectique que Daniel Frey appelle une « *dialectique de l'événement et du sens* ». Dans la théorie du discours de Paul Ricœur, cette dialectique de l'événement et du sens est fondamentale ; nous disons qu'elle est fondamentale parce qu'elle semble constitutive du fondement des « *critères de la textualité* ». Ricœur le dit sans ambiguïté : « *C'est de la tension entre ces deux pôles [événement et signification] que naissent la production du discours comme œuvre, la dialectique de la parole et de l'écriture, et de tous les autres traits du texte qui enrichiront la notion de distanciation*<sup>459</sup>. »

Quand Daniel Frey reprend ces deux notions, il les conceptualise en « *dire* » et en « *dit* ». Selon son analyse, le « *dire* » est de l'ordre du subjectif alors que le « *dit* », lui, est de l'ordre de l'objectif et donc du commun. Ce qui est énoncé dans un énoncé n'est absolument rien de subjectif. Mon acte de jugement est un vécu fugitif qui apparaît et disparaît, tandis que

<sup>458</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 115.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 104.

ce que dit l'énoncé, à savoir par exemple que les trois hauteurs du triangle se coupent en un seul point, n'est pas quelque chose qui apparaît et disparaît. Chaque fois que moi, ou qui que ce soit prononce avec le même sens ce même énoncé, il y a jugement nouveau. Les actes de jugement sont différents selon les cas, mais ce qu'ils jugent, c'est-à-dire ce que dit l'énoncé, est partout le même. C'est dans cette perspective qu'il faudrait peut-être lire Daniel Frey quand, dans l'interprétation d'un passage de *l'Herméneutique*, il soutient que le dit, tous les auditeurs ou lecteurs peuvent se l'approprier. En effet, souligne-t-il dans le commentaire, le sens est le même pour chacun parce qu'il n'est pas « *un contenu psychique, mais un objet idéal qui peut être identifié et réidentifié par des individus différents, à des époques différentes, comme étant un seul et même objet*<sup>460</sup>. » Cette explication semble être le déploiement d'une brève idée formulée ailleurs, à savoir qu'« *Il y a sens parce qu'il y a même sens*<sup>461</sup>. » Par ailleurs, nous voyons à travers cette analyse qu'une tension sous-tend le rapport qui existe entre le dire et le dit. Daniel Frey décrit rigoureusement cette dialectique en la considérant comme étant inhérente à l'instance de discours : « *L'instance de discours est à chaque fois nouvelle, mais la signification demeure la même, et c'est ce qui la caractérise*<sup>462</sup>. » Quelques lignes après, cette fois dans un langage plutôt husserlien, il est clairement signifié ce qui suit : « *L'acte noétique de **dire**, acte intentionnel, a pour corrélat noématique le **dit** : en clair, 'la toute première distanciation est donc la distanciation du dire dans le dit'*<sup>463</sup>. » La possibilité de détacher le dit du dire apparaît dès lors comme la toute première condition de l'objectivation du langage.

### II.2.3.1. *Le discours, une œuvre qui individuelle*

Ricœur intègre la distinction sens-référence à sa théorie du discours. Dans la troisième étude de *La métaphore vive*, il pose la nécessité de cette distinction et surtout le lieu même où il faut situer cette distinction. « *C'est seulement au niveau de la phrase, prise comme un tout, qu'on peut distinguer ce qui est dit et ce sur quoi on parle*<sup>464</sup>. » En effet, selon cette étude consacrée à « *la métaphore et la sémantique du discours* »<sup>465</sup>, étude qui porte précisément sur

<sup>460</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 120.

<sup>461</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 92.

<sup>462</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 120.

<sup>463</sup> *Ibid.*

<sup>464</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 97.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 87-128.

« l'examen direct du rôle de l'énoncé, en tant que porteur d'un "sens complet et fini"<sup>466</sup> », il est écrit qu'une phrase constitue un tout et qu'elle ne se réduit pas à la somme de ses parties ; que le sens inhérent de ce tout est réparti sur l'ensemble des constituants. En clair, la question du sens et de la référence ne peut être abordée qu'au niveau de la phrase en tant que totalité et non des mots qui la composent. Avec cette précision préliminaire nous venons de faire notre premier pas, il nous faut maintenant poursuivre notre marche.

Si la phrase est un tout, sa totalité est proportionnellement réduite par rapport à celle du discours tout entier. Pour Ricœur, le discours est une œuvre au même titre qu'une œuvre écrite. A la question : Qu'est-ce qui caractérise une œuvre littéraire ? Il répond que trois traits distinguent la notion d'œuvre. Une œuvre est selon lui une séquence plus longue qu'une phrase ; une œuvre est soumise à une forme de codification qui s'applique à la composition elle-même et fait du discours soit un récit, soit un poème, soit un essai, etc. ; c'est cette codification qui est connue sous le nom de genre littéraire ; autrement dit, « *il appartient à une œuvre de se ranger sous un genre littéraire*<sup>467</sup>. » Une œuvre reçoit une configuration unique qui l'assimile à un individu, on l'appelle style. Notons que le style est la promotion d'un parti pris lisible dans une œuvre qui, par sa singularité, illustre et exalte le caractère événementiel du discours. Il est un travail qui « *individue* », c'est-à-dire qui produit de l'individuel. Pour cette raison il désigne également et rétroactivement son auteur. Selon Ricœur, la configuration singulière de l'œuvre et la configuration singulière de l'auteur sont strictement corrélatives. L'homme s'individue en produisant des œuvres individuelles. « *La signature est la marque de cette relation*<sup>468</sup>. » De cette approche de l'œuvre, on peut retenir ceci : « *Composition, appartenance à un genre, style individuel caractérisent le discours comme œuvre*<sup>469</sup>. » En outre, toujours selon Ricœur, le mot même d'œuvre révèle la nature de ces catégories nouvelles qui sont des catégories de la production et du travail.

*« Imposer une forme à la matière, soumettre la production à des genres, enfin produire un individu, ce sont là autant de manières de considérer le langage comme un matériau à travailler et à former ; par là, le discours devient l'objet d'une praxis et*

---

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>467</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 120.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 120.

*d'une technè ; à cet égard, il n'y a pas d'opposition tranchée entre le travail de l'esprit et le travail manuel<sup>470</sup>. »*

L'œuvre littéraire est le résultat d'un travail d'organisation du langage. En travaillant le discours, l'homme se détermine comme individu. Le discours est le résultat d'un travail qui obéit à une technique et qui porte la « signature » d'un particulier. C'est sur cette base que la notion de distanciation peut prendre tout son sens.

### *II.2.3.2. L'autonomie de l'œuvre*

Ricœur dit du texte qu'il est un discours, mais un discours fixé par l'écriture. En se fixant par le biais de l'écriture, le texte acquiert sa propre autonomie, obtient son indépendance et s'émancipe du monde ou du contexte qui l'a engendré ; il produit ainsi son propre monde qui n'est pas celui de l'auteur. L'émancipation du texte est dite totale quand le texte met entre parenthèses ou ignore totalement le contexte qui l'a fait naître ou quand il prend ses distances vis-à-vis de son auteur et de son intention<sup>471</sup>. Tout texte a un monde propre qu'il faut chaque fois distinguer du monde réel. Le monde du texte est une représentation et non un duplicata, ou encore, une copie du réel ; c'est pourquoi aux yeux de Ricœur, une opération de distanciation par rapport au réel est plus que nécessaire pour parvenir au monde du texte.

Le texte rend possible l'examen d'une vie et par conséquent favorise l'élaboration d'une identité. Pour parvenir à cet examen et à l'élaboration de cette identité, il est nécessaire de passer par l'appropriation du texte. C'est la fameuse opération de compréhension. Or, qu'est-ce que comprendre ? Comprendre, c'est se comprendre devant une œuvre. Le texte est la médiation par laquelle nous nous comprenons. Pour ce faire, nous passons par le grand détour des signes d'humanité déposés par les œuvres de culture. Ricœur explique que nous ne saurions rien de l'amour et de la haine, des sentiments éthiques et, en général, de tout ce que

---

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> « L'écriture rend le texte autonome à l'égard de l'intention de l'auteur. Ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire. Signification verbale, c'est-à-dire textuelle, et signification mentale, c'est-à-dire psychologique, ont désormais des destins différents [...] Bref, le texte doit pouvoir, tant du point de vue sociologique que psychologique, se décontextualiser de manière à se laisser recontextualiser dans une nouvelle situation : ce que fait précisément l'acte de dire » (*Ibid.*, p. 123-124).

nous appelons *soi*, si cela n'avait été porté au langage et articulé par la littérature. Il n'est donc pas exagéré de dire que le *soi* est constitué par la « chose » du texte et que « *la distanciation est la condition de la compréhension*<sup>472</sup>. » La distanciation<sup>473</sup> comme condition de la compréhension, voici ce qu'il faut pour que la notion d'autonomie soit vraiment opérationnelle. Elle est la condition qui permet de regarder une œuvre en tant qu'œuvre indépendante et de se comprendre devant le monde qu'il déploie ; elle est une opération de distinction entre les « mondes ».

Avec ce dernier point, nous retrouvons notre analyse du sens et de la référence. On se rappelle qu'il s'agissait plus loin, dans notre propos préliminaire, de nous interdire de les confondre ; nous avons surtout insisté sur la nécessité de les distinguer. On peut d'ailleurs se référer aux témoignages de certaines indications de Ricœur<sup>474</sup>. Ce qu'il nous faut maintenant, c'est d'exploiter plus profondément cette question.

### II.2.3.3. La détermination de « sens » et de « référence »

Nous pouvons directement expliquer la nécessité de distinguer les notions de sens et de référence à partir d'exemples. C'est en tout cas ce que promet un article de Jocelyn Benoist intitulé « Sur le sens et la référence<sup>475</sup> ». Ce philosophe écrit ceci : « *Si deux personnes font la même chose, ce n'est pas la même chose*<sup>476</sup>. » Pourquoi ce n'est pas la même chose ? Le philosophe explique que quand deux personnes font « *la même chose* », elles appréhendent dans une première approche le même sens ; mais de l'autre, elles ne peuvent pas avoir la même représentation ; ce qui fait que « *la même chose* » reçoit de chacune des deux personnes une représentation propre. Sur la base de cette analyse, ce philosophe écrit que la référence d'un nom propre, c'est l'objet lui-même que nous désignons par ce nom étant donné que la représentation que nous avons est tout à fait subjective.

---

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>473</sup> Ricœur note que l'écriture est une manière de marquer une distanciation par rapport au discours ; ou encore que l'herméneutique est « *l'art de discerner le discours dans l'œuvre* », c'est-à-dire qu'il est un travail de distanciation par rapport au discours (*Ibid.*, p. 123. 124).

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>475</sup> C'est le titre de l'article publié dans, *Philosophie du langage*, tome 1, *Signification, vérité, réalité*, (textes réunis par Bruno Ambroise et Sandra Laugier), J. Vrin, coll. « Textes clés », Paris, 2009.

<sup>476</sup> Jocelyn Benoist, « Sur le sens et la référence » in, *Philosophie du langage*, tome 1, *Signification, vérité, réalité*, p. 57.

L'exemple suivant nous permettra peut-être de clarifier un peu plus cette distinction. Il a l'avantage de nous montrer qu'un même référent peut avoir des significations opposées. Voici l'exemple : « *Etoile du soir* » et « *Etoile du matin* ». Selon France Farago de qui nous tenons cet exemple, ces deux expressions ont un même référent (étoile), mais pour trouver ce qu'elles signifient, il nous faut d'abord recourir à un troisième mode de donnée, c'est-à-dire à une troisième description de l'étoile qui s'attarde au matin et qui devance la nuit. Cette troisième voie porte sur la description de l'étoile et elle est l'opération qui nous permet de dire qu'il s'agit dans ces expressions figurées de l'« *étoile que les romains appelaient Venus* » ou de « *la planète qui est la deuxième en ce qui concerne la proximité du soleil*<sup>477</sup>. »

De ces deux exemples que nous venons de fournir que pouvons-nous retenir ? Qu'un même sens peut avoir plusieurs références ; qu'une même référence peut signifier plusieurs choses ; que l'avantage que nous tirons de ces exemples est considérable. En effet, grâce à l'analyse faite plus haut et grâce aux exemples qui les soutiennent, il va sans dire que le sens n'est pas la référence et que la référence non plus n'est pas le sens. Si donc les deux ne sont pas à confondre, alors les distinguer est plus que nécessaire. Bien plus, les déterminer dans des termes dépourvus de toute ambiguïté permet de savoir pour la suite ce dont nous parlons. Qu'est-ce qu'un sens et qu'est-ce qu'une référence dans la théorie du langage de Ricœur ?

« *Le sens est ce que dit la proposition ; la référence ou la dénotation, ce sur quoi est dit le sens*<sup>478</sup>. » Une autre définition est possible et cette fois elle nous est proposée par Ricœur. Sur la proposition, on peut lire ceci : « *Son sens, c'est l'objet idéal qu'elle vise ; [...]* Sa référence, c'est la valeur de vérité, sa prétention à atteindre la réalité<sup>479</sup>. » Avec ces citations on peut penser que le moment d'aborder la question de la vérité référentielle est venu, mais en réalité nous voulons plutôt nous pencher sur le problème de la référence métaphorique. On peut dire que cette question a été approchée dans l'exemple de « *l'étoile du soir* » et de « *l'étoile du matin* », mais elle a été seulement approchée et non analysée. Il s'agit à présent de faire ce que nous n'avons pas pu faire parce que le moment n'était pas venu. La question du sens et de la référence peut-elle concerner le discours métaphorique ?

<sup>477</sup> France Farago, *Le langage*, p. 41.

<sup>478</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 274.

<sup>479</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 126.

#### II.2.3.4. La référence métaphorique

Le point de départ de la démarche de Ricœur est d'abord, selon ses propres mots, « *un plaidoyer* »<sup>480</sup> contre la référence poétique. Mais avant d'ouvrir ce dossier il prend soin d'établir la correspondance entre la métaphore et la poésie. Dans quel sens peut-on dire que la métaphore est une poésie ? Telle est ici, et d'abord, la question qui va retenir notre attention ; celle-ci nous orientera par la suite vers une approche plus radicale du plaidoyer contre la référence poétique comme nous venons de l'indiquer.

Pour Ricœur, la question de la référence métaphorique passe par la médiation du poème. En effet, malgré son apparente concision, la métaphore partage avec le poème beaucoup de points communs. La métaphore ressemble tellement au poème que Ricœur la qualifie comme étant un poème en miniature. Considérer la métaphore comme un poème en miniature, c'est la reconnaître quand même comme un poème. Autrement dit, s'il y a une différence entre les deux, celle-ci ne peut se situer que du seul point de vue de la taille. Le poème serait alors plus étendu, plus vaste, plus volumineux, une « *métaphore agrandie*<sup>481</sup> » en quelque sorte, alors que la métaphore, quant à elle, ne serait qu'une minuscule représentation du poème. Toutefois, comme le poème, la métaphore constitue une totalité ordonnée qui doit être saisie comme telle. Pour Ricœur, ce n'est que sur cette base de la totalité ordonnée que l'on peut parler de référence métaphorique. « *Si l'énoncé métaphorique doit avoir une référence, écrit-il, c'est par la médiation du "poème" en tant que totalité ordonnée, générique et singulière. Autrement dit, c'est pour autant que la métaphore est un "poème en miniature"*<sup>482</sup>. » La ressemblance entre la métaphore et la poésie ne s'arrête pas à la dimension de la « *totalité ordonnée, générique et singulière* », mais aussi elle peut s'étendre à la question de la référence. On peut donc avancer l'hypothèse que voici : Si la métaphore, sur plusieurs points, ressemble à la poésie et si dans le domaine de la poésie on peut parler de référence, alors parler de référence métaphorique peut se comprendre. Mais la question est d'abord celle-ci : est-il juste de parler de référence en poésie ? Ricœur, comme nous l'avons déjà souligné, plaide d'abord contre la référence. Il s'agit maintenant de voir comment il justifie cette position.

<sup>480</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 285.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 279.

Ricœur écrit que la stratégie de langage propre à la poésie, c'est-à-dire la production du poème, « *abolit la réalité* » ou en tout cas ne semble pas se fier totalement à elle. Il explique toutefois que cette situation ne signifie pas que la fonction référentielle de la poésie n'existe pas ou est supprimée ; ce qu'il faut comprendre dans cette présentation, c'est l'altération de la fonction référentielle de la poésie. « *Ce qui arrive en poésie, écrit-il, ce n'est pas la suppression de la fonction référentielle, mais son altération profonde par le jeu de l'ambiguïté*<sup>483</sup>. » Le jeu de l'ambiguïté auquel s'adonne la poésie rend son message difficile à saisir parce qu'il se présente sous la forme d'un discours noué, entrelacé. Parce que l'une de ses missions est d'exploiter toutes les ressources de la langue, lexicales et syntaxiques, et de proposer une pensée neuve, la poésie joue sur le terrain de l'incompréhensible pour le commun des mortels. Le fait de se voiler d'ambiguïté fait de ce discours un discours qui ne semble s'adresser qu'à lui-même, c'est-à-dire « *un langage qui ne renvoie à aucune réalité, qui se satisfait à lui-même*<sup>484</sup>. » Ce voilement fait dire à Ricœur que la poésie est apparemment recroquevillée sur elle-même, se parlant à elle-même et ne s'adressant à rien d'autre. « *Le poème est. Il a une "solidité iconique". Le langage y prend l'épaisseur d'une matière ou d'un **medium***<sup>485</sup>. » Cette rigidité poétique fait penser que le discours figuré est sans référence ou en tout cas ne permet pas de déterminer quelle est sa référence véritable. Dans cette ligne d'interprétation, le poète, celui qui compose des poèmes, se retrouve dans une situation opposée à celle du non poète, qui, lui, s'attache au discours purement descriptif. Le discours en prose affirme clairement quelque chose, il vise la vérité. Or, dans le discours poétique, cette visée n'apparaît pas.

*« Contrairement à la visée de vérité du discours descriptif, il faut dire que "le poète n'affirme jamais". Métaphysique et théologie affirment, assertent ; la poésie, ignorant la réalité, se borne à forger une "fable". [...] S'il fallait comparer la poésie avec autre chose qu'elle-même, ce serait avec les mathématiques*<sup>486</sup>. »

---

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 284.



Toutefois, il convient de préciser que la comparaison entre la poésie et les mathématiques, si elle doit avoir lieu, cela ne doit se situer qu'au niveau de la référence ; cette référence, nous venons de le dire, est jugé « vide » pour la poésie et hypothétiquement pour les mathématiques aussi. Il nous faut examiner plus profondément cette vacuité de la référence mathématique.

#### II.2.3.4.a. Une « référence vide<sup>487</sup> »

La question de la référence en mathématique peut trouver sa problématisation dans le livre d'Alain de Libera, un livre qui se veut avant tout comme « *une contribution à l'archéologie du 'il y a'* »<sup>488</sup>. L'auteur commence par poser des questions d'ordre ontique, ontologique et poétique, qu'il convient ici de nous efforcer de rendre fidèlement. « *Y a-t-il des choses qui n'existent pas ? Un objet imaginaire est-il quelque chose ou rien ? Une proposition signifie-t-elle une chose, plusieurs choses ou un état de choses ?*<sup>489</sup> » Si nous ne cachons pas notre intérêt pour ces questions, c'est parce que nous estimons qu'elles nous permettent de présupposer ce qu'il faut entendre par l'expression « référence vide », et donc de justifier le titre que nous avons donné à notre parcours actuel. Alain de Libera, l'auteur du livre qui nous sert de guide ici, explique lui-même dans l'introduction de son livre que « *'Vide' et 'faux' sont synonymes*<sup>490</sup> », c'est-à-dire identiques. Mais, la synonymie des termes « vide » et « faux » ne répond pas à la question de la vacuité de la référence. En clair, que signifie une référence vide ? A cette question nous avons la réponse suivante : « *On appellera 'référence vide' la référence d'un terme qui ne signifie aucun objet*<sup>491</sup>. » Ou encore, plus précisément : « *On peut appeler 'référence vide' la référence d'un terme vide, c'est-à-dire d'un terme qui, comme 'Chimère', du moins selon la plupart des théories, ne 'désigne', ne 'nomme' ou n''appelle' aucun aliquid*<sup>492</sup>. » Ces précisions étant faites, il nous faut aborder la question de la référence en mathématique puisque, avons-nous commencé à dire : pour comprendre le problème de la référence en poésie, il faut saisir le sens

<sup>487</sup> Nous devons ce titre au livre d'Alain de Libera intitulé *La référence vide. Théories de la proposition*, P.U.F., coll. « Chaire Etienne Gilson », Paris, 2002.

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>492</sup> *Ibid.*

de la référence dans les mathématiques. Or, il nous semble que c'est de cette philosophie des mathématiques que traite Edmond Ortigues, dans le texte qu'il a publié dans la collection « Philosophie de l'esprit »<sup>493</sup>.

Ortigues commence son texte par une critique. Il s'attaque à un fait qu'on pourrait caractériser comme faisant partie des abus du langage. En effet, dit-il, on parle souvent de « *langage mathématique* » ; cette façon de parler n'est pas appropriée pour les mathématiques. Si nous sommes des adeptes de ce type de langage, nous devons savoir que cette expression porte à confusion. Selon lui, ce qu'on appelle « *improprement* » le « *langage mathématique* » relève en fait du domaine du symbolisme. Le symbolisme mathématique est une écriture. Mais, à la différence des autres écritures, ce symbolisme ne se parle pas ; du moins, elle ne se parle pas à la manière d'une langue traditionnelle. S'inscrivant dans le domaine du symbolisme, l'écriture mathématique ne peut engendrer aucune structure allocutive de la parole. Ce que nous appelons maladroitement langage mathématique, n'est pas rigoureusement parlant un langage ; c'est du symbolisme. Le langage mathématique est un langage symbolique. Or, que dit-on de ce symbolisme ? On dit souvent que « *le symbolisme logico-mathématique n'a pas de sens* ». Cette formule est équivoque ; elle mérite par conséquent qu'on s'y arrête pour lui apporter quelques précisions. Voici comment Ortigues la comprend :

*« Elle ne veut pas dire que tout se réduit à quelque bruitage insignifiant accompagné d'usure de salive et de craie. Mais elle veut dire deux choses : d'une part qu'il n'y a pas de signification matérielle ou d'intuition empirique<sup>494</sup> mais seulement une signification formelle ou conceptuelle qui réside dans la cohérence des rapports ; d'autre part, elle veut dire que l'on opère directement sur les symboles en vertu des valeurs syntaxiques qui leur ont été conférés par définition au départ, symboles qui*

<sup>493</sup> Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier – Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », Paris, 1962.

<sup>494</sup> Pour sa part, et dans le même ordre d'idées, Gilles-Gaston Granger soutient que « *la mathématique est une théorie générale des formes d'objets possibles* » ou encore que les sciences traitent des objets abstraits. « *Les objets dont traitent les sciences de l'empirie sont toujours des objets abstraits, plus ou moins indirectement associables à des phénomènes* » (Gilles-Gaston Granger, *La science et les sciences*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 1993, p. 65 et 72).

*constituent comme de nouveaux objets maniables suivant certaines règles opératoires*<sup>495</sup>. »

Selon cette analyse, la question de la référence en mathématique est à interpréter non comme une référence à une réalité concrète, mais plutôt comme un possible virtuel. Cette possibilité virtuelle, qui refuse de s'enfermer dans une réalité concrète, fait de la référence mathématique une référence ouverte, illimitée. C'est dans ce sens qu'Ortigues interprète l'expression « *aucune signification* » appliquée à la référence mathématique. Cette expression, explique-t-il, veut dire possibilité de plusieurs significations ou applications concrètes : par exemple, un même calcul algébrique peut servir à résoudre des problèmes portant sur des kilogrammes ou des francs, sur des paraboles ou des mouvements uniformément accélérés. « *Le symbole est un instrument de formalisation, c'est-à-dire de pensée médiate, mais il comporte en même temps une immédiateté opératoire*<sup>496</sup>. » Cette citation ne ferme pas notre investigation dans la philosophie des sciences. Elle marque plutôt une étape qui nous ouvre la voie qui doit nous conduire directement vers un autre auteur, Jacques Bouveresse. Il est l'auteur d'un livre publié il y a une quarantaine d'années, *La parole malheureuse*<sup>497</sup>, dans lequel tout un chapitre – le chapitre intitulé : « Philosophie des mathématiques et thérapeutique d'une maladie philosophique : Wittgenstein et la critique de l'apparence "ontologique" dans les mathématiques » –, consacré, comme on le voit, au philosophe britanno-autrichien indique une autre conception de la science.

Jacques Bouveresse critique la conception selon laquelle la science serait tournée les yeux totalement rivés sur la matière, le concret. Penser ainsi c'est, selon lui, faire fausse route. Quand nous saisissons la science du point de vue de sa finalité, explique-t-il, nous découvrons qu'elle ne poursuit aucunement les « *essences préexistantes* » ; la science, au contraire, se montre plutôt comme étant créatrice d'« *essences* ». Il semble que c'est l'absence de cette nuance qui conduit certaines analyses à la confusion. L'indépendance de l'univers mathématique par rapport à toute donnée anthropologique est en fait une des plus constantes et des plus dangereuses illusions de la philosophie. Jacques Bouveresse soutient fermement

<sup>495</sup> Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, p. 172.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>497</sup> Le titre complet de l'ouvrage est : *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire*, éd. de Minuit, coll. « Critique », Paris, 1971.

que le mathématicien ne contemple pas les essences préexistantes, mais qu'il les crée<sup>498</sup>. Ce pouvoir créateur de la science fait de celle-ci une discipline semblable à la poésie, comme l'a si bien souligné Bouveresse dans le passage que voici : « *Les sciences mathématiques n'ont donc, contrairement à ce que n'ont cessé de croire les philosophes spéculatifs et les mathématiciens philosophes, aucun caractère "théorique", elles sont purement "poétiques"*<sup>499</sup>. » En effet, soutient Bouveresse, pour Wittgenstein, il est de l'essence d'un énoncé mathématique d'être le résultat d'un processus opératoire ; la démonstration ne dévoile pas une vérité, mais elle construit une proposition, c'est-à-dire introduit de nouveaux matériaux dans « *les archives* » du langage. Cette introduction des propositions mathématiques dans le langage ne va pas sans risques ; elle constitue même un danger, une source de confusion dans les esprits. Elle peut faire croire que la référence mathématique est de l'ordre naturel.

« *Le danger de certaines tournures de langage comme : "On ne peut ordonner en série les nombres réels" ou : "L'ensemble ... n'est pas dénombrable" réside dans le fait qu'elles font apparaître "ce qui est une détermination de concept, une formation de concept (**Begriffsbildung**), comme un fait de nature"*<sup>500</sup>. »

Parvenu à ce niveau de notre enquête, il nous faut revenir à Ricœur, repenser la comparaison qu'il fait entre le poème et les mathématiques. S'il fallait comparer la poésie avec autre chose qu'elle-même, dit-il, ce serait avec les mathématiques. Nous venons d'explorer cette voie. On peut donc, sur la base des analyses que nous avons pu avoir sur les sciences, soutenir avec Ricœur ce qui suit : « *"L'œuvre du poète, comme celle du pur mathématicien, est conforme à la logique de ses hypothèses sans se rattacher à une réalité descriptive"*<sup>501</sup>. » Notre retour à Ricœur signe aussi notre reprise de son plaidoyer contre la référence poétique.

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>499</sup> *Ibid.*

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>501</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 284.

### II.2.3.4.b. Phrase objectivement fausse, subjectivement vraie

A la suite de l'*argument épistémologique*, Ricœur écrit qu'il est admis, à travers les critiques formés à l'école du positivisme logique, que tout langage qui n'est pas *descriptif* – au sens de donner une information sur des *faits* –, doit être émotionnel. En effet, écrit-il, il est admis que ce qui est « *émotionnel* » est purement ressenti « *à l'intérieur* » du sujet et n'est rapporté en aucune façon que ce soit à quelque chose d'extérieur au sujet. Selon lui, le but d'un poème n'est pas de nous informer, mais d'exprimer certaines émotions du poète et d'exciter en nous des émotions analogues. Or, Ricœur ne semble pas voir dans une telle affection une preuve d'extériorité. « *L'émotion est une affection qui n'a qu'un dedans et pas de dehors*<sup>502</sup>. » La fonction de la poésie est connotative, estime-t-il. A cette absence d'extériorité de l'émotion vient s'ajouter un autre argument : le discours poétique est un discours opaque. Cette notion de « *discours opaque* » est identifiée à celle de « *discours sans référence* ». Ce discours se situe en face du discours dit transparent ; il est un discours « *couvert de dessins et de figures qu'il ne laisse rien entrevoir derrière*<sup>503</sup> », écrit pour sa part Todorov, que Ricœur n' n'hésite pas à citer. Le discours opaque ne renvoie à aucune réalité, disions-nous plus haut.

Avec ces derniers développements nous avons essayé de retrouver les arguments qui fondent Ricœur à plaider contre la référence poétique. Il s'agit entre autres de son voilement, de son opacité, du repli du discours poétique sur lui-même. Toutes ces raisons semblent, selon les analyses qui précèdent, militer en faveur de l'hypothèse selon laquelle le discours poétique est sans référence. Nous estimons que c'est dans cette perspective qu'il faut d'abord lire Jean Cohen (repris par Ricœur) quand il écrit que « *La phrase poétique est objectivement fausse, mais subjectivement vraie*<sup>504</sup>. » Toutefois, si nous raccordions la subjectivité à l'objectivité, ne trouverions-nous pas une nouvelle voie qui nous conduirait à envisager une autre compréhension de la notion de référence poétique ? La suspension de la référence ne serait-elle pas la condition négative pour que soit dégagée un mode fondamental de référence ? Ces questions ne peuvent rester sans réponse.

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>503</sup> *Ibid.*, p. 286.

<sup>504</sup> Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1966, p. 212 ; Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 287.

### II.2.3.4.c. Une puissance de création et de révélation

L'impression que nous avons donnée jusqu'ici, à savoir que la poésie est sans référence, semble être une stratégie d'argumentation. Cela, on l'a pressenti dans le recours à la citation empruntée à Jean Cohen : la phrase poétique est objectivement fautive, mais elle est subjectivement vraie. En effet, si on donnait à des sujets de choisir, par exemple, parmi une liste d'adjectifs un prédicat qui convienne subjectivement à un sujet donné, cela permettrait de confronter la vérité poétique au critère classique de la vérité objective, avec cette différence qu'il s'agirait là d'accord, non des esprits, mais des sensibilités. Le poète obéit dans son langage à une évidence du sentiment qui est pour lui tout aussi contraignante que l'évidence empirique. Il ne se laisse pas porter par les mots. Il exprime une vérité qui n'est absurde qu'au regard du code objectif et qui doit l'être pour que ce code laisse la place à un autre code. Prenons un exemple. Nous le tenons de Jean Cohen, lui-même le tenant d'Eluard : « *La terre est bleue comme une orange. Jamais une erreur les mots ne mentent pas*<sup>505</sup>. » On peut souscrire à cette affirmation, à condition de donner aux mots leur sens connotatif, faute de quoi le premier vers bascule dans l'absurde, soutient Jean Cohen.

A l'en croire, la poésie se définit par rapport à deux codes : négativement par rapport à l'un, positivement par rapport à l'autre. C'est pourquoi elle a deux opposés : la prose qui respecte le code dénotatif ; l'absurde qui désobéit aux deux. Mais l'auteur précise : « *Seule la phrase poétique satisfait à la double exigence qui la définit : désobéir à l'un et obéir à l'autre*<sup>506</sup>. » Ce que l'on peut figurer par le tableau suivant :

---

PHRASE	PERTINENCE	
	Connotative	Dénotative
Prosaïque.....	—	+
Absurde.....	—	—
Poétique.....	+	—

---

<sup>505</sup> Jean Cohen, *Structure du langage poétique*, p. 213.

<sup>506</sup> *Ibid.*

On remarque qu'il manque dans ce tableau la phrase notée positivement deux fois. Mais il semble qu'une telle phrase n'existe pas. En effet, si la poésie est faite de figures, et si la figure est une violation du code dénotatif, alors il en résulte que la négation dénotative est la condition *sine qua non* de la position connotative. Il convient d'indiquer à ce stade de notre analyse que notre propos est ici de souligner que connotation et dénotation sont antagonistes et que pour que la première surgisse, il faut que la seconde disparaisse. Il faut aussi noter que cette analyse ne nous éloigne pas de la position de Ricœur. Pour lui cependant, le jeu formel du surgissement et de la disparition entre connotation et dénotation ne signifie pas pour le discours poétique qu'il n'est pas apte à répondre concomitamment aux deux supposés antagonistes. Dans ce qu'il appelle « *Une théorie de la dénotation généralisée*<sup>507</sup> », le philosophe défend la thèse que nous résumons en ces quelques points que voici : le poème n'est ni vrai ni faux, mais hypothétique ; la suspension de la référence réelle est la condition d'accès à la référence sur le mode virtuel.

*« Mais qu'est-ce qu'une vie virtuelle ? Peut-il y avoir une vie virtuelle sans un monde virtuel dans quoi il serait possible d'habiter ? N'est-ce pas la fonction de la poésie de susciter un autre monde, – un monde autre qui corresponde à des possibilités autres d'exister, à des possibilités qui soient nos possibles les plus propres<sup>508</sup> ? »*

Ces questions sont pour nous précieuses. Elles laissent entrevoir l'ombre de la pensée du philosophe. Ainsi, pouvons-nous avancer que le monde virtuel que Ricœur attribue à la poésie est une métaphorisation de la référence poétique. La poésie n'est pas dépourvue de référence, mais sa référence est virtuelle, d'où cette hypothèse : « *Au sens métaphorique correspondrait une référence métaphorique, comme au sens littéral impossible correspond une référence littérale impossible*<sup>509</sup>. » L'ensemble de cette démarche est enveloppée dans une notion, la notion de la « *référence dédoublée* ». Son schéma consiste pour l'essentiel à faire correspondre une métaphorisation de la référence à la métaphorisation du sens : faire

<sup>507</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 288.

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 290.

apparaître la différence entre, d'une part, ce qui est métaphoriquement vrai et ce qui est littéralement vrai, et, d'autre part, entre le couple que forment vérité métaphorique et vérité littérale et la simple fausseté. En gros, Ricœur soutient que la vérité métaphorique concerne l'application de prédicats ou de propriétés à quelque chose et constitue une sorte de transfert, comme par exemple l'application à une chose colorée de prédicats empruntés au règne des sons. C'est dans cette perspective que nous pouvons dire d'une personne et d'un tableau qu'ils sont tristes. Bien entendu, la première l'est littéralement, l'autre l'est métaphoriquement, selon l'usage établi de nos langues. Si donc un tableau est susceptible d'être triste au même titre qu'une personne, et si dire qu'une personne est triste a un sens et une référence, alors il en va de même pour le tableau. Ainsi, en prenant l'exemple de la métaphore du tableau, Ricœur écrit que « *la poésie, en tant que système symbolique, comporte une fonction référentielle au même titre que le discours descriptif*<sup>510</sup>. » Selon lui, les qualités poétiques, en tant que transférées, ajoutent à la configuration du monde ; et elles sont « vraies », dans la mesure où elles sont « appropriées », c'est-à-dire dans la mesure où elles joignent la convenance à la nouveauté, l'évidence à la surprise. Le discours poétique vise la réalité en mettant en jeu des *fictions heuristiques* dont la valeur constituante est proportionnelle à la puissance de dénégation. Mais cette réalité n'est pas une copie du monde, elle est plutôt une invention.

*« Loin que la référentialité du discours poétique puisse être assimilée à une "copie" du réel (fait impossible en soi, même dans le cas d'un discours transcrit mot à mot), elle noue au contraire deux aspects de l'invention. En effet, grâce à elle, "créer et révéler coïncident", et c'est bien "en vérité" que l'on peut dire d'une âme qu'elle est "de glace", ou qu'"un homme, si on l'examine pendant quelques minutes, semble successivement un homme, un homme-oiseau ou un homme-insecte, etc." : la modalisation n'empêchera pas le narrateur de se revendiquer entomologiste, ornithologue ou "amateur d'ichtyologie humaine" [...] La métaphore ne vient pas se substituer à un autre terme, ou pallier l'absence d'un mot dans la langue, elle exprime et exhibe, de la seule façon possible, la structure du réel visé*<sup>511</sup>. »

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>511</sup> Anne Simon, « Proust et Ricœur : l'herméneutique impossible », in *Esprit* n° 323, mars-avril 2006, p. 126.



Si la poésie refuse de « copier », si elle crée et révèle à la fois, si elle est vraie, et si elle exprime et exhibe le réel, il reste à savoir ce que signifie cette réalité elle-même.

En concluant le troisième paragraphe de la « septième étude », Ricœur écrit que l'énigme du discours métaphorique est qu'il « invente » au double sens du mot, car, explique-t-il, ce qu'il crée, il le découvre ; et ce qu'il trouve, il l'invente. « *Ce qu'il faut donc comprendre, fait-il savoir, c'est l'enchaînement entre trois thèmes : dans le discours métaphorique de la poésie la puissance référentielle est jointe à l'éclipse de la référence ordinaire ; la création de fiction heuristique est le chemin de la redescription ; la réalité portée au langage unit manifestation et création*<sup>512</sup>. » Les septième et huitième études de *La métaphore vive* se sont penchées sur ces questions comme on vient de le voir, mais il nous faut encore poursuivre notre enquête sur la référence métaphorique.

#### *II.2.3.4.d. Le monde symbolique du langage poétique*

Dans son article que nous avons cité plus haut, article consacré à Proust et à Ricœur, Anne Simon se fait l'écho de l'œuvre ricoeurienne, soutenant qu'il y a dans la philosophie du langage de celui-ci une mise en relief magistrale du « *lien indissociable* » entre discours et réalité<sup>513</sup>. Selon elle, tout un pan de la poésie contemporaine montre que le monde est comme un appel adressé au « monde » de l'art. Il appelle le monde de l'art non pas pour lui demander de le transcrire ou le copier, mais plutôt pour se donner comme quelque chose d'ouvert, c'est-à-dire favorable à « *être dit* ». Le monde s'adresse à l'artiste pour se révéler en quelque sorte, pour se faire découvrir à celui-ci<sup>514</sup>. On peut remarquer dans cette analyse que la réalité tend à être assimilée au monde. Mais la réalité est-elle vraiment synonyme de monde ? En tout cas pour Ricœur, cette synonymie semble évidente. « *Si on ne parlait pas du monde, de quoi parlerait-on ?* », se demande-t-il<sup>515</sup>. Il est vrai que la question de Ricœur ne peut pas être prise comme une réponse à la question posée : la réalité est-elle synonyme de monde ? La réponse se trouve en partie dans l'œuvre de Daniel Frey à laquelle nous avons déjà eu recours.

<sup>512</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 301.

<sup>513</sup> Anne Simon, « Proust et Ricœur : l'herméneutique impossible », p. 124.

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>515</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, p. 140.

L'auteur, parcourant certains manuscrits de Ricœur, note que le langage est par excellence intentionnel ; de ce fait, il vise l'autre que lui-même. Or cet autre que le langage vise ne peut que lui être extérieur. C'est cette extériorité qui est déterminée par la notion de monde. Le langage a donc un intérieur et un extérieur qui constituent son monde. Sur cette problématique, Ricœur apporte des précisions intéressantes dans la huitième étude. Dans l'explicitation ontologique du postulat de la référence, il écrit ce qui suit : « *Quand je parle, je sais que quelque chose est porté au langage* »<sup>516</sup>. Ce quelque chose extérieur au langage est la condition de la manifestation du discours. Il faut que ce quelque chose soit pour que le discours soit rendu possible ; il faut que quelque chose soit pour que quelque chose soit dit, soutient Ricœur. Ce quelque chose porté par le langage poétique est un monde, comme l'indique le passage que voici :

*« Ce que le discours poétique porte au langage, c'est un monde pré-objectif où nous nous trouvons déjà de naissance, mais aussi dans lequel nous projetons nos possibles les plus propres. Il faut donc ébranler le règne de l'objet, pour laisser être et laisser se dire notre appartenance primordiale à un monde que nous habitons, c'est-à-dire qui, tout à la fois, nous précède et reçoit l'empreinte de nos œuvres<sup>517</sup>. »*

Ce passage non seulement présente l'avantage de nous éclairer sur ce qu'il faut entendre par monde, c'est-à-dire la réalité pré-objective, mais il souligne aussi notre appartenance primordiale à ce monde comme le lieu où nous projetons nos possibles les plus propres. Il s'agit donc d'un monde possible et non d'un monde objectif. Dès lors on comprend mieux Ricœur quand il écrit que le verbe poétique ne « *schématise* » métaphoriquement les sentiments qu'en dépeignant des « *textures du monde* », des « *physionomies non humaines* », qui deviennent de véritables portraits de la vie intérieure<sup>518</sup>. Dans cette même perspective, il écrit que « *Les systèmes symboliques 'font' et 'refont' le monde<sup>519</sup>*. » Cela apparaît désormais un peu plus clair, le monde qui est chaque fois en vue dans la théorie du discours

---

<sup>516</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 386.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>518</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 291.

de Ricœur est un monde virtuel, un monde constitué symboliquement à travers le langage poétique. Dans ce type de monde dominé par le langage, surtout par le langage poétique, la métaphore peut apparaître comme un modèle.

Selon les explications fournies par Ricœur, un modèle est un « *instrument de re-description* ». Il n'appartient pas à la logique de la preuve, mais plutôt à la logique de la « *découverte* ». Pour lui, la métaphore participe à cette opération de re-description et de découverte, car elle est au langage poétique ce que le modèle est au langage scientifique quant à la relation au réel<sup>520</sup>. Dans le domaine scientifique, le modèle joue le rôle du « faire voir », comme c'est le cas lors des salons de l'automobile. Ceux qui se précipitent aux portes de ses manifestations y vont dans le but de découvrir du nouveau. Le nouveau, ce sont les nouveaux modèles de voiture que les constructeurs font découvrir au public affamé de nouveauté. Du côté des constructeurs, ces fêtes donnent l'occasion de « révéler » aux consommateurs les futurs produits qui seront mis sur le marché, ou dans le cas contraire de montrer leur savoir faire, leurs talents ; du côté du public, ces occasions sont propices pour découvrir, être témoin et proche de la nouveauté. Dans la théorie du langage, Ricœur estime que ce rôle de révélateur, donc de modèle, sied à la métaphore. « *La métaphore est au langage poétique ce que le modèle est au langage scientifique*<sup>521</sup> ». Mais si nous avons fait appel à cette citation de la métaphore-modèle, c'est parce que nous partageons l'analyse de Gilbert Vincent, surtout quand il écrit que la métaphore, à l'exemple du modèle scientifique, « *contribue* », ne serait-ce qu' « *au travers de la construction de modèles alternatifs, à suggérer des aspects ou des dimensions du réel que masquent les représentations en vigueur*<sup>522</sup>. » La métaphore, souligne-t-il, n'est pas dépourvue de pertinence référentielle même si elle donne parfois l'impression de tourner le dos à la réalité. Ici, la référence et la réalité signifient la même chose. N'est-ce pas cette relation entre la référence et la réalité, ce renvoi de l'une à l'autre, que Ricœur a caractérisé par la notion de circularité ?

---

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>521</sup> *Ibid.*

<sup>522</sup> Gilbert Vincent, *La religion de Ricœur*, Paris, éd. Ouvrières, coll. « La religion des philosophes », 2008, p. 47.

### II.2.3.4.e. L'extension du champ référentiel

Suivant un texte de Jean Ladrière, Ricœur en vient à dire que le symbole prolonge un dynamisme de la signification qu'on peut discerner jusque dans l'énonciation la plus simple. Ce dynamisme est comme un entrecroisement entre actes, à savoir les actes de prédication et les actes de référence. L'analyse aboutit à un rapport entre sens et référence comme concours d'opérations. Le dynamisme de la signification dans cette analyse se montre comme un dynamisme double et croisé où toute avance dans la direction du concept a pour contrepartie une exploration plus poussée du champ référentiel. Ricœur indique que dans le langage ordinaire, nous ne maîtrisons les significations abstraites en position de prédicat qu'en les rapportant à des objets que nous désignons sur le mode référentiel. Il estime que cela est possible parce que le prédicat ne fonctionne selon sa nature propre que dans le contexte de la phrase, en visant, dans un référent déterminé, tel ou tel aspect relativement isolable. Le terme lexical n'est, à cet égard, qu'une règle pour son emploi dans un contexte de phrase. C'est donc en faisant varier ces conditions d'emploi, rapportées à des référents différents, qu'on en maîtrise le sens. Inversement, nous n'explorons des référents nouveaux qu'en les décrivant aussi exactement que possible. Ainsi, le champ référentiel peut-il s'étendre au-delà des choses que nous pouvons montrer, au-delà des choses visibles et perceptibles. Le langage s'y prête en permettant la construction d'expressions référentielles complexes utilisant des termes abstraits préalablement compris. D'où les précisions que voici :

*« Prédication et référence se prêtent mutuellement appui, soit que nous mettions en rapport des prédicats nouveaux avec des référents familiers, soit que, pour explorer un champ référentiel non directement accessible, nous utilisions des expressions prédictives dont le sens est déjà maîtrisé<sup>523</sup>. »*

Ce que Jean Ladrière appelle signifiante est donc l'entrecroisement de deux mouvements, dont l'un vise à déterminer plus vigoureusement les traits conceptuels de la réalité, tandis que l'autre vise à faire apparaître les référents, c'est-à-dire les entités auxquelles des termes prédictifs appropriés s'appliquent. *« Cette circularité entre la démarche*

<sup>523</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 377.

*abstractive et la démarche de concrétisation fait que la signifiante est un travail inachevé, une ‘incessante Odyssée’*<sup>524</sup>. » Qu'est-ce que cette analyse nous a apporté ?

On peut dire qu'elle nous a apporté une lumière supplémentaire. Elle nous a permis de comprendre qu'il y a possibilité d'extension du champ référentiel. Maintenant que faut-il retenir de cette lutte avec notre problématique de départ ? De quoi s'agit-il quand nous parlons de rapport entre référence et réalité ? Encore une fois, il nous faut donner la parole à Ricœur. Dans le discours oral, écrit-il, la référence se résout dans le pouvoir de montrer une réalité commune aux interlocuteurs ; si on ne peut montrer la chose dont on parle, du moins on peut la situer par rapport à l'unique réseau spatio-temporel auquel appartient aussi les interlocuteurs. « *C'est finalement le ‘ici’ et le ‘maintenant’, déterminés par la situation du discours, qui fournissent la référence ultime à tout discours*<sup>525</sup>. » Ces précisions sont importantes, elles nous permettent de poser un autre problème : celui de la vérité métaphorique.

#### *II.2.3.4.f. Une vérité tensionnelle*

Aristote a consacré d'énormes travaux à la philosophie du langage. On connaît la finesse des analyses de la *Poétique* ; on connaît aussi les délicieuses pages de la *Rhétorique*. Mais Aristote, c'est aussi les belles pages de l'*Organon*. Dans son texte intitulé *De l'interprétation*, le philosophe écrit qu'il est conventionnellement admis que tout discours a une signification. Un discours n'est considéré comme tel que lorsqu'il signifie quelque chose. Il soutient que dans tout discours réside soit le vrai soit le faux<sup>526</sup>. Autrement dit, tout discours peut faire l'objet d'un examen, être soumis à un jugement de valeur. Dans cette optique, éventuellement, l'examen ne peut poursuivre qu'un objectif : analyser le discours et lui appliquer l'étiquette « vrai » ou « faux ». Cette question du vrai et du faux solidement attachée à la notion du discours, a été reprise par Ricœur à travers la notion de vérité métaphorique. Il s'agit de déployer progressivement dans les pages qui vont suivre le contenu

<sup>524</sup> *Ibid.*

<sup>525</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 127.

<sup>526</sup> « *Tout discours a une signification, non pas toutefois comme l'instrument naturel, mais, ainsi que nous l'avons dit, par convention. Pourtant tout discours n'est pas une proposition, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai et le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est discours, mais elle n'est ni vraie, ni fautive* » (Aristote, *Organon I, Catégories II, De l'interprétation*, traduction par J. Tricot, Paris, J. Vrin, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », 1997, p. 84).

de cette notion. Déployer progressivement, telle sera donc la première marche que nous aurons à monter ; la deuxième nous permettra de prendre un peu d'altitude pour scruter au plus près la dimension tensionnelle de la vérité métaphorique. Mais, d'abord, qu'est-ce que la vérité métaphorique chez Paul Ricœur ?

La première démarche de Ricœur a consisté à insister sur l'établissement nécessaire d'une différence entre ce qu'on entend par vérité métaphorique et vérité littérale. Pour lui, ce sont deux vérités différentes ; elles sont différentes de par leur nature. On sait par exemple qu'un discours descriptif n'est pas un discours métaphorique et vice-versa. Par conséquent, il apparaîtrait illogique que de ces deux types de discours totalement différents, il puisse naître une vérité qui soit revêtue de la même valeur. On ne doit donc pas confondre une vérité métaphorique avec une vérité littérale, comme d'ailleurs on ne doit pas confondre un bouc avec une brebis. Chacune de ces vérités renvoie à une réalité propre, c'est-à-dire à un domaine propre et distinct de l'autre. Toutefois, dire que le discours métaphorique est différent du discours descriptif ne veut pas dire que les deux discours se repoussent comme deux forces ennemies qui se rejettent et ne peuvent accepter l'une la présence de l'autre. Certes nous ne confondons pas le bouc avec la brebis, parce que nous estimons qu'ils sont différents, néanmoins, on peut bien envisager de les élever dans un même enclos et apprécier leur cohabitation pacifique et fructueuse. Ainsi, pensons-nous que discours métaphorique et discours descriptif peuvent-ils se tenir fructueusement l'un à côté de l'autre, sans que leur cohabitation soit considérée comme impossible. Mais si nous soutenons que le discours métaphorique et le discours littéral peuvent être proches, nous reconnaissons n'avoir pas encore précisé ce qu'il faut entendre par « vérité métaphorique ». C'est le moment d'interroger cette question qui nous tient encore en haleine.

Il nous semble que l'une des pages qui nous éclairent un peu sur cette question se trouve dans la septième étude de *La métaphore vive*. En effet, après avoir clairement indiqué qu'il y a une différence entre une vérité métaphorique et une vérité littérale, Ricœur nous fait la précision que voici : « *Disons en gros que la vérité métaphorique concerne l'application de prédicats ou de propriétés à quelque chose et constitue une sorte de transfert, comme par exemple l'application à une chose colorée de prédicats empruntés au règne des sons*<sup>527</sup>. » Dans cette indication, nous découvrons avec peut-être un peu de surprise la notion de transfert

---

<sup>527</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 292.

que nous retrouvons dans la définition même de la métaphore. La deuxième remarque qu'on peut faire sur cette définition est l'application de prédicats ou de propriétés à quelque chose. Ce qui nous paraît important dans cette définition, c'est surtout l'application d'attributs quel que soit le type de transfert opéré. La vérité se trouve donc non dans la nature du transfert mais plutôt dans l'attribution de prédicats, c'est-à-dire de prédicats absents auparavant à une chose. N'est-ce pas ce que veut dire Ricœur quand il écrit que la métaphore est une idylle entre un prédicat qui a un passé et un objet ou, encore, quand il affirme que la métaphore est « *un second mariage, heureux et rajeunissant, bien que passible de bigamie*<sup>528</sup> » ? L'attribution de nouveaux prédicats à une chose donne à cette chose de contracter un nouveau mariage sans être totalement divorcé d'avec son ancien prédicat. Ce transfert met la métaphore dans une situation de bigamie, c'est-à-dire que sa situation nouvelle n'annule pas son premier mariage qui reste tout aussi vrai que le second. Cette métaphorisation de la vérité métaphorique est rendue plus explicite dans cet exemple que donne Ricœur : « *La peinture est littéralement grise, mais métaphoriquement triste*<sup>529</sup>. » Ce que nous enseigne cette citation, c'est qu'une même peinture, analysée sous différentes coutures, n'a pas le même niveau de vérité ; c'est pourquoi une peinture peut apparaître, d'un côté, grise, et, de l'autre, triste, alors même qu'il s'agit toujours du même tableau. Dans cet ordre d'idées, Ricœur fait remarquer qu'une personne et un tableau ne peuvent se ressembler en étant tristes, parce que « *l'une l'est littéralement, l'autre métaphoriquement, selon l'usage établi de nos langues*<sup>530</sup>. » En effet, estime-t-il, ce ne sont pas les effets sur le spectateur qui constituent l'expression. Je peux bien appréhender la tristesse d'un tableau sans être rendu triste par lui ; « *'l'importation métaphorique'* a beau faire de ce prédicat une propriété acquise, l'expression est bien la possession de la chose<sup>531</sup>. »

Mais ce n'est parce qu'il y a une différence entre une vérité littérale et une vérité métaphorique qu'il faut tout de suite se laisser gagner par la tentation d'un jugement de valeur du type : A est supérieur à B. Ricœur ne veut pas situer la question de la vérité métaphorique à ce niveau ; pour lui, le plus important est que tout discours sensé a une référence, qu'il soit descriptif ou qu'il soit métaphorique n'est pas un problème en soi. Sur la référentialité du discours, il ne trouve donc aucune différence entre un discours métaphorique et un discours

---

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>529</sup> *Ibid.*

<sup>530</sup> *Ibid.*, p. 298.

<sup>531</sup> *Ibid.*, p. 300.

descriptif. Tout discours, pris comme symbole, est porteur de référence. Or le langage poétique est un langage symbolique ; c'est pourquoi « *La poésie, en tant que système symbolique, comporte une fonction référentielle au même titre que le discours descriptif*<sup>532</sup>. » Si ces propos peuvent sonner comme une apologie du discours poétique, en réalité ils ne font que rendre au discours métaphorique ce qu'on ne lui reconnaît pas toujours. On l'a vu dans le premier chapitre de cette deuxième partie de notre recherche, la métaphore est vue quelquefois par certains comme un simple ornement apporté à un discours, une façon d'habiller esthétiquement celui-ci. Ricœur a voulu montrer les limites de cette position et présenter le discours poétique sous son vrai jour, en indiquant dans cette analyse que le discours poétique est un discours comme tous les autres, c'est-à-dire porteur de sens et de référence. Il est vrai, il y a quelque chose dans l'usage de la métaphore qui l'incline vers l'abus, surtout quand la métaphore présente les faits d'une catégorie dans les idiomes appropriées à une autre. Vue sous cet angle, elle peut apparaître alors comme une faute, mais une faute calculée, une transgression catégoriale. Pourtant, ce « *caractère 'perspectif' du langage poétique évoque le surplus qui excède l'angle de la vision* », écrit Ricœur<sup>533</sup>. Il faut le souligner, le discours poétique enrichit la configuration du monde et il convient parfaitement aux attentes des hommes. « *Les qualités poétiques, en tant que transférées, ajoutent à la configuration du monde ; elles sont 'vraies', dans la mesure où elles joignent la convenance à la nouveauté, l'évidence à la surprise*<sup>534</sup>. » Si cette citation nous éclaire sur la puissance configuratrice du discours poétique, elle suscite aussi une nouvelle interrogation. Que veut dire Ricœur par « *les qualités poétiques* » sont « *vraies* » ?

Cette question et sa réponse sont à situer dans l'ensemble des analyses faites par le philosophe dans la septième étude de *La métaphore vive*. Sur la base de ce que le discours poétique vise la réalité en mettant en jeu des fictions heuristiques dont la valeur constituante est proportionnelle à la puissance de dénégation<sup>535</sup>, Ricœur affirme que la métaphore est au service de la fonction poétique, cette stratégie de discours par laquelle le langage se dépouille de sa fonction de description directe pour accéder au niveau mythique où sa fonction de découverte est libérée. On lit alors ce qui suit : « *On peut se risquer à parler de vérité métaphorique pour désigner l'intention 'réaliste' qui s'attache au pouvoir de redescription*

---

<sup>532</sup> *Ibid.*

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 301.



*du langage poétique*<sup>536</sup>. » La vérité poétique semble donc liée à l'intention « réaliste » qui habite le langage poétique. Mais cela aussi appelle une clarification, une clarification qui nous conduit tout droit à Coleridge dans sa proclamation du pouvoir quasi végétal de l'imagination. Selon la lecture qu'en fait Ricœur, la croissance de la plante est la métaphore de la vérité métaphorique. « *De même que la plante plonge dans la lumière et dans la terre pour en tirer sa croissance, [...] de même le verbe poétique nous fait participer, par la voie d'une 'communication ouverte', à la totalité des choses*<sup>537</sup>. » En effet, la plante se nourrit de lumière et d'obscurité, puise dans l'air et dans le sol ; elle se développe en jouant sur plusieurs terrains qui lui donnent l'équilibre et la totalité. Comme elle, la métaphore, en jouant sur la réalité et sur l'imagination, acquiert elle aussi équilibre et totalité en s'enrichissant de tout. Finalement on peut dire que la vérité métaphorique réside dans le pouvoir et dans la capacité de totalisation du dire métaphorique.

Les choses sont ce qu'elles sont, mais elles sont comme elles nous apparaissent. « *Nous ne pouvons pas dire ce qu'est la réalité, mais seulement comme quoi elle nous apparaît*<sup>538</sup>. » Le discours poétique, en procédant par le dire des choses telles que les choses apparaissent au locuteur, fait de ce discours un discours vrai en lien avec une réalité insaisissable, c'est-à-dire pré-objective, virtuelle. Parler de vérité métaphorique ne semble donc pas une hérésie. Toutefois, il faut noter que cette vérité semble se tenir sur un terrain dialectique qu'il convient d'expliquer.

Que Ricœur ferme *La métaphore vive* en apportant une lumière supplémentaire sur la vérité métaphorique, cela ne peut qu'attirer notre attention. La poésie – poème agrandi – « *donne à penser l'esquisse d'une conception 'tensionnelle' de la vérité* », écrit-il<sup>539</sup>. Mais pour comprendre en quoi consiste cette dimension tensionnelle de la vérité métaphorique, il nous faut peut-être rebrousser chemin, faire quelques pas en arrière. En effet vers la fin de la septième étude notre auteur fait remarquer qu'on a souvent comparé la métaphore à un filtre, à un écran, à une lentille. Toutes ces comparaisons servent à dire que la métaphore place les choses sous une perspective et enseigne à « *voir comme...* ». Pour Ricœur, ce « *voir comme* » est un masque que porte la métaphore et qui la déguise au point de montrer le caractère

---

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>538</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>539</sup> *Ibid.*, p. 398.

tensionnel de sa vérité. Cette tension naît de la capacité qu'a la métaphore à se déguiser et à se dévoiler à la fois. Ricœur explique éloquemment les raisons de cette tension dans le passage que voici : « *On a dit qu'elle [la métaphore] intègre les diversités ; mais elle porte aussi à la confusion catégoriale. On a dit qu'elle est "mise pour..." ; il faut dire aussi qu'elle est "prise pour"*<sup>540</sup>. » Le caractère tensionnel de la vérité métaphorique, c'est également ce que remarque Anne Simon dans son article que nous avons déjà cité. Pour elle, la métaphore poétique ne doit pas être vue comme un pur jeu de langage clos sur lui-même. A ses yeux, on doit reconnaître à la métaphore poétique son aptitude à exprimer la réalité la plus complexe. Elle « *a pour fonction de **mettre en tension**, en les superposant, deux champs de discours en apparence hétérogènes*<sup>541</sup> ». Le caractère tensionnel de la vérité métaphorique se manifeste aussi à travers l'usage du verbe être.

Le verbe être métaphorique est constitué de telle sorte à mettre en lumière la tension de la vérité métaphorique. La structure du langage métaphorique montre en effet qu'à un « *est* » métaphorique est opposé un « *n'est pas* » au sens littéral. Cette constitution tensionnelle du verbe être reçoit sa marque grammaticale dans « *l'être-comme* » de la métaphore développée en comparaison, en même temps qu'est marquée la tension entre le *même* et l'*autre* dans la copule relationnelle. Quand je dis : La terre est bleue comme une orange, cela se comprend au plan métaphorique, mais pas au sens littéral. Comme on peut le percevoir, contre le « *est* » métaphorique se dresse radicalement un « *n'est pas* » littéral. Ce paradoxe véhiculé par le « *est* » métaphorique permettra à Ricœur de revenir et de repréciser la notion de vérité métaphorique. Voici ce qu'il écrit à cet effet : « *Il n'est pas d'autre façon de rendre justice à la notion de vérité métaphorique que d'inclure la pointe critique du "n'est pas" (littéralement) dans la véhémence ontologique du "est" (métaphoriquement)*<sup>542</sup>. » Ce que dit implicitement cette citation, c'est que le « *est* » et le « *n'est pas* » forment un couple solidement établi dans un type de langage: le langage poétique. Pour mieux comprendre le mécanisme du fonctionnement de ce couple, il nous faut encore faire appel aux travaux d'Anne Simon sur Proust et Ricœur. Anne Simon affirme que la tension produite par la surimpression de deux domaines du réel à première vue irréductibles l'un à l'autre n'est pas un obstacle à l'expression du monde, mais la seule façon d'en dire la secrète vérité<sup>543</sup>. La

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>541</sup> Anne Simon, « Proust et Ricœur : l'herméneutique impossible », p. 123.

<sup>542</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 321.

<sup>543</sup> Anne Simon, « Proust et Ricœur : l'herméneutique impossible », p. 123.

tension soulignée jusqu'ici entre le « *est* » et le « *n'est pas* » est donc une stratégie mise en place par le langage pour dire plus, c'est-à-dire d'avancer dans la vérité. Il faut enfin reconnaître que la tension qui caractérise la vérité métaphorique peut se situer à plusieurs niveaux ; cela est remarquable dans le cas de la poésie. En effet, la poésie, écrit Ricœur,

*« récapitule toutes les formes de "tensions" portées au jour par la sémantique : tension entre sujet et prédicat, entre interprétation littérale et interprétation métaphorique, entre identité et différence ; puis elle les rassemble dans la théorie de la référence dédoublée ; enfin elle les fait culminer dans le paradoxe de la copule, selon lequel être-comme signifie être et n'être pas. Par ce **tour** de l'énonciation, la poésie articule et préserve, en liaison avec d'autres modes de discours, l'expérience d'appartenance qui inclut l'homme dans le discours et le discours dans l'être<sup>544</sup>. »*

Ces déclarations qui interviennent à la fin de *La métaphore vive* pourraient faire penser que le moment est venu de fermer notre marche, c'est-à-dire de conclure notre discussion avec *La métaphore vive*. Il nous semble plutôt que ces propos invitent à ouvrir un nouveau sentier, à engager une nouvelle méditation qu'il nous faudra explorer patiemment.

#### II.2.4. Langage et philosophie

Quelle est la téléologie du discours ? Telle est à présent la question vers laquelle va s'orienter notre démarche. En fait la téléologie du discours n'est pas une question que nous abordons pour la première fois. La fin du chapitre précédent l'évoquait provisoirement. Le langage a le pouvoir de dire l'être. Or dire l'être, c'est emprunter l'échelle de l'histoire de la philosophie, redescendre par ses marches vers les trésors de ses profondeurs. La question de l'être n'est pas une question nouvelle, elle a toujours préoccupé la philosophie depuis qu'elle compte parmi les occupations les plus importantes des hommes. L'antiquité de cette question

---

<sup>544</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 398.

nous amène donc à interroger encore Aristote, celui-là même qui a vu dans cette question une question métaphysique.

#### II.2.4.1. *Le discours et les choses*

Aristote a défini l'homme comme étant un animal doué de langage<sup>545</sup>. L'intention qui fut la sienne de distinguer nettement réalité (ou être) et langage était, comme on l'a souligné plus loin, la conséquence de sa volonté de lutter contre les prestiges sophistiques qui conduisaient le plus souvent à des abus. Dans cette situation que fallait-il proposer pour arriver à un usage positif du langage ? Aristote avait fondé une théorie du langage comme *signifiant* l'être ; ce qui suppose qu'il faut penser à la fois la relation essentielle *et* la distance du langage à l'égard de l'être. C'est en s'attachant à rompre le lien entre le mot et la chose, entre le *logos* (le discours) et l'*on* (l'être), que l'on est parvenu à penser le langage comme un moyen privilégié du « connaître » auquel on ne peut plus attribuer la toute-puissance créatrice qui était celle du langage sophistique, langage qui prétend être et produire la vérité même, hors de toute relation (et de toute adéquation) au réel. Il nous faut faire l'état de la situation.

Le langage, du point de vue philosophique, est une puissance et il est une caractéristique proprement humaine. Il est le corrélat nécessaire de la rationalité et de la capacité de connaître qui sont le propre et la fin de l'homme. Aristote le définit comme un son vocal articulé doué d'une signification conventionnelle, c'est-à-dire d'un ensemble de symboles qui expriment et renvoient immédiatement aux « états d'âme », et médiatement aux choses mêmes auxquelles ces états « ressemblent ». Une telle définition implique que le langage n'a de sens et de consistance que par sa relation à autre chose que lui-même ; qu'il n'est philosophiquement admissible qu'à condition d'être à la fois distingué de... et pensé par relation avec l'être même. Là où la sophistique tentait de substituer le langage à l'être, Aristote instaure une rupture entre être et langage, rupture qui est, selon lui, la condition de son caractère signifiant. Les problèmes et l'enjeu polémique de la réflexion aristotélicienne sur la visée du langage ont fait l'objet d'une étude menée par Pierre Aubenque dans son

---

<sup>545</sup> Il définit l'homme comme un animal politique, c'est-à-dire comme un animal qui vit naturellement en communauté, au sein de la Cité (*polis*). Une seconde définition de l'homme apparaît dans le même passage : l'homme est le seul animal qui soit doué de *logos*, c'est-à-dire de langage : « Car, comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or seul parmi les animaux l'homme a un langage » (Aristote, *Les politiques*, traduction par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, I, 2, 1253a).

ouvrage intitulé *Le problème de l'Être chez Aristote*<sup>546</sup>. Nous suivons ici dans une large mesure ses analyses, devenues classiques. Celles-ci semblent extrêmement éclairantes sur la conception aristotélicienne du langage et de sa fonction théorique spécifique.

Il faut noter qu'à ce stade de nos analyses nous voyons surgir une difficulté. Comment peut-on à la fois penser le langage comme étant la condition nécessaire de toute connaissance rationnelle et pratique et comme étant toujours susceptible cependant de devenir un obstacle à l'égard de cette même connaissance ? En d'autres termes, le langage dévoile-t-il le réel ou alors masque-t-il le réel ? Est-il, suivant une distinction classique, un « *obstacle* » ou plutôt un « *organe* » (instrument) pour qui veut penser et connaître le réel ?

Pour bien saisir l'ampleur de la difficulté de cette question, il nous faut confronter plusieurs affirmations d'Aristote sur la problématique du langage. En procédant ainsi, on note qu'il faut se garder de « *croire que ce qui se passe dans les mots se passe aussi dans les choses* », car le langage, qu'il soit symbolique ou conventionnel, ne ressemble en rien à la réalité même. Dans un autre passage, Aristote n'éprouve aucune difficulté à affirmer que le discours – le vrai du moins –, est en quelque façon « *semblable* » ou « *conforme aux choses mêmes* »<sup>547</sup>. On aura compris qu'ici le discours a une fonction de dévoilement par rapport à une réalité qui ne se manifeste pas pleinement à nous. « *Le langage, s'il ne manifeste pas, n'accomplira pas sa fonction propre*<sup>548</sup>. » Le langage ne redoublerait donc pas seulement le réel, il le rendrait manifeste c'est-à-dire plus visible. Telle serait alors sa « fonction », la raison propre de sa nécessité. En effet, on pourrait se demander : à quoi servirait le langage « *si les choses devaient apparaître déjà par elles-mêmes, et n'avaient pas besoin du discours*<sup>549</sup> ? »

#### II.2.4.2. *L'autodépassement du discours*

La précédente et apparente contradiction – se garder de croire que ce qui se passe dans les mots se passe aussi dans les choses et affirmer que le discours est semblable ou conforme aux choses mêmes – se résout si l'on prête attention à une distinction essentielle. Ce qui est

<sup>546</sup> Presses Universitaires de France, collection « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, 1962.

<sup>547</sup> Aristote, *De l'interprétation*, 9, 19a33.

<sup>548</sup> Aristote, *Rhétorique*, III, 2, 1404b1.

<sup>549</sup> Aristote, *Poétique*, 19, 1456b7.

dit « ressembler » aux choses elles-mêmes ou dévoiler la réalité, ce ne sont pas les mots comme tels, mais bien le discours composé, c'est-à-dire le jugement, la proposition. Une proposition vraie « *ressemble aux choses elles-mêmes* » dans la mesure où ses articulations – sa syntaxe –, éclairent les articulations du réel lui-même. Le mot « homme » ne ressemble certes pas à l'être même qu'est l'homme, mais les assertions que nous proférons à l'égard du sujet homme permettent de mettre en évidence, de « *faire voir* » sa liaison, tantôt nécessaire, tantôt contingente, avec telles ou telles qualités, essentielles ou accidentelles.

L'acte de composition, c'est-à-dire la « *combinaison* » qui définit la proposition, est proprement ce qui fait voir ou éclairer la structure du réel, non en nous en donnant à proprement parler une image ressemblante, mais en mettant à nu ses articulations, ses distinctions. « *Les mots ne ressemblent pas aux choses, mais leur liaison syntaxique au sein de la proposition vraie permet de dire sans contradiction que celle-ci est "semblable aux choses elles-mêmes"* »<sup>550</sup>. » Nous retrouvons une analyse similaire dans l'un des textes de Ricœur. « *Seul le discours vise les choses, s'applique à la réalité, exprime le monde* », écrit-il<sup>551</sup>. Mais ne l'oublions pas, ici la question se veut plutôt aristotélicienne.

Dire que le discours est semblable aux choses elles-mêmes signifie-t-il qu'Aristote se fie aveuglément au discours eu égard à la connaissance du réel ? La méfiance dont il fait preuve à l'égard du langage, c'est-à-dire de ce qui n'est que « *verbal* » et « *vide* », ne prouve-t-il pas qu'il n'en est rien ? On ne pourrait donc lui retourner aussi facilement la critique selon laquelle il se serait fait prendre dans les mailles de sa propre critique. Bien de commentateurs l'ont compris, Aristote considère que la « *langue propose des suggestions à la pensée* », ce qui est d'autant plus nécessaire « *qu'il est impossible de penser ce qui n'y est pas exprimé* ». Notre pensée demeure en effet vague, et par conséquent vaine, tant qu'elle ne prend pas la forme distincte propre d'un discours, c'est-à-dire « *tant qu'elle reste inexprimée* ». C'est

---

<sup>550</sup> Céline Denat, *Aristote pas à pas*, Paris, éd. Marketing, coll. « Ellipses », 2010, p. 106. On peut ramener cette problématique aux deux citations archétypes que voici : « *La proposition est le lien privilégié où le discours sort en quelque manière de lui-même, c'est-à-dire de la simple visée signifiante, pour tenter de ressaisir les choses elles-mêmes dans leur liaison réciproque et par là dans leur existence.* » « *Mais, sur ce point, il faut noter que l'expression ἀπόφανσις ne désigne pas n'importe quelle espèce de discours, mais seulement celui qui, divisant et composant, est susceptible de vrai et de faux : ainsi la prière est un discours, mais ce n'est pas une proposition, car elle n'est ni vraie ni fausse. La fonction apophantique n'appartient donc pas au discours en général, mais au discours judicatif, car celui-là seul fait voir ce que les choses sont et qu'elles sont ce qu'elles sont ; celui-là seul, comme on l'a vu, entretient avec les choses qu'il exprime un rapport qui n'est pas seulement de signification, mais de ressemblance* » (cf Pierre Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1962, p. 111 et 112).

<sup>551</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, P. 126.

pourquoi précisément, il faudra noter que la « *pensée de l'être* » doit se faire d'abord « *parole sur l'être* »<sup>552</sup>. Soutenir cela ne revient en rien à réduire le réel et sa connaissance à un pouvoir absolu du discours.

Ainsi, le discours, les jugements, peuvent-ils être compris non comme étant identiques au réel lui-même, non plus comme étant de fidèles portraits de celui-ci, mais comme étant des indices qui fournissent des informations à son sujet. C'est en suivant le fil conducteur du discours (les propositions), que nous parvenons à interroger fructueusement le réel, sans jamais pourtant l'y réduire. Le *logos*, ainsi que l'écrit Pierre Aubenque, ne se substitue jamais aux choses mêmes : il « *ouvre une voie, une direction de recherche* », il « *indique de quel côté les choses sont à chercher* » sans pourtant aller « *jusqu'à elles* »<sup>553</sup>. Notre séjour dans l'œuvre aristotélicienne, aussi bref soit-il, nous a permis de sentir que le discours poursuit quelque chose de plus profond que le réel lui-même. Quelle est cette chose, disons essentielle, que cherche à dire le discours ? Comment saisissons-nous conceptuellement son rapport au langage ? Tel est à présent l'horizon que nous voulons scruter.

#### II.2.4.3. Le « fruit » défendu

La huitième étude de *La métaphore vive* est consacrée en grande partie à un retour de la question de l'ontologie. Pour Ricœur, il était important de redéployer cette question qu'il avait auparavant abordée et abandonnée, cette question qui était restée à l'état d'ébauche. C'est pourquoi il précise dès les premières lignes de cette enquête que l'objectif, ou ce qu'il appelle « *la stratégie* » de la huitième étude, consiste à expliciter la question de l'ontologie<sup>554</sup>. Expliciter une question déjà présente mais voilée est donc le pari que le philosophe s'était lancé. Sans se projeter de façon décisive vers les mêmes horizons que Ricœur, Gilbert Vincent ne manque cependant pas d'apporter d'importantes précisions à la visée ontologique du langage<sup>555</sup>. S'appuyant sur une lecture apparemment très étendue des travaux de Ricœur, l'auteur écrit : « *L'herméneute [c'est-à-dire Ricœur] défend l'idée que chaque forme*

<sup>552</sup> Céline Denat, *Aristote pas à pas*, p. 106.

<sup>553</sup> Pierre Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*, p. 114.

<sup>554</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 323.

<sup>555</sup> L'analyse porte sur le rapport entre « Langage, métaphores et concepts ». C'est d'ailleurs ainsi qu'est titrée cette section du chapitre premier – « L'homme capable » – de *La religion de Ricœur*.

*langagière nous offre une perspective singulière sur l'être – l'homme, le monde ou Dieu*<sup>556</sup>. » Cette lecture de l'œuvre ricoeurienne vise peut-être à légitimer toutes les formes langagières, mais pour nous elle permet surtout de rejoindre les sillons de notre problématique : le discours est doté d'une force, la puissance de dire l'être. Cette thèse, faut-il le rappeler, est rigoureusement défendue par Ricœur. Nous n'avons pas hésité à le signifier à travers la citation selon laquelle « *Seul le discours vise les choses, s'applique à la réalité, exprime le monde*<sup>557</sup>. » Nous l'avons signifié mais sans l'explicitier. Or il nous semble qu'avant de s'engager dans cette aventure, il est d'abord nécessaire d'identifier les lieux susceptibles de fournir les éléments de cette explication. C'est dans ce but que nous estimons que notre lecture de l'œuvre ricoeurienne, sur le rapport entre le dire et l'être, nous conduit à avancer qu'entre les deux il y a un jeu permanent.

*« Dans le jeu du Dire et de l'Être, quand le Dire est sur le point de succomber au silence sous le poids de l'hétérogénéité de l'être et des êtres, l'Être lui-même relance le Dire par la vertu des continuités souterraines qui confèrent au Dire une extension analogique de ses significations*<sup>558</sup>. »

Le jeu ici suppose deux parties qui agissent de manière interactive comme des partenaires. Pour que le jeu ait lieu, il faut donc nécessairement ces deux parties. Le fait qu'ils sont des partenaires leur évite toute confrontation, tout conflit violent susceptible de les opposer radicalement ; le fait qu'ils sont partenaires les porte à la solidarité, à l'ouverture à l'autre, à la coopération. Pour mettre en lumière ce lien très fort qui existe entre l'être et le discours, David-Le-Duc Tiaha écrira pour sa part ce qui suit : « *C'est l'être qui donne à l'homme de penser et c'est l'homme qui donne à l'être d'être pensé*<sup>559</sup>. » En faisant du rapport entre le discours et l'être un jeu, Ricœur établit un lien nécessaire et permanent entre ces deux notions. Le discours, au-delà de sa puissance communicative, regarde vers l'être, veut dire l'être. L'être de son côté est conceptuellement constitué de telle sorte qu'il n'a pas d'autre but

<sup>556</sup> Gilbert Vincent, *La religion de Ricœur*, p. 45.

<sup>557</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 126.

<sup>558</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 352.

<sup>559</sup> David-Le-Duc Tiaha, *Paul Ricœur et le pardon de la chair. Brisure et suture*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2009, p. 70.



que d'être dit, il ne se révèle que pour être dit. On comprend alors pourquoi Ricœur n'hésite pas à faire l'éloge de la poésie. Il voit en la poésie une force, c'est-à-dire « *la puissance de détection ontologique*<sup>560</sup> ». Mais si la poésie est reconnue par lui comme une puissance de détection ontologique, cela ne l'empêche pas de dire aussi que chaque forme langagière a une façon singulière de dire l'être ; c'est ce qui lui donne d'ailleurs la possibilité de critiquer certaines positions d'Aristote. Rappelons qu'Aristote avait établi qu'un écart nécessaire devait séparer la poésie de la philosophie, en raison d'un conflit qui les opposait. Sa position est contenue dans une formule que Ricœur essaie de rendre en ces mots : « *La philosophie ne doit ni métaphoriser ni poétiser, même quand elle traite des significations équivoques de l'être*<sup>561</sup>. » Cette position vaillamment défendue par Aristote est en fait sustentée, entretenue, par une analyse que le philosophe avait développée sur la rhétorique. Selon cette analyse, la rhétorique est une pratique dangereuse parce qu'elle a peu d'égard pour la vérité, vérité pourtant très chère à la philosophie. Sur ce point, on peut interpréter la position aristotélicienne comme une méfiance vis-à-vis du langage. C'est cette méfiance vis-à-vis du langage, en général, et de la poésie, en particulier, que Ricœur, à son tour, critique. Pour justifier sa critique de la formule « *la philosophie ne doit ni métaphoriser ni poétiser, même quand elle traite de l'être* », Ricœur pose un problème qui touche directement la philosophie. Peut-elle se priver du langage poétique ? La philosophie doit-elle obéir à l'injonction aristotélicienne ? Toutes ces questions traversent l'esprit de Ricœur, d'où cette importante question : « *Mais ce qu'elle ne doit pas faire, peut-elle ne pas le faire*<sup>562</sup>? » Par cette question Ricœur laisse entendre que la situation de la philosophie par rapport à la poésie est étrangement similaire à celle qu'a connue d'Adam et Eve face au fruit défendu, fruit pourtant réputé attrayant devant lequel aucune résistance n'était possible.

L'un des arguments avancés par Ricœur, et qui développe un doute sur l'écart voulu par Aristote entre philosophie et poésie, est un argument onto-théologique. Le discours onto-théologique est selon lui un discours mixte, c'est-à-dire un discours qui est à la fois spéculatif et poétique. Pour justifier son doute, Ricœur fait référence entre autres aux travaux de Jules Vuillemin<sup>563</sup>, de Bernard Montagnes<sup>564</sup>, etc. S'appuyant sur ces auteurs, Ricœur estime que

---

<sup>560</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 61.

<sup>561</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>562</sup> *Ibid.*

<sup>563</sup> Jules Vuillemin, *De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, Flammarion, Paris, 1967.

non seulement le discours onto-théologique est un discours sur l'Être, mais aussi que ce discours a l'avantage d'être un discours qui cumule à la fois le poétique et le spéculatif. Cette cohabitation pacifique entre ces deux formes de discours lui paraît très fructueuse, étant donné que de ce couple sont engendrées simultanément poétique et réflexivité. Mais pour Ricœur ce travail de pensée n'est qu'un premier pas, car, semble-t-il dire, le discours onto-théologique préserve encore la différence entre le discours spéculatif et le discours poétique. La fin du paragraphe troisième de la huitième étude rend bien cette idée. « *Tel est l'admirable travail de pensée par lequel a été préservée la différence entre le discours spéculatif et le discours poétique au lieu même de leur plus grande proximité* », conclut-il<sup>565</sup>. Ricœur poursuivra sa critique aristotélicienne en s'appuyant par la suite sur certains écrits de Martin Heidegger. La thèse est la suivante : Heidegger – contrairement à ce que laissent croire certains de ses écrits, à savoir « *congédier les poètes pour que la philosophie puisse soutenir une politique du vrai*<sup>566</sup> » –, soutient plutôt que la philosophie et la poésie doivent se fondre l'une dans l'autre. C'est en substance cet argument que Ricœur développe pour justifier encore plus profondément sa critique de la position aristotélicienne. Mais, avant de revenir sur la lecture heideggérienne de Ricœur, nous proposons d'abord un détour vers une poétique de la poésie et de la philosophie.

#### *II.2.4.4. La poétisation de la poésie et de la philosophie*

Pour le besoin de la cause, qu'il nous soit permis de préciser ici le sens du mot poétique tel que nous le propose Henri Meschonnic dans son livre consacré à la poétique du langage chez Heidegger et de ses effets sur la philosophie, la littérature et les sciences humaines. De l'avis de cet auteur, ce livre veut penser à neuf la relation du langage et du temps, du langage et du sujet, en tenant par le poème l'éthique et l'histoire ensemble. Il nous faut également noter que l'auteur n'est pas du tout étranger au monde de la poésie, puisqu'il est auteur de plusieurs publications, de poèmes, de traductions de la Bible, d'essais sur les relations entre la théorie du langage, la théorie de la traduction, de la littérature et de

---

<sup>564</sup> Bernard Montagnes, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963.

<sup>565</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 356.

<sup>566</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, Paris, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2002, p. 47.

l'histoire. On sait aussi qu'il est professeur de linguistique à l'université Paris VIII, du moins jusqu'en 1990, année de la publication du *Langage Heidegger*<sup>567</sup>.

Henri Meschonnic ne fait aucun mystère sur ce qui appartient selon lui au domaine du poétique. Il écrit, avec suffisamment de clarté, que le poétique permet de rassembler sans distinction poème et idée du poème, c'est-à-dire de prendre des notions pour de la poésie. Il soutient que le poétique est le résultat obtenu de la commune poétisation de la pensée et de la poésie. Dans ce sens, le poétique apparaît comme le produit d'un mariage entre la pensée et la poésie. Cette représentation du poétique nous montre entre autres que le poétique est avant tout une pensée poétisée. Elle nous permet aussi de comprendre que ce que nous appelons poésie doit tendre vers son essence par la poétisation. Elle nous fait cette révélation importante : la poétisation est une opération à la fois commune et nécessaire à la pensée et à la poésie. C'est dans ce sens qu'il faut lire Meschonnic quant il écrit que la poésie qui s'est faite au moment où elle se faisait comme celle qui se fait maintenant ne se sont jamais prises pour celles qui étaient déjà faites ; elles sont un processus encore en cours ; elles ne se confondent donc pas avec l'histoire de la poésie. On sait grâce à cette approche que la poésie ne s'identifie pas encore avec son essence. « *Si elle savait ce qu'est l'essence de la poésie, elle cesserait immédiatement*<sup>568</sup>. » Elle cesserait en tant que poésie pour tenter de retrouver son essence dans le poétique, c'est-à-dire la pensée poétisée. Cette métamorphose, disons ontologique, si elle venait à se faire, ressemblerait à la mue du serpent qui laisse derrière lui une peau qui ne lui sert plus. Cette métaphore de la peau du serpent est la traduction de la poétisation dont Meschonnic écrit qu'elle « *a la poésie derrière elle, non devant*<sup>569</sup>. » Le fait d'avoir la poésie derrière elle est la preuve que la poésie n'est pas une fin en soi, mais un moyen dont doit savoir user la philosophie pour tendre vers son essence véritable. Ces propos préliminaires sur la nécessité de la poétisation de la poésie et de la philosophie nous amènent à interroger davantage Heidegger. Quel rapport entretient-il avec la poésie ? Plus fermement, quelle place accorde-t-il à la poésie dans sa philosophie ?

---

<sup>567</sup> P.U.F., coll. « Ecriture », Paris, 1990.

<sup>568</sup> Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, p. 349.

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 348.

### II.2.4.5. Heidegger et la poésie

Pour Henri Meschonnic, mais aussi pour Ricœur, Heidegger a eu un rapport polémique avec la poésie. En effet, dans « L'Expérience de la pensée<sup>570</sup> », Heidegger semble accuser la poésie de représenter l'un des dangers de la pensée. A ses yeux, il y a trois dangers qui menacent la pensée : « *le voisinage du poète qui chante* », « *la pensée elle-même* » et « *la production philosophique* »<sup>571</sup>. Si aucun argument n'est avancé pour justifier ce qui semble résonner comme un discrédit jeté sur la poésie en raison, bien entendu, du style adopté par le philosophe<sup>572</sup>, l'*Approche de Hölderlin*<sup>573</sup> offre, quant à elle, quelques éléments d'explication. Plusieurs passages relevés par Meschonnic semblent justifier la position heideggérienne. Ainsi savons-nous, par exemple, que Heidegger admet, « *vaguement* », que « *la pensée prend à la poésie une leçon de diction*<sup>574</sup> » ; que la poésie est « *la plus innocente* » des activités ; qu'elle a la forme d'un « *jeu* » ; qu'elle est « *comme un rêve* », « *un jeu de paroles* »<sup>575</sup>, hors du domaine des décisions, de la réalité qu'elle ne transforme pas. « *Et si ce n'est pas là toute son essence encore, c'est le doigt pointé (ein Fingerzeig) là "où nous devons chercher"*<sup>576</sup>. » A lire ces passages, on est tenté de croire, comme le souligne Meschonnic, que Heidegger est celui-là même qui tourne dos à tout ce qui a fait la modernité poétique du XX<sup>ème</sup> siècle. « *Il coupe la poésie de l'éthique. Refait une certaine esthétique traditionnelle. Le ludique comme refuge* », lit-on sous la plume de Meschonnic<sup>577</sup>.

Faut-il cependant rester à ces quelques références pour stigmatiser Heidegger comme étant un contempteur de la poésie ? Aucun dialogue ne serait-il vraiment possible entre la poésie et la philosophie heideggérienne ? Il nous faut peut-être étendre encore plus notre interrogation. La poésie doit-elle cesser d'intéresser la philosophie ? Faut-il – nécessité ou impératif – trancher le lien qui depuis deux siècles maintenant unit en Europe la philosophie, du moins celle qui s'étonne de son origine et s'inquiète de sa possibilité, et la poésie, du

<sup>570</sup> In *Questions III et IV*, Gallimard, coll. « Tel », n° 172, Paris, 1966 (pour la traduction française de *Questions III*), p. 17-40.

<sup>571</sup> Martin Heidegger, « L'Expérience de la pensée », p. 29.

<sup>572</sup> *Questions III* rassemble des textes très différents dans leur forme. La « poésie » philosophique du *Chemin de campagne*, de *L'Expérience de la pensée* et de *Sérénité* constituent une innovation stylistique en un sens éminent puisqu'il s'agit d'un langage qui entend « dépasser » le discours de la métaphysique.

<sup>573</sup> Traduction par Henri Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Editions Gallimard, collection « Tel », n° 269, 1973 (pour la nouvelle édition augmentée).

<sup>574</sup> Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, p. 356.

<sup>575</sup> Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1962, p. 43-44.

<sup>576</sup> Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, p. 356.

<sup>577</sup> *Ibid.*

moins celle qui se reconnaît une vocation à la pensée et qu'habite aussi une inquiétude sur sa destination ? Faut-il – nécessité ou impératif – que la philosophie cesse d'être en désir de la poésie et qu'inversement, car il semble bien y avoir ici réciprocity, la poésie fasse son deuil de tout espoir de proférer le vrai, et renonce ? Cette nécessité d'interroger encore la question nous oblige à lire autrement Heidegger.

Dans le poème *Retour*, qui est selon Meschonnic l'avent de l'essence historique des Allemands, vus comme le « *peuple du poème et de la pensée* », la terre et la langue sont un et même comme le penseur et le « *soucieux* » font « *un avec le poète* »<sup>578</sup>. Un peu plus loin Meschonnic ajoute que la lecture heideggerienne de Hölderlin montre un mélange qui dissout les poèmes dans la langue et indique ainsi que « *lire un poème, lire la modernité participent de la même poétique*<sup>579</sup>. » On sait déjà que lire un poème peut refaire l'unité primordiale de la poésie et de la pensée. En tout cas on aperçoit bien dans le Heidegger présenté sous cet angle que chez lui les œuvres d'art n'ont point l'objet d'une jouissance esthétique. Et que dire lorsque le philosophe lui-même cède au charme de la poésie, cite Hölderlin comme un croyant cite l'Écriture, pour parler comme Paul de Man ? On ne peut que dire une chose : « *Le philosophe se sert de la poésie*<sup>580</sup>. » Mais si le philosophe se sert de la poésie, c'est peut-être parce que la philosophie doit devenir poésie. Ce besoin de poésie qui habite profondément la philosophie est expliqué par Meschonnic. « *La philosophie croit, et veut croire, que le poème a besoin de la philosophie. De l'herméneutique. Mais c'est la philosophie, l'herméneutique, qui ont besoin du poème*<sup>581</sup>. »

Lorsqu'il condense en 1936, à Rome, son cours de 1934 au fil de cinq *Leitmotive*<sup>582</sup> prélevés dans le corpus hölderlinien, Heidegger retient d'un fragment en prose, opposé pour

---

<sup>578</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>580</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 353-354.

<sup>582</sup> Voici les cinq *Leitmotive*, ou, plus précisément les cinq paroles de Hölderlin *telles que choisies et présentées par Heidegger*:

**I.** « *Poématiser 'cette occupation la plus innocente de toutes'*. (III, 377)

**II.** « *C'est pourquoi le plus dangereux de tous les biens, le langage, a été donné à l'homme... : pour qu'il témoigne ce qu'il est...* » (IV, 246)

**III.** « *L'homme a expérimenté beaucoup.*

*Des célestes nommé beaucoup,*

*Depuis que nous sommes un dialogue*

*Et que nous pouvons ouïr les uns des autres.* » (IV, 343)

**IV.** « *Mais ce qui demeure les poètes le fondent.* » (IV, 63)

**V.** « *Riche en mérites, c'est poétiquement pourtant,*

la circonstance à la déclaration sur l'« innocence » de la poésie, que le langage (*die Sprache*) est « *le plus dangereux de tous les biens* »<sup>583</sup>. Il propose alors le commentaire que voici :

« *Mais comment le langage est-il le 'bien le plus dangereux' ? Il est le danger de tous les dangers, parce que c'est lui qui commence par créer la possibilité d'un danger. Le danger est une menace de l'être par quelque étant. Or, ce n'est qu'en vertu du langage que l'homme se trouve exposé en général à un révélé, qui en tant qu'étant l'assiège et l'enflamme dans son être-là, et en tant que non-étant l'abuse et le désabuse. C'est le langage qui crée d'abord le domaine révélé où menace et terreur pèsent sur l'être ; c'est lui qui crée ainsi la possibilité de la perte de l'être, c'est-à-dire le danger*<sup>584</sup>. »

Dans *L'Être et l'événement*, mais surtout de manière plus concise et coupante dans son *Manifeste pour la philosophie*, Badiou a décelé la fin de ce qu'il nomme comme étant l'« *âge des poètes* »<sup>585</sup> et il a assigné comme tâche propre à la philosophie le détour du Poème pour se vouer, selon son initiale vocation, au Mathème pour reconstituer en son entier la quadrature initiale de ses conditions (politique, amour, poésie, mathématique). « *Cette thèse, je ne la crois pas juste, tout au moins dans les termes où elle s'énonce. Au sens de la justesse et à celui de la justice* », réagit Lacoue-Labarthe<sup>586</sup>. En effet, estime Lacoue-Labarthe, Badiou ne semble avoir les yeux rivés que sur une seule chose chez Heidegger ; pour lui, le « *coup de génie* » du philosophe allemand a été manifestement d'être parvenu au point où il a été possible de livrer la philosophie à la poésie. Or, pense-t-il, il semble que ce que Badiou appelle *philosophie livrée* à la poésie n'est autre chose qu'une des fonctions même de la philosophie, si on estime que ce jugement est suscité par le langage heideggérien taxé de cousu, entrelacé. Le Heidegger de *l'Introduction à la métaphysique* soutient que la

---

*Que l'homme habite sur cette terre.* » (VI, 25) Cf. Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 269, 1962, p. 41.

<sup>583</sup> Ce qui menace par conséquent la vérité elle-même.

<sup>584</sup> Martin Heidegger, *Approche de Hölderlin*, trad. par Henri Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay Paris, éd. Gallimard, coll. « Tel », n° 269, p. 46.

<sup>585</sup> Cet âge, selon lui, part de Hölderlin à Celan, où le poème s'offre ou se prête pour ainsi dire exclusivement au discours philosophique.

<sup>586</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, p. 130.

philosophie n'a pas pour tâche de simplifier les choses, mais plutôt de les rendre plus complexes. Pour le dire plus fermement, la philosophie aggrave les problèmes<sup>587</sup>. Ainsi donc, comme a pu l'écrire Lacoue-Labarthe, la philosophie se situe pleinement dans son domaine même quand elle adopte un langage alourdi semblable à celui de la poésie. « *Par le langage peuvent s'exprimer ce qu'il y a de plus pur et de plus celé, aussi bien que le confus et le commun*<sup>588</sup>. » Mais les fondements de la critique contre la thèse de Badiou ne se limitent pas à ces seules références. Lacoue-Labarthe dont nous suivons encore avec plaisir les travaux, nous renvoie à des propos décisifs de Heidegger qui se trouvent dans la sixième section du *Principe de raison*<sup>589</sup> – un ensemble de cours repartis en treize sections au total –, une œuvre dont la traduction en langue française nous est proposée par Jean Beaufret. Le titre de la section est : « L'être et la raison ». Dans cette section que lit-on ? On lit ceci : « *La métaphore n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique*<sup>590</sup>. » Que peut signifier cet adage ? Cette question qui invite à une même table métaphore et métaphysique nous demande une fois encore de rouvrir *La métaphore vive*. C'est en effet chez Ricœur, nous semble-t-il, que nous avons une réponse satisfaisante à notre préoccupation. En effet, estime Ricœur, dans cet aphorisme Heidegger pose ceci : « *La trans-gression de la méta-phore et celle de la métaphysique ne seraient qu'un seul et même transfert*<sup>591</sup>. » Dans cette citation Ricœur voit la métaphore et la métaphysique de la même manière. Selon lui, plusieurs choses sont affirmées dans cette formule : d'une part, que l'ontologie implicite à toute la tradition rhétorique est celle de la « métaphysique » occidentale de type platonicien et néo-platonicien, où l'âme se transporte du lieu visible dans le lieu invisible ; d'autre part, que méta-phorique veut dire transport du sens propre vers le sens figuré ; enfin, que l'un et l'autre transport sont une seule

---

<sup>587</sup> « On attend de la philosophie qu'elle favorise, voire accélère, le fonctionnement pratique et technique des entreprises 'culturelles', c'est-à-dire qu'elle les facilite, les allège.

« Seulement – il est de l'essence de la philosophie de rendre les choses, non pas plus faciles, plus légères, mais au contraire plus difficiles, plus lourdes. Et ceci, non pas incidemment, parce que son mode de communication paraît déconcertant, voire tout à fait extravagant, au sens commun. Non, c'est bien la tâche authentique de la philosophie d'aggraver, d'alourdir, l'être-Là – alors historial – et par là, au fond, l'être lui-même. L'aggravation rend aux choses, à l'étant, le poids (l'être). Et cela pourquoi ? Parce que l'aggravation est une des conditions fondamentales décisives pour la naissance de tout ce qui est grand, et nous y comprendrons au premier chef le destin d'un peuple historial et de ses œuvres. Mais il n'y a destin que là où un savoir véritable concernant les choses gouverne l'être-Là. Or, les voies et perspectives d'un tel savoir, c'est la philosophie qui les ouvre » (Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 23-24).

<sup>588</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, p. 130.

<sup>589</sup> Traduction par André Préau, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 79, Paris, 1962.

<sup>590</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>591</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 357.

et même *Ueber-tragung*<sup>592</sup>. Ainsi Ricœur voit-il la notion de transport comme une notion commune à la philosophie et à la poésie.

Par ailleurs, toujours dans le même texte de Heidegger, on note que « *les vues profondes ne brillent que dans l'obscurité*<sup>593</sup>. » Si nous rapprochons cet aphorisme à la théorie du langage de Ricœur, on peut avancer que les choses grandes ne se disent que dans un langage obscur. Nous retrouvons alors dans cet adage le jeu du clair et de l'obscur, comme celui du jour et la nuit qui alternent et s'annoncent alternativement. Ce jeu des antonymes, Heidegger ne manque pas de mots pour le dire de différentes manières. N'est-ce pas ce qui est projeté dans la citation que voici ? « *Nous voyons beaucoup et nous saisissons peu*<sup>594</sup>. » En effet, explique-t-il, il arrive que nous voyions une situation clairement étalée sous nos yeux. Et pourtant, dans ce qui est sous nos yeux, nous ne saisissons pas ce qui nous est le plus proche. Voir quelque chose et saisir proprement du regard ce qu'on voit sont deux actes différents. Saisir du regard veut dire : « *percer du regard ce qui, à partir de la chose vue, nous regarde proprement (**anblickt**), c'est-à-dire comme ce qu'elle a de plus en propre*<sup>595</sup>. » Heidegger ajoute que si la vue était toujours limitée aux impressions reçues par l'œil sur la rétine, les Grecs, par exemple, – pour ne prendre que cet exemple – n'auraient jamais pu voir Apollon dans la statue d'un jeune homme ou plutôt ils n'auraient jamais pu voir la statue « *en et par* » Apollon<sup>596</sup>.

Mais alors surgit une question : Comment expliquer l'invitation de Heidegger à la prudence vis-à-vis de la métaphore ? Ricœur nous donne l'explication suivante : C'est pour que nous ne prenions pas trop vite pour une simple métaphore ce qu'il dit de la métaphore ; ou plus précisément, pour que nous ne traitions pas trop légèrement ce qu'il dit de la pensée : « *la pensée comme d'une saisie par l'ouïe et la vue* »<sup>597</sup>. On n'oublie pas également de signaler que pour Heidegger la pensée peut regarder en entendant et entendre en regardant. Ou encore, que la poésie véritable est celle qui éveille la vision la plus vaste, qui fait remonter la parole à partir de son origine, qui fait apparaître le monde<sup>598</sup>. Si tel est l'horizon de la poésie, nous disons alors avec Lacoue-Labarthe que la poésie est dans le voisinage de la vérité.

---

<sup>592</sup> *Ibid.*

<sup>593</sup> Martin Heidegger, *Le principe de raison*, p. 117.

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>595</sup> *Ibid.*

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>597</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>598</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 361.



« *Quelle que soit la différence d'interprétation de la vérité, la poésie se définit comme 'dire la vérité' ou 'parler au nom de la vérité'*<sup>599</sup>. »

Avec cette interprétation de Heidegger, nous remarquons que la poésie n'a plus la pudeur et l'innocence qu'on lui avait hâtivement attribuées. La philosophie heideggérienne place désormais la poésie dans le domaine éthique. Même si on peut encore hésiter ou douter de la solidité du fondement même de cette éthique poétique, il est difficile de rester longtemps indifférent à cette profession de foi philosophique : « *Le poème est l'acte archi-éthique* »<sup>600</sup>. La poésie comprise comme lieu d'expression éthique se situe alors dans l'ordre de ce que les romantiques ont appelé la « *réflexion* », et Heidegger de « *poésie de la poésie* ». C'est ce statut de la poésie qui est déterminé comme étant son « *courage* », c'est-à-dire son audace à « *quitter le mythologique* », à « *rompre* » avec lui pour le « *déconstruire* » ; c'est le courage d'inventer la poésie. Dès lors, le destin de la poésie change ; il devient une sorte de « *prose comme le 'dire-vrai' du poème sur le poème*<sup>601</sup>. » Il faut dire qu'à ce niveau d'interprétation philosophie et poésie forment un couple uni pour un même projet éthique. On comprend mieux la formule lacoue-labarthe que voici : « *L'Idée de la poésie est la prose*<sup>602</sup>. » Cette idéalisation de la poésie est bien présente dans la réflexion ricoeurienne. En effet, Ricoeur estime que la métaphorisation n'est qu'un autre nom de l'idéalisation. Il serait convenable que sa pensée soit fidèlement rendue. Voici ce qu'il dit : « *Le mouvement de la métaphorisation (origine puis effacement de la métaphore, passage du sens propre sensible au sens propre spirituel à travers le détour des figures) n'est autre qu'un mouvement d'idéalisation*<sup>603</sup>. »

Quelle remarque pouvons-nous faire une fois que nous sommes parvenu à cette idéalisation de la poésie ? Une chose nous semble évidente : la poésie hissée à ce niveau de considération ne peut être qu'amie de la sagesse<sup>604</sup> ; elle est comme une colline qui se dresse joyeusement et fièrement aux côtés de la philosophie, une proximité que Heidegger représente par deux troncs voisins. « *Chanter et penser sont les deux troncs voisins de l'acte poétique* »,

<sup>599</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, p. 137.

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>601</sup> *Ibid.*

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>603</sup> Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, p. 364.

<sup>604</sup> Philippe Lacoue-Labarthe pense même que « *la poésie est la martyre de la vérité* ». Pour cette raison le poète et la vérité ont un destin commun : celui de *martyrs* (Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger. La politique du poème*, p. 138).

écrit-il<sup>605</sup>. Par ailleurs, Heidegger semble voir dans ce face-à-face amoureux plus qu'une simple proximité ; c'est pourquoi il renvoie l'une à l'autre, philosophie et poésie<sup>606</sup>. Ce jeu de renvoi mutuel entre philosophie et poésie est sans doute ce que Ricœur veut mettre en relief quand il dit, pour sa part, que la dernière philosophie de Heidegger « *tente de mettre la pensée spéculative en résonnance avec le dire du poète*<sup>607</sup> ».

Mais chez Ricœur le voisinage de la poésie et de la philosophie va encore plus loin. Prenant comme exemple la métaphore, il écrit : « *Raviver la métaphore, c'est démasquer un concept*<sup>608</sup>. » Il voit ainsi dans le mouvement de la métaphorisation un mouvement d'idéalisation. Quand surgit une métaphore, c'est pour disparaître aussitôt en tant que métaphore pour laisser place au concept. N'est-ce pas ce qu'il exprime dans la brève formule que voici : « *Là où la métaphore s'efface, le concept métaphysique se lève*<sup>609</sup> » ? Entendons bien qu'il ne s'agit pas de la genèse du concept empirique, mais de celle des premiers philosophèmes, ceux qui articulent le champ de la métaphysique.

Ricœur note par ailleurs que ce qui fait l'efficacité de ce qu'il appelle « *la métaphore usée* », c'est-à-dire de la métaphore qui est entrée dans les habitudes de langage, c'est sa capacité à produire des concepts qui fait d'elle un discours philosophique. Il estime qu'on peut parler à cet égard d'un paradoxe de l'auto-implication de la métaphore. Le paradoxe se présente comme suit : « *il n'y a pas de discours sur la métaphore qui ne se dise dans un réseau conceptuel lui-même engendré métaphoriquement. Il n'y a pas de lieu non métaphorique d'où l'on aperçoive l'ordre et la clôture du champ métaphorique*<sup>610</sup>. » La métaphore se dit métaphoriquement. C'est pourquoi la théorie de la métaphore doit renvoyer circulairement à la métaphore de la théorie, laquelle détermine la vérité de l'être en termes de présence. Dès lors, on comprend qu'il ne saurait y avoir de principe de délimitation de la métaphore. « *La métaphoricité est non-maîtrisable absolument* », comme le reconnaît

<sup>605</sup> Martin Heidegger, « L'Expérience de la pensée », p. 39.

<sup>606</sup> Le renvoi de la philosophie à la poésie et de la poésie à la philosophie nous semble être le thème qui se dégage de ce commentaire que Heidegger fait sur Hölderlin : « *La poésie pensante de Hölderlin a contribué à la frappe de cette figure de la pensée poétique (dichtendes Denken)* » ; un peu plus loin, il ajoute qu'en vérité un « *dire poétique* » peut être aussi l'« *œuvre d'une pensée* » (Cf. Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 100, 1962, p. 328 et 333).

<sup>607</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 392.

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>610</sup> *Ibid.*

Ricœur<sup>611</sup>. Ce qui est souligné dans cette analyse, c'est l'auto-destruction de la métaphore par son assomption dans le concept, c'est-à-dire dans l'idée présente à soi. Cette opération est l'acte même de la philosophie comme le soutient Ricœur dans le passage que voici :

« La "relève" par laquelle la métaphore usée se dissimule dans la figure du concept n'est pas un fait quelconque de langage, c'est le geste philosophique par excellence qui, en régime "métaphysique", vise l'invisible à travers le visible, l'intelligible à travers le sensible, après les avoir séparés. Il n'y a donc qu'une "relève" ; "la relève" métaphorique est aussi la "relève" métaphysique<sup>612</sup>. »

Selon cette affirmation, la véritable métaphore est la métaphore dite « verticale », « ascendante », « transcendante ». La véritable métaphore ne s'éloigne pas de la philosophie, elle produit des concepts philosophiques.

Dans le discours philosophique, le rajeunissement des métaphores « mortes » peut être aussi intéressant. Ranimées, ces métaphores dites mortes revêtent alors à nouveau la fonction de fable et de redescription, caractéristique de la métaphore « vive » ; elles abandonnent du coup leur fonction de simple suppléance au plan de la dénomination. Dans le discours philosophique, la rénovation des métaphores éteintes met en œuvre des procédés plus complexes. Ricœur pense que le plus remarquable est le réveil des motivations étymologiques qui peut pousser jusqu'à l'établissement d'une fausse étymologie. C'est ainsi que, par exemple, Heidegger entend « non-dissimulation » dans *a-lêtheia*<sup>613</sup>. On peut dire dans ce cas que le philosophe crée du sens et que de cette manière il produit quelque chose comme une métaphore vive. On peut remarquer que l'analyse de la métaphore morte renvoie à une première fondation qui est la métaphore vive. A cet égard, Ricœur ne dit-il pas que la métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un « penser plus » au

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>612</sup> *Ibid.*

<sup>613</sup> Le philosophe traduit le mot « vérité » comme le « non-voilé » ou encore par « non-voilement » (Cf. Martin Heidegger, « De l'essence de la vérité », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 156, 1968, p. 176. Pour une lecture complète sur la question, nous proposons la lecture des pages 174 à 180. On peut aussi se référer à un autre ouvrage de Heidegger qui porte le même titre, *De l'essence de la vérité. Approche de l'"allégorie de la caverne" et du Théétète de Platon*. Il est traduit de l'allemand par Alain Boulot et publié en 2001 aux éditions Gallimard, dans la collection « Bibliothèque de philosophie. Œuvres de Martin Heidegger ».

niveau du concept ?<sup>614</sup> Ce « *penser plus* » est possible grâce aux puissances imaginative et spéculative de la poésie et de la philosophie, un accord que Ricœur exprime dans la formule que voici : « *A la puissance imaginative de la poésie pensante, le poète répond par la puissance spéculative de la pensée poétisante*<sup>615</sup>. » En disant cela, Ricœur se met dans la même perspective que le dernier Heidegger qui estimait toutefois que pensée et poésie doivent garder, bien que proches l'une de l'autre, une nécessaire séparation.

*« Entre elles deux, pensée et poésie, règne une parenté plus profondément retirée, parce que toutes deux s'adonnent au service du langage et se prodiguent pour lui. Entre elles deux pourtant persiste en même temps un abîme profond, car elles 'demeurent sur les monts les plus séparés'*<sup>616</sup>. »

---

<sup>614</sup> « *La métaphore n'est pas vive seulement en ce qu'elle vivifie un langage constitué. La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un 'penser plus' au niveau du concept. C'est cette lutte pour le 'penser plus', sous la conduite du 'principe vivifiant' qui est l' 'âme' de l'interprétation* » (Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 384).

<sup>615</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 394.

<sup>616</sup> Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Questions I et II*, trad. par Kostas Axelos et Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 343.

## Conclusion

Alors même que nous ne sommes qu'à mi parcours, il nous faut marquer un arrêt et faire le point de notre cheminement. Cela suppose un rappel de notre problématique de départ. Quelle est la contribution de la théorie du langage de Ricœur à la philosophie morale ?

S'il y a une réponse à cette question, celle-ci doit s'inscrire avant tout dans le cadre défini par Ricœur lui-même, à savoir que « *'c'est la commune référence de la théorie des actes de langage et de la théorie morale au champ de l'action*<sup>617</sup>. D'un côté, les actes de langage sont des sortes d'action ; c'est ce que nous faisons en parlant, comme l'indique le terme de *'force illocutionnaire, où il-répond au in-latin. De l'autre, les principes moraux tirent une partie de leur sens de la fonction qu'ils revêtent de guider l'action*<sup>618</sup>. » Mais, bien plus qu'une simple inscription au champ de l'action, Ricœur montre dans *La métaphore vive* qu'il y a nécessité d'une éthique de la parole, car, dit-il, l'art de « *bien dire* » peut se dérober du souci de « *dire vrai* »<sup>619</sup>. L'histoire des sophistes et la critique de Platon et d'Aristote à leur égard justifie cette nécessité. Il y a un pouvoir des mots qui donne la possibilité « *de disposer des hommes en disposant des mots*<sup>620</sup>. » En somme, notre investigation dans la philosophie du langage de Ricœur nous amène à cette conclusion, qui se trouve correspondre parfaitement à une réflexion faite par Sandra Laugier, à savoir que « *le langage est appréhendé comme production d'une image du monde et comme instrument de connaissance et d'accès au réel*<sup>621</sup>. »

A cette précision doit suivre également le rappel du parcours effectué par Ricœur. Parti d'une première conception de l'éthique encore liée à l'interprétation des symboles, qu'il a reçue de la tradition herméneutique, Ricœur réussit à élargir progressivement sa perspective. Aussi adopte-t-il, ne serait-ce que provisoirement, la définition de l'herméneutique selon laquelle l'*« herméneutique est la théorie des opérations de la compréhension dans leur*

<sup>617</sup> « *Si dire, c'est faire, c'est bien en termes d'actes qu'il faut parler du dire* » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 58).

<sup>618</sup> Paul Ricœur, « Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique », in *Théorie des Actes de Langage, Ethique et Droit*, (volume publié sous la direction de Paul Amsselek), Paris, P.U.F., 1986, p. 89.

<sup>619</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 15.

<sup>620</sup> *Ibid.*

<sup>621</sup> Catherine Halpern, « Penser la vie ordinaire », in *Sciences humaines Hors-Série, Spécial n° 13*, mai-juin 2011, p. 70.

*rapport avec l'interprétation des textes* ». L'idée directrice, précise-t-il, est « *celle de l'effectuation du discours comme texte*<sup>622</sup>. » D'où l'idée de la proximité de sa théorie du langage avec celle de la narrativité.

---

<sup>622</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 75.

Troisième partie

**ÉTHIQUE ET THÉORIE DE LA NARRATIVITÉ**

## Introduction

La théorie de la narrativité dont l'idée a été ébauchée à la fin de la conclusion de la partie précédente devient réalité dans la pensée de Ricœur quand il publie *Temps et récit*. Comme il l'indiquera lui-même, cet ouvrage a un lien avec *La métaphore vive*. Leur lien est justifié non seulement en raison de la chronologie de leur parution, à savoir que la publication de *La métaphore vive* a été suivie de celle de la trilogie *Temps et récit*, mais aussi par le fait que les deux ouvrages ont été conçus ensemble comme pour traiter d'un même problème. A cet égard, voici l'explication que donne Ricœur :

« *La Métaphore vive et Temps et Récit sont deux ouvrages jumeaux : parus l'un après l'autre, ils ont été conçus ensemble. Bien que la métaphore relève traditionnellement de la théorie des 'tropes' (ou figures du discours) et le récit de la théorie des 'genres' littéraires, les effets de sens produits par l'une et par l'autre relèvent du même phénomène central d'innovation sémantique. Dans les deux cas, celle-ci ne se produit qu'au niveau du discours, c'est-à-dire des actes de langage de dimension égale ou supérieure à la phrase*<sup>623</sup>. »

Le lien qui unit les deux ouvrages, leur gémellité, est donc d'ordre sémantique. Toutefois les domaines d'exploration de l'un et de l'autre ouvrage, comme le précise l'auteur, sont distincts : *La métaphore vive* opère « dans le cadre d'une théorie des tropes, l'autre dans celui d'une théorie des genres littéraires<sup>624</sup>. »

Mais cette distinction des domaines n'a pas pour objectif de les opposer. Bien au contraire, Ricœur semble vouloir plutôt montrer la multiplicité et la variété des domaines de l'agir humain. Plus exactement, il veut montrer que les deux ouvrages partagent un intérêt commun. « *L'intérêt manifesté pour la métaphore dans La Métaphore vive ou pour la narration dans Temps et récit n'est pas étranger à une pensée de l'action arc-boutée sur la*

<sup>623</sup> Paul Ricœur, *Temps et Récit*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, coll. « Points / Essais », n° 227, 1983, p. 9.

<sup>624</sup> Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 69.



*question du temps*<sup>625</sup> », soutient pour sa part Olivier Mongin, l'un des fidèles disciples de Ricœur. En clair, le passage du premier Ricœur au Ricœur de *Temps et récit*, semble élargir sa perspective d'une herméneutique du symbole vers une herméneutique du discours comme texte, et d'une herméneutique du discours vers une herméneutique du texte. Pour faire précis, on pourrait, avec Jean Ladrière, tenter de présenter la démarche ricoeurienne comme une suite de déplacements :

*« C'est ainsi que la démarche de Paul Ricœur se déploie à travers une série de "déplacements", "imbriqués les uns dans les autres – déplacement de l'herméneutique du symbole vers l'herméneutique du texte, mais aussi déplacement de l'herméneutique du texte vers l'herméneutique de l'agir humain –, que l'analyse de la fonction narrative devait consacrer à l'époque de **Temps et récit**"<sup>626</sup>. »*

C'est pour nous lancer à la poursuite de cet agir humain que nous ouvrons cette partie consacrée à la théorie de la narrativité. Vu que toute action se fait dans le temps, nous consacrerons à la temporalité le premier mouvement de notre cheminement. Le deuxième mettra l'accent sur le caractère éthique de l'activité narrative. Quant au troisième, il tentera d'établir une proximité entre un récit fictif et un récit de vie humaine concrète, c'est-à-dire l'histoire humaine. Un dernier chapitre nous permettra de voir comment l'Africain traditionnel pourrait apporter sa contribution à la problématique de l'éthique développée par Ricœur, en s'appuyant sur certaines richesses de sa culture.

<sup>625</sup> Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, coll. « Les contemporains », n° 17, 1994, p. 125.

<sup>626</sup> Jean Ladrière, « Expliquer et comprendre », in *Cahier de l'Herne. Ricœur 1*, Paris, éd. Seuil coll. « Points – Essais », n° 583, 2004, p. 134. Voir Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 61.

### III. 1. DE L'APORÉTIQUE DE LA TEMPORALITÉ A LA POÉTIQUE DE LA NARRATIVITÉ

Ainsi que le soutient François Chenet dans son livre sur le temps, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*<sup>627</sup>, le temps est un problème central de la philosophie<sup>628</sup>. La philosophie peut-elle dès lors se passer d'une réflexion sur le temps ? Assurément, elle ne saurait se passer d'une réflexion sur le problème du temps, entendu que le temps n'est pas seulement un grand problème philosophique, mais qu'il est « *le problème central de la philosophie, celui qui engendre tous les autres et qui fait, pour ainsi dire, qu'il y a des problèmes*<sup>629</sup>. » En effet, il est facile de voir que notre vie tout entière n'est un problème pour nous que parce qu'elle se déroule dans le temps : le mystère de la vie, c'est celui de son origine et de son dénouement. C'est en vertu de la contexture du temps que le monde, la vie et notre conscience elle-même se présentent à nous sous la forme de tant de questions auxquelles nous devons répondre. C'est ainsi que l'énigme du temps est centrale en philosophie : elle n'est pas sans mettre en jeu et commander tous les grands problèmes – l'être et le néant, le mouvement et le devenir, le possible et le réel, la durée et l'éternité. Le problème du temps demeure de la sorte présent à l'intérieur de tous les problèmes de la métaphysique et de la morale, sous une forme à la fois substantielle et fuyante, comme s'il suscitait là où il se loge une difficulté faite à son image. Si le problème du temps constitue la pierre de touche pour toute philosophie, c'est qu'à travers lui une philosophie ne manque pas de se révéler tout entière. C'est peut-être la raison qui a poussé d'éminents penseurs comme Aristote et Augustin à se pencher sur ce problème et à lui accorder quelques pages de leurs imposantes œuvres philosophiques. Mais ils ne sont pas les seuls à se laisser interroger par ce problème, certains de leurs lecteurs, au nombre desquels il faut citer Paul Ricœur, essaient de reprendre à leur compte la problématique ontologico-phénoménologique du temps posée par Augustin :

<sup>627</sup> Edition Armand colin, collection « U. philosophie », Paris 2000.

<sup>628</sup> « *Le temps est le véritable point de départ de toutes les recherches en philosophie* » (Schelling, *Les âges du monde*, cité par Jean-François Mattéi dans son article : « Les figures du temps chez Platon », in *Les Figures du temps*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 29).

<sup>629</sup> *Ibid.* p. 17.

« *Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. Pourtant, je le déclare hardiment, je sais que si rien ne passait, il n'y aurait pas de temps passé ; que si rien n'arrivait, il n'y aurait pas de temps à venir ; que si rien n'était, il n'y aurait pas de temps présent.*

« *Comment donc ces deux temps, le passé et l'avenir, sont-ils, puisque le passé n'est plus et que l'avenir n'est pas encore ? Quant au présent, s'il était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité. Donc, si le présent, pour être du temps, doit rejoindre le passé, comment pouvons-nous déclarer qu'il est aussi, lui qui ne peut être qu'en cessant d'être ?<sup>630</sup>* »

Dans le premier volume de sa trilogie *Temps et récit*<sup>631</sup> dédiée à la mémoire de Henri-Irénée Marrou, Ricœur fait l'état de la question en convoquant quelques grandes figures de la philosophie : Aristote, Augustin, Husserl, Kant, Heidegger, etc. Une première lecture de cette œuvre suffit pour nous rendre compte de l'humilité avec laquelle le philosophe semble prendre acte des difficultés que pose une phénoménologie du temps. Reconnaître le caractère aporétique de la question sans pour autant l'abandonner, telle sera l'attitude qu'adopteront la plupart des philosophes consultés par Ricœur, et qu'il adoptera lui-même. A leur tour, certains commentateurs se soumettent à cette règle. Peter Kemp, par exemple, écrit que la question du temps « *s'est imposée* » à Ricœur « *comme inévitable et fondamentale pour penser le monde humain* », tout en reconnaissant à son tour que cette question « *c'est aussi la question la plus difficile*<sup>632</sup> ». En insistant à chaque fois sur le caractère aporétique de cette question, Ricœur rend un hommage appuyé à ses devanciers, ceux-là mêmes qui furent les premiers à s'engager dans cette voie de l'ascèse de la pensée<sup>633</sup>. On comprend alors que le philosophe prenne son départ par le côté aporétique de la question du temps. Nous voulons ici le rejoindre dans cette logique et nous voulons à notre tour nous demander : Qu'est-ce qui fait de la question du

<sup>630</sup> Saint Augustin, *Les confessions*, XI, 14, traduction par Joseph Trabucco, Paris, éd. GF Flammarion, 1964, p. 264.

<sup>631</sup> *Temps et récit*. Tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, éditions du Seuil, collection « Points / Essais », Paris, 1983. Désormais nous noterons ainsi : *Temps et récit* 1.

<sup>632</sup> Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*, Paris, éd. du Sandre, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 2010, p. 11.

<sup>633</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 21-65.

temps une question aporétique ? Quelles sont ces apories auxquelles la pensée sur le temps est confrontée depuis des siècles ? Les déterminer, au moins quelques-unes, les comprendre et les déployer, telle est l'orientation que nous voulons donner à cette section.

### III.1.1. Les apories du temps

Comme apories du temps, Ricœur en détermine principalement deux, à partir de sa lecture d'Aristote et d'Augustin. La première est relative au statut ontologique du temps, car, selon lui, « *la phénoménologie du temps naît dans le milieu d'une question ontologique : "Qu'est-ce en effet que le temps ?"<sup>634</sup> » ». La première aporie se pose donc à ce niveau de l'être-même du temps. La seconde aporie, quant à elle, porte sur la question de la mesure du temps. Elle est sustentée par cette question : Est-il possible de mesurer le temps ? Ces questions indiquent quelles directions nous allons prendre, mais elles ne disent pas dans quel ordre nous allons procéder ; c'est pourquoi il nous faut le préciser. Nous reprendrons progressivement ces questions en commençant par la recherche du statut ontologique du temps. Le deuxième mouvement de cette section, quant à lui, sera accordé à la mesure du temps.*

#### III. 1.1.1. A propos de l'être du temps

Le temps a-t-il une réalité ? Telle est la question, notre question de départ. On pourrait répondre tout de suite que ce qui vient immédiatement à l'esprit, c'est le oui. En effet, tout porte à faire croire que le temps a une réalité. Pour nous en rendre compte, il suffit de prendre à témoin le langage adopté dans notre quotidien sur le temps. On dit par exemple qu'il fait chaud, en pensant que c'est le temps qui est chaud. D'ailleurs, chaque soir, assis paisiblement dans nos fauteuils et les yeux fixés sur nos écrans de télévision, nous nous montrons très attentifs aux informations sur la météorologie du lendemain. Nous voulons savoir quel temps il fera demain, après-demain, etc. Par nos attitudes, nous semblons dire qu'Augustin a vu juste : le temps, nous savons ce que c'est, du moins nous pensons le savoir. Mais dès qu'il

---

<sup>634</sup> *Ibid.*, p. 24.

s'agit de dire ce qu'il en est exactement, alors nous nous rendons compte de sa complexité, nous ne savons plus ce qu'il est précisément. Mais est-ce une raison suffisante pour conclure hâtivement que le temps, parce que nous n'arrivons pas à le décrire, n'est que du vent ? Evidemment, nous répondons par la négative. Alors, qu'est-ce que le temps, puisque saint Augustin affirme que le langage humain parle du temps dans les termes de quelque chose qui semble avoir une existence réelle. Une certaine lecture de ses *Confessions* ne nous permet-elle pas d'« affirmer que le temps est<sup>635</sup> » ? Certes, le « est » du temps dont il est question ici est une hypothèse que le philosophe avance. Cette hypothèse s'éclaire néanmoins avec cette mise en garde d'Etienne Klein, qui soutient que le temps appartient à la catégorie du mystérieux, que sous ses allures familières et son innocence, il n'est pas une chose comme les autres, et qu'on n'en finira jamais de l'interroger<sup>636</sup>.

On ne finira peut-être jamais de s'interroger sur la réalité du temps, parce qu'il n'a pas d'être. Le langage humain nous fait croire qu'il y a un présent, un passé et un futur ; que chacune de ces périodes a une consistance incontestable, une chose qu'on voit, sent et touche. Nous parlons bien sûr en disant que telle chose est du présent, telle autre du passé, telle autre encore du futur, mais ces simples évocations ne suffisent pas pour faire exister le présent, le passé ou le futur. Elles ne suffisent pas à faire être le temps parce que, comme l'avait si bien remarqué saint Augustin dans sa lutte avec la question du temps, le passé n'est plus et le présent ne demeure pas. Alors, que pouvons-nous saisir de ce qui n'est pas ? Cet argument sur le passé, le présent et le futur, qualifié comme argument sceptique, est partagé par Aristote qui estime, lui, que le temps « n'est absolument pas », ou alors qu'il « est à peine et confusément »<sup>637</sup>. Comment peut-on interpréter toutes ces hésitations ? On peut estimer qu'elles témoignent de la difficulté, de la résistance du temps à se laisser observer quand on veut sérieusement l'aborder. Elles témoignent peut-être aussi de ce que la question du temps ne se situe pas à un niveau purement réflexif.

La question est donc peut-être à situer au niveau pratique. Comment voyons-nous le temps ? Comment l'utilisons-nous, si nous l'utilisons vraiment ? Dans notre quotidien, l'usage du passé, du présent et du futur est abondant ; nous semblons recourir souvent, ou

---

<sup>635</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 14, p. 264.

<sup>636</sup> Etienne Klein, *Le Temps. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1995, p. 8.

<sup>637</sup> Aristote, *Physique*, IV, 10, 217, trad. Par Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002, p. 246.

même chaque fois, à eux. Nous les faisons linguistiquement venir à nous selon nos besoins. Nous avons alors l'impression de les avoir, de les posséder et de les manipuler selon notre volonté. Mais ce ne sont que des impressions ; en réalité, le temps ne peut être saisi par personne. La simple distinction que nous faisons entre un passé et un futur et un présent ne nous donne aucun pouvoir sur ces temps. En mettant le présent, le passé et le futur sous les projecteurs de la phénoménologie, ils fondent comme neige sous le soleil sans laisser la moindre trace. Comment saisir le futur alors qu'il n'est pas encore parvenu à moi ? Le non-être ne peut être appréhendé, nous le savons. Comment comprendre la possible réalité du passé quand celle-ci n'est plus ? Ici aussi, on se retrouve face au même problème : le non-être du passé. Nous avons ici toutes ces questions que nous continuons encore à nous poser. Mais, si le passé ne se laisse pas « voir », si le futur est imperceptible parce que perdu dans le lointain horizon à-venir, ne faudrait-il pas voir dans le présent le lieu même où le temps s'incarne et se rend palpable ? On pourrait le penser, mais la vérité est que le présent est lui aussi couvert de paradoxes. Comme le passé et le futur, lui aussi s'effrite en particules quand nous voulons l'approcher. L'instant « maintenant » s'évapore. Dans cette optique, il serait approprié de faire émerger la voix de Jean Greisch, lui qui propose que le présent soit classé parmi les catégories de l'agir et non ailleurs : « *Le présent n'est pas une catégorie du voir, écrit-il, mais une catégorie de l'agir et du souffrir*<sup>638</sup>. » Si le présent n'est pas visible, s'il n'est pas une catégorie du voir, comment comprendre cette invisibilité du temps ?

L'explication se trouve dans le propos même de saint Augustin : le temps n'a pas d'être, ou plutôt, « *il tend à n'être plus*<sup>639</sup>. » Cette absence de réalité rend insaisissable son statut véritable au point que, pour sa part, François Chenet écrit que « *le temps n'est pas un processus réel, une succession effective que le sujet se bornerait à reconnaître et enregistrer*<sup>640</sup>. » Le temps, comme le note Ricœur dans un recours à Kant, « *ne peut être directement observé* », ou encore « *le temps est proprement invisible*<sup>641</sup>. » S'il est invisible, alors il va sans dire qu'il ne peut être saisi au sens phénoménologique. « *Il n'y a donc pas, en matière de temps, de **main tenant*** », pour employer la même expression que le philosophe Michel Serres<sup>642</sup>. Le temps est invisible : c'est pour cela qu'il est aussi insaisissable.

<sup>638</sup> Jean Greisch, « 'Temps bifurqué' et temps de crise », in *Esprit* n° 140-141, 1988, p. 96.

<sup>639</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 14, p. 264.

<sup>640</sup> François Chenet, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 21.

<sup>641</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 157.

<sup>642</sup> Cité par Etienne Klein, *Le Temps. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, p. 9.

Comment donc pouvons-nous espérer l'appréhender ? Le temps, fuyant toujours notre regard, on ne peut que nourrir des rêves, nous laisser emporter par le vent léger du désir profond qui nous habite. Nous voulons savoir ce qu'il est, ce qui est normal, mais nous sommes chaque fois arrêtés dans notre élan par une présence qui n'est pas véritablement une présence. Comment qualifier cet état de fait : l'invisible ?, le non-être ?, la présence-absence ? Nous nous trouvons devant une situation paradoxale, difficile à décrire.

*« Nous voudrions nous arrêter, et le regarder couler comme on regarde passer une rivière, en restant sur la rive, sans prendre part à son flux. Mais c'est tragiquement impossible : nous sommes inexorablement **dans** le temps et nous ne pouvons en sortir. Le temps, pour nous, n'a pas d'extérieur<sup>643</sup>. »*

Le temps n'est pas un phénomène brut qui peut tomber sur un des sens, il se présente à nous d'une façon presque toujours ambiguë, déconcertante et parfois contradictoire. Il est à la fois évident et impalpable, substantiel et fuyant, familier et mystérieux<sup>644</sup>. Phénoménologiquement, il est insaisissable, sa nature est couverte d'obscurité<sup>645</sup>. Le temps semble cependant, sans avoir d'être palpable, posséder des qualités – disons – temporelles. Ces qualités temporelles renvoient à tout ce qui nous permet d'évoquer le présent, le passé ou le futur. Ricœur signale que les termes « futur » et « passé », figurent dans cette perspective comme des adjectifs et font référence à cette citation empruntée à Augustin : « *Il existe donc (sunt ergo) et des choses futures et des choses passées*<sup>646</sup>. » Ce que nous appelons, peut-être abusivement, l'être du temps, la réalité du temps, n'est qu'un ensemble de qualités appliquées au temps. Nous l'avons évoqué brièvement plus haut, il s'agit ici d'expliquer de quoi il s'agit.

« Temps et phénomènes temporels : l'habit fait-il le moine ? », tels sont à la fois la question et le titre qu'Etienne Klein donne au dixième chapitre de son ouvrage intitulé *Le*

---

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 9-10.

<sup>645</sup> « *Ce qu'est le temps, c'est-à-dire quelle est sa nature, c'est obscur aussi bien d'après ce que nous ont transmis <nos prédécesseurs> que d'après ce qu'il s'est trouvé que nous avons exposé plus haut* » (Aristote, *Physique*, IV, 10).

<sup>646</sup> Cf. Saint Augustin, *Trinitate*, 17, 22.

*facteur temps ne sonne jamais deux fois*<sup>647</sup>. Ce spécialiste en philosophie des sciences fait une remarque importante dès les premières lignes de ce chapitre. Elle porte sur la confusion que l'on a presque toujours l'habitude de faire entre le temps et les phénomènes temporels.

*« Écoutons-nous parler : nous confondons presque toujours le temps et les phénomènes temporels. Par un processus de contagion ou un effet de porosité, nous ne faisons pas de différence entre le temps et ce qui se passe en son sein : nous identifions a priori le contenant à ses contenus. De sorte que c'est toujours lui, le temps, qui 'porte le chapeau', seul responsable de tout ce qui s'y déroule*<sup>648</sup>. »

Ainsi, observant qu'il existe autour de nous des phénomènes cycliques, nous prétendons aussitôt que le temps lui aussi l'est également. Ou bien, constatant que nos agendas sont saturés, que l'industrie produit à un rythme de plus en plus effréné, nous proclamons que c'est le temps lui-même qui s'accélère. Nous parlons comme si le temps s'identifiait avec notre *emploi* du temps, comme s'il n'avait rien d'autre à faire que d'épouser le rythme de nos activités. Cela montre que notre idée du temps est toujours celle d'un temps estampillé par l'événement, c'est-à-dire un temps « *marqué* » par les phénomènes qu'il contient. Déjà empli, ce temps se détache d'emblée de l'idée d'un temps vide ou abstrait.

On peut toujours se rassurer, prétendre qu'il ne s'agit là que de façons de parler, de tournures de phrases, dont l'usage répétitif n'entrave nullement notre intelligence du temps. Mais ce serait ne pas voir dans ce glissement le danger d'une habitude qui se tient dans le voisinage même de la pensée courante. Ainsi, note notre auteur, Michel Serres, pourtant fin connaisseur des avancées de la science, a pu écrire, à propos de la théorie du chaos, que le temps ne coule plus toujours selon une ligne ni selon un plan, mais selon une variété extraordinairement complexe, comme s'il montrait des points d'arrêt, des ruptures, des puits, des cheminées d'accélération foudroyante, des déchirures, des lacunes, le tout ensemencé aléatoirement, du moins dans un désordre visible. Poursuivant avec les propos de Michel Serres, Klein attire l'attention sur cette observation : le développement de l'histoire ressemble

---

<sup>647</sup> Editions Flammarion, collection « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris, 2007.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 113.



à ce que décrit la théorie du chaos<sup>649</sup>. Face à des propos de cette nature, Etienne Klein reste réservé. Toutefois, ces propos vont l'amener à réinterroger le temps pour lui-même et non à travers la réflexion de Michel Serres, qu'il n'hésitera d'ailleurs pas à rejeter. Il convient ici de rendre fidèlement son argumentation.

*« Qu'est-ce à dire ? Que l'existence de phénomènes chaotiques implique nécessairement que le cours du temps soit lui-même devenu chaotique ? Or, la théorie du chaos, toute révolutionnaire qu'elle puisse d'abord sembler, s'explique au sein de la mécanique newtonienne la plus classique. Elle en fait même intégralement partie. Ni le statut ni la représentation du temps n'ont été modifiés par elle, et encore moins remis en cause. Il n'y a donc pas eu de révolution : le temps de la théorie du chaos n'est autre que le temps newtonien. La découverte d'une nouvelle typologie de phénomènes n'induit donc pas nécessairement qu'il faille envisager un nouveau temps pour la caractériser<sup>650</sup>. »*

Etienne Klein estime que la même critique vaut aussi pour les auteurs que sont Prigogine et Isabelle Stengers à propos de leur livre *La Nouvelle Alliance* paru en 1979 aux éditions Gallimard. Il se demande ce que peut être un « temps 'rythmé' », ou encore un « temps 'bifurquant' ». Selon lui, supposer que le temps équivaut à ce qu'il contient, voire se construit à partir des phénomènes, c'est implicitement admettre qu'il existe une multiplicité, qu'il y a autant de temps différents qu'il y a de temporalités différentes. Le temps se trouve dès lors affublé de divers qualificatifs qui précisent le type de phénomènes (ou d'expériences) auquel on l'associe : on parlera d'un temps psychologique, puis d'un temps géologique, ou d'un temps astrophysique, d'un temps subjectif, d'un ou de plusieurs temps historiques, voire d'un temps « rythmé », ou d'un temps « bifurquant », au motif que les différents phénomènes se déploient dans le temps d'une façon qui leur est spécifique. Une telle démarche induit une prolifération conceptuelle et laisse croire que cohabitent de multiples espèces de temps. Outre qu'elle brouille les notions, elle laisse sceptique : « Sérieusement, il y aurait un temps des pierres et des roches ? Un temps des atomes et des

---

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 114-115.

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 115.

*molécules ? Et un temps des étoiles et des galaxies ? »*, s'interroge Etienne Klein<sup>651</sup>. L'amalgame entre temps et phénomènes temporels, entre temps et devenir, n'est presque jamais discuté. Il est tapi dans nos habitudes de langage. Il va de soi. Ces habitudes, cette façon de voir le temps dans les choses qui passent ou changent, c'est ce que veut faire remarquer Ricœur quand il écrit ce qui suit :

*« Nous sommes en effet prêts à tenir pour des êtres, non le passé et le futur en tant que tels, mais des qualités temporelles qui peuvent exister dans le présent sans que les choses dont nous parlons quand nous les racontons ou les prédisons existent encore ou existent déjà<sup>652</sup>. »*

Le statut du temps reste à déterminer, car l'analyse que nous avons suivie jusqu'ici ne nous a pas permis de lui donner une identité précise. On a dit que le temps n'a pas d'être, qu'il n'est pas visible, que les qualités qu'on lui attribue à travers le langage courant n'atteignent pas son être. Du coup, notre question de départ reste intacte : qu'est-ce que le temps ? Il s'agit maintenant de reprendre cette question, de la reformuler afin de donner une autre orientation à notre problématique.

### *III.1.1.2. A propos de la mesure du temps*

Est-il possible de mesurer le temps ? Telle est ainsi formulée la question qui va nous permettre d'aborder le problème de la mesure du temps. Notre démarche consistera à montrer d'abord que l'impression qui est la nôtre qui consiste à voir le temps comme une réalité mesurable n'est qu'un fait de langage. Nous indiquerons ensuite comment la représentation topographique du temps participe à nourrir cette impression. Il nous sera donné ensuite de chercher à comprendre ce que veut dire un temps qui passe. Enfin viendra le moment de dire un mot sur les limites de notre expérience du temps.

---

<sup>651</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>652</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 30.

### III.1.1.2. a. Le langage de la mesure du temps

Comment parler de la mesure du temps ? Avec quel moyen ? Parler de la mesure du temps revient à se servir du langage. Nous nous en servons avant tout comme guide. En effet, il est dans nos habitudes de langage de tenir des propos qui tendent à donner au temps un « corps » susceptible d'être mesuré. Ainsi, un étudiant en difficulté pour terminer la rédaction de son mémoire de master peut dire : les neuf mois prescrits par l'université pour écrire le mémoire est très court. Un chômeur à la recherche d'un emploi dira, par exemple, qu'il attend la réponse à une demande adressée à une entreprise et que ce temps d'attente, qui n'a en fait duré qu'une semaine, lui paraît une éternité. Le langage semble trouver dans ses ressources les moyens pour mesurer le temps, dire qu'il est long ou qu'il est court. Il donne même quelquefois l'impression de décrire le temps avec des précisions telles qu'on lui donnerait un être, surtout quand il s'agit de parler du passé et du futur. Ainsi, commentant Augustin, Ricœur écrit que « *c'est seulement du passé et du futur que nous disons qu'ils sont longs ou courts* »<sup>653</sup>. Dans nos habitudes de langage, il n'est pas rare que nous donnions une longueur à ces deux modes du temps. Ces habitudes langagières font du passé un « *mouvement* » qui s'éloigne de nous, donc qui s'allonge et ne cesse de s'étirer toujours plus loin de nous. Le passé, ainsi compris, peut ressembler à un chemin qu'emprunte un voyageur. Il peut estimer qu'il est court ou qu'il est long. « *Car nous disons que le chemin est long si le voyage est long, et que celui-ci est long si le chemin est long ; et que le temps <est long> si le mouvement l'est, et que le mouvement <est long> si le temps l'est*<sup>654</sup>. » Le passé ressemble alors à un chemin qui nous fuit. Quant au futur, nos habitudes de langage le font apparaître comme le mouvement qui court vers nous et donc se raccourcit en se rapprochant de plus en plus de nous. Le passé et le futur, ainsi que semblent l'attester nos habitudes de langage, peuvent être longs ou courts car, « *c'est bien du futur qu'on dit qu'il se raccourcit et du passé qu'il s'allonge* », commente Ricœur<sup>655</sup>. Qu'en est-il du présent ? En nous situant dans le registre phénoménologique d'Augustin tel qu'il a été repris par Ricœur, on peut écrire que « *le temps présent s'écrie qu'il ne peut être long* », qu'il « *n'a pas d'extension* »<sup>656</sup>. Comment donc peut-il être possible de mesurer ce qui ne se déploie pas ? Le présent ne peut se prêter au jeu de la mesure du temps, alors même qu'il n'est pas reconnu comme une partie du temps,

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>654</sup> Aristote, *Physique*, IV, 12, 220 b.

<sup>655</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 26.

<sup>656</sup> *Ibid.*, p. 29.

mais plutôt comme un accident du temps<sup>657</sup>. Le jeu du langage est bien subtil, il consiste à nous faire croire que le temps se mesure, alors qu'en réalité il nous échappe. La limite du raccourci que nous propose le langage se situe essentiellement dans la problématique que nous avons notée plus haut : le statut du temps. Si le temps n'est pas visible, s'il n'est pas, alors comment peut-il être mesuré ? Une topographie du temps pourrait-elle nous aider à matérialiser le temps ?

### *III.1.1.2.b. La représentation topographique du temps : espace et temps*

On est tenté de le croire. « *Lorsque nous disons d'un temps qu'il est simple, double, triple, égal, ou que nous formulons quelque autre rapport de ce genre, nous ne faisons que mesurer des espaces de temps*<sup>658</sup>. » En effet, parler de double, de triple, d'égal, etc. c'est établir un rapport entre des unités temporelles. Selon Ricœur, le mouvement du futur, passant par le présent, et se perdant dans le passé, offre en théorie une spatialité au temps. L'essentiel de son argumentation est fondé sur le mot même de passage. On lit ceci :

*« Passer, en effet, c'est transiter. Il est donc légitime de se demander : "de quoi (unde) et par quoi (qua) et en quoi (quo) passe-t-il ?". On le voit, c'est le terme "passer" (transire) qui suscite cette capture dans la quasi-spatialité. Or, si on suit la pente de cette expression figurée, il faut dire que passer, c'est aller du (ex) futur, par (per) le présent, dans (in) le passé. Ce transit confirme ainsi que la mesure du temps se fait "dans un certain espace (in aliquo spatio) et que tous les rapports entre intervalles de temps concernent des "espaces de temps" (spatia temporum*<sup>659</sup>*). »*

<sup>657</sup> « Quant au 'maintenant', ce n'est pas une partie <du temps> ; en effet, la partie est mesurée, et le tout doit être composé de parties. Or on n'est pas d'avis que le temps soit composé des 'maintenant' » (Aristote, *Physique*, IV, 10, 218 a, trad. par Pierre Pellegrin). « En tant qu'il est limite, le 'maintenant' n'est pas un temps, mais est accident <du temps> (Ibid., IV, 11, 220 a).

<sup>658</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 21, p. 270.

<sup>659</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 35.

Outre cet argument fondé sur le « *passage* », Ricœur ajoute, dans le troisième volume de sa trilogie *Temps et récit*<sup>660</sup>, que l'expression « *être dans le temps* » renvoie à une représentation imagée du temps qui place le temps dans une relation d'analogie avec le lieu. Selon lui, par cette représentation, le temps est quelque peu réifié, c'est-à-dire transformé en « *chose* » comme si de lui-même il avait une existence indépendante et se déployait au-dessus des choses qui sont en lui. En effet, l'espace, pour parler spécialement de lui, offre à l'intelligence la satisfaction fondamentale de la « *réversibilité* ». Selon François Chenet, il peut être parcouru dans tous les sens sans que change le rapport des éléments qu'il enveloppe. L'espace est « *superposable à lui-même* » en raison de l'existence « *simultanée* » de ses parties constitutives (les différentes parties de l'espace se distinguent, mais coexistent), et il est, dans ces conditions, susceptible de faire l'objet d'une mesure. « *L'espace est, par essence, un, objectif, indépendant des consciences qui en ont la représentation*<sup>661</sup>. » Mais, vu « *la complexité inhérente au problème du temps en face de la simplicité inhérente à celui de l'espace* », cette analyse de l'espace peut-elle s'appliquer parfaitement au temps ? Le temps est-il spatialisable ? Ou, mieux, le temps se confond-il avec l'espace ? La réponse de Chenet est nette : « *Le temps ne peut être représenté comme un milieu* »<sup>662</sup>, quand bien même cette représentation topographique du temps est quelquefois sustentée par l'expression « *être dans le temps* ». Il est vrai que les machines qui calculent le temps peuvent nous faire croire à une possible topographie du temps, mais en réalité le temps échappe aussi aux machines.

« *Quand nous lisons l'heure, ce ne sont que des positions des aiguilles sur le cadran que nous observons, jamais le mouvement lui-même. Nous n'enregistrons en somme que des coïncidences, nous ne procédons qu'au repérage des simultanités. L'intervalle nous échappe ; c'est notre intelligence qui le construit. Ainsi la mesure d'un intervalle est-elle ramenée à l'enregistrement de deux simultanités. Mais nous n'avons pas davantage l'intuition directe des simultanités que celle des durées. La*

<sup>660</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome 3, *Le temps raconté*, Paris, éd. Seuil, coll. « Points / Essais », n° 229, 1985, p. 33, voir note n° 1. Désormais, nous noterons ainsi : *Temps et récit* 3.

<sup>661</sup> François Chenet, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 25.

<sup>662</sup> *Ibid.*, p. 26.

*notion d'un temps homogène est donc une création de l'esprit, et nous n'avons aucun moyen de prouver qu'elle correspond à la réalité<sup>663</sup>. »*

### *III.1.1.2.c. Le temps comme mouvement*

Si nous abordons maintenant le problème de la mesure du temps en partant de la définition d'Aristote, c'est-à-dire en comprenant le temps comme mouvement, peut-être que l'aporie dans laquelle nous nous sommes enlucés s'évaporerait. Il nous faut en tout cas d'abord retenir que pour Aristote « *le temps est un mouvement et un changement<sup>664</sup>* ». C'est parce qu'il est considéré comme tel que nous osons dire qu'il s'écoule. Nous avons donc en nous l'idée d'un temps qui bouge, qui avance, qui tourne comme une roue ou fonce comme une flèche dirigée vers une cible. Pour Aristote, il n'est pas possible de parler du temps sans parler de mouvement<sup>665</sup>. C'est simultanément que nous percevons les deux et pourtant, estime-t-il, même si le temps a quelque chose du mouvement, il « *n'est pas un mouvement* »<sup>666</sup>. Cette non-identité du temps avec le mouvement est fortement soulignée dans le texte de François Chenet, que voici :

*« La progression du temps n'a rien à voir avec la mobilité ou le mouvement en lui-même. Le temps, quoique associé avec le mouvement, ne peut voyager de place en place (à la différence des ondes vibratoires de la lumière, d'un train rapide, de la roue tournante ou du pendule-balancier, qui ont rapport avec le mouvement). Nous parlons souvent du temps lent ou du temps rapide, en relation avec les corps mouvants. En fait, nous parlons de la distance couverte en un temps donné, et non du temps lui-même. Le temps et le mouvement ne sont donc pas identiques<sup>667</sup>. »*

<sup>663</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>664</sup> Aristote, *Physique*, IV, 10, 218b, p. 248.

<sup>665</sup> « ...il est manifeste qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ou sans changement » (Aristote, *Physique*, IV, 11, 218b, p. 250).

<sup>666</sup> Aristote, *Physique*, IV, 11, 219a, p. 251.

<sup>667</sup> François Chenet, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 31-32.

Même à considérer qu'ils sont identiques, cela ne nous sort pas pour autant de notre aporie. En effet, nous savons que le mouvement peut s'arrêter, mais qu'il n'est pas possible que le temps marque un arrêt. Alors, comment mesurer le temps pendant qu'il se déploie ? On ne peut mesurer une chose qu'une fois déployée. Or le temps n'a jamais fini de s'étendre. Nul ne connaît ses extrémités. Quelle peut être très précisément la difficulté qui se pose ? Comment le dire ? Ricœur tente de la résumer dans le passage que voici : « Elle résulte de l'impossibilité de mesurer le passage quand il continue dans son 'encore' (*adhuc*). Il faut en effet que quelque chose cesse, précise-t-il, pour qu'il y ait un commencement et une fin, donc un intervalle mesurable<sup>668</sup>. » L'absence de commencement et de fin tient donc le temps loin des catégories mesurables. Le temps reste pourtant quelque chose de bien présent, mais présent où ? Dans notre âme, répond Saint Augustin. La mesure du temps semble être une expérience qui relève de celle-ci et non de l'expérience empirique.

#### *III.1.1.2.d. Le temps, une expérience de l'âme*

Rappelons brièvement certains développements faits par Augustin. Son essai de phénoménologie du temps indique l'impossibilité de saisir l'être même du temps. L'argument se résume en ceci que le passé n'est plus, que le futur n'est pas encore. Quant au présent, il se vaporise sans que nous ayons la possibilité de le saisir. Une chose pourtant semble rester présente en nous, c'est le présent de chacun de ces modes. Appelons cela les trois présents<sup>669</sup>. Qu'est-ce que cela évoque ? Pour Augustin, même si le passé n'est plus et que le futur n'existe pas encore concrètement parlant, dans l'âme ils sont rendus présents par la médiation du jeu de la mémoire. Le présent du passé, le présent du futur et le présent du présent sont tous les trois présents et bien vivants dans l'âme. Augustin prend même soin de préciser que le présent du passé, c'est la mémoire ; que le présent du présent, c'est l'intuition directe ; et que le présent du futur, c'est l'attente. C'est justement aussi dans l'esprit qu'Augustin situe l'activité qui consiste à mesurer le temps. C'est d'ailleurs ce qu'il souligne dans cette phrase

<sup>668</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit I*, p. 42.

<sup>669</sup> « Peut-être dirons-nous plus justement : 'Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur'. Car ces trois sortes de temps existent dans notre esprit et je ne les vois pas ailleurs » (Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 20, p. 269).

forte de sens : « *C'est en moi, mon esprit, que je mesure les temps*<sup>670</sup>. » Il nous faut toutefois chercher à expliquer encore plus ce qu'il convient d'entendre par temps de l'âme, car si c'est dans l'âme que le temps se mesure, nous ne savons pas encore ce qu'il est dans l'âme.

Selon François Chenet<sup>671</sup>, qui nous sert encore de guide, le temps de l'âme situe le problème du temps sur le plan de la conscience intime. Prenant pour thème de réflexion non plus le temps lui-même, mais la conscience du temps – cette perspective qui fait découvrir qu'entre le temps et la subjectivité il y a une relation intime –, il soutient que la notion de temps a sa racine dans l'expérience interne. L'expérience intime du temps est, en effet, tournée vers le dedans de nous-mêmes, et elle peut être nommée psychologique par opposition à une expérience physique qui, pour atteindre le temps, ne pourrait considérer que le mouvement, c'est-à-dire un ordre de succession entre les positions d'un mobile dans l'espace. Le temps de l'âme n'est atteint que réflexivement, si l'on ose dire. En effet, ajoute-t-il, chacun de nous a la faculté de classer ses perceptions intérieures ou extérieures, les événements dont il est témoin, dans un certain ordre. C'est de ce classement que découle notre notion intérieure du temps. Le temps, c'est alors le sentiment que nous avons de la continuité de notre vie intérieure, sentiment qui va de pair avec celui de l'écoulement continu des choses.

Or, estime Chenet, une telle expérience bien que profonde n'est point celle d'un courant dans lequel nous serions entraînés en même temps que tout l'Univers. C'est d'abord l'expérience d'un présent vif où nous sommes établis et que nous ne pouvons quitter : le présent est une origine, un maintenant qui ne cesse d'être la forme persistante de l'aujourd'hui. Le temps n'est que le lien que j'établis à chaque instant dans une présence actuelle entre une présence attendue et une présence remémorée. La conscience, en son unité de déploiement, vit de l'opposition entre les différentes espèces de la présence et de la conversion qui ne cesse de s'opérer entre elles. Ainsi, y a-t-il une liaison privilégiée entre l'âme et le temps, mais, semble-t-il, elle surmonte celui-ci et ne se laisse pas entraîner par lui comme le ferait par exemple un phénomène. Pour faire droit à la fois à la conscience et au temps, disons que le temps est un destin pour la conscience comme l'atteste le flux du vécu, et

---

<sup>670</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 27, 36, p. 276-278. On peut aussi suivre cette argumentation chez Muriel Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champs éthique », n° 36, 2001, p. 31.

<sup>671</sup> François Chenet, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 18.



qu'il y a dans la conscience quelque chose d'intemporel. Au fond, qu'est-ce que le temps ? Sommes-nous autorisés à le mesurer, et avec quelles unités ? La mesure du temps comme institution sociale peut dissimuler de redoutables problèmes philosophiques. Ainsi que le reconnaît ici Vladimir Jankélévitch,

*« l'homme n'a aucune prise sur le temps ; nous ne pouvons que substituer au temps ce qui n'est pas lui, le confondre avec ces compteurs sociaux que sont les horloges (pour compter le temps) et les calendriers (pour repérer les années et les siècles et localiser le temps présent), le confondre avec les choses que nous faisons dans le temps, c'est-à-dire avec les événements qui le remplissent. La technique ne peut que mesurer, avec ses métronomes, les tempos du temps et les laps de temps de la temporalité, c'est-à-dire la vitesse : elle réduit le temps à la partie compressible et matérialisable de la chronologie, autrement dit à la durée minutée par le chronomètre. Mais si les rythmes du temps peuvent s'accélérer par l'effet de la technique, la technique n'est pas elle-même en prise directe sur le temps<sup>672</sup>. »*

François Chenet a donc peut-être raison de souligner qu'il ne saurait exister de mesure absolue du temps dans la mesure où le temps n'a pas d'existence absolue<sup>673</sup>. La question reste la même, et Ricœur ne cesse de se la poser : *« comment peut-on mesurer ce qui n'est pas ?<sup>674</sup> »* Vouloir mesurer ce qui n'est pas ne se transforme-t-il pas en une opération sans issue ? Ricœur ne semble pas dire le contraire. L'assertion selon laquelle nous mesurons les temps se transforme immédiatement en aporie<sup>675</sup>, nous plonge dans une impasse au point qu'il est possible de conclure avec lui qu' *« Il n'y a jamais eu de phénoménologie de la temporalité qui soit libérée de toute aporie<sup>676</sup>. »* Au regard de toutes ces analyses, il est difficile de résister à la mise au point faite par Nicolas Grimaldi :

<sup>672</sup> Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, éd. Gallimard, 1978, p. 30.

<sup>673</sup> François Chenet, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 31.

<sup>674</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 26 et 35.

<sup>675</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>676</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 9.

« Hors la temporalité de la réalité, il n'y a pas de réalité de la temporalité. Car le temps ne peut être le nombre du mouvement que s'**il y a** du mouvement. Il ne peut être l'ordre des successions que s'**il y a** des successions. Et il ne peut y avoir de mouvement ni de succession sans quelque **réalité** où quelque chose du passé ne cesse de se glisser dans le présent et de le compromettre avec l'avenir, ou sans quelque industrieuse et intestine fomentation de l'avenir dans le présent, l'animant, l'attirant, le subvertissant, le métaphorisant sans cesse. C'est ce que nous nommons **le temps** : le principe du devenir. Au sens où les physiciens contemporains conçoivent une énergie sans matière, une onde sans quelque **chose** qui ondule, ainsi devons-nous concevoir le temps comme ce **travail** dans la matière de quelque chose qui n'est pas matériel, cette subversion de la matérialité du présent par quelque chose qui, n'étant pas présent, n'est pas non plus matériel, et que Hegel avait pu caractériser comme le travail du négatif dans l'être<sup>677</sup>. »

Parler du temps sans évoquer la question de l'éternité donnerait un goût d'inachevé à cette problématique. C'est elle, apparemment, qui fait que le sentiment d'un temps qui passe en s'épuisant est source de problèmes pour l'homme. Au regard du temps qui demeure éternel, le temps qui passe et s'épuise est vécu par l'homme comme une injustice. Il serait important donc que cette question de l'éternité soit abordée ici, scrutée sous plusieurs coutures pour qu'elle nous indique quel rapport elle entretient avec le temps.

### III.1.1.3. Temps et éternité

Que la méditation d'Augustin porte indivisément sur l'éternité et le temps n'est pas contestable. Le livre XI des *Confessions* s'ouvre sur le premier verset de la *Genèse* : « Dieu principe et fin... »<sup>678</sup>. De plus, la méditation qui remplit les quatorze premiers chapitres du livre XI se trouve joindre de manière indivisible la louange du psalmiste à une spéculation de

---

<sup>677</sup> Nicolas Grimaldi, *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Questions », 1993, p. 83. Le temps a beau être impalpable, rien n'a lieu hors de lui. Il est fait d'instant qui se succèdent au sein même de leur disparition, il est un mélange de réalité frissonnée et de virtualité stable. Chaque activité humaine a un "temps" propre, qui définit son rapport particulier au temps. La musique est l'exemple qui vient le plus vite à l'esprit.

<sup>678</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 1, p. 252.

type largement platonicienne et néo-platonicienne. Sur ce double registre, la méditation ne laisse place à aucune dérivation, en aucun sens convenable du mot, de l'éternité à partir du temps.

*« Ce qui est posé, confessé, pensé, c'est d'un seul jet le contraste de l'éternité et du temps. Le travail de l'intelligence ne porte aucunement sur la question de savoir si l'éternité est. L'antériorité de l'éternité par rapport au temps – en un sens de l'antériorité qui reste à déterminer – est donnée dans le contraste entre "l'être qui n'a pas été fait et qui pourtant est" et l'être qui a un avant et un après, qui "change" et qui "varie"<sup>679</sup>. »*

C'est en ces termes que Ricœur semble poser le problème du rapport entre le temps et l'éternité, tel qu'il le lit et le comprend dans *Les Confessions* d'Augustin. Ce rapport ne peut se déployer qu'à l'intérieur d'une problématique, d'où la nécessité pour nous de procéder d'abord par sa problématisation. Qu'est-ce que l'éternité ? L'éternité est-elle à concevoir comme le contraire du temps ? comme un temps qui ne passerait point, c'est-à-dire comme un temps qui ne commencerait ni ne finirait ? un temps indéfiniment prolongé ? Ou bien comme l'autre ou l'au-delà du temps ? autrement dit, comme ce qui n'a plus aucune relation au temps et lui est incommensurable ? comme tout ce que le temps n'est pas ? comme un temps aboli ? Dira-t-on, comme certains de théologiens et de philosophes, que l'éternité est à concevoir non pas comme une durée indéfinie mais comme le propre de ce qui est hors du temps ? de ce qui n'a aucun rapport avec le temps ? comme l'extra-temporel ou le supra-temporel ? Faut-il la situer imaginativement dans un « avant » et un « après » de la succession des âges, ou bien la poser comme contiguë au temps à la façon d'un point qui touche à une sphère en mouvement ? Mais, dans un cas comme dans l'autre, ne se peut-il pas que l'éternité demeure absolument incompatible avec le devenir ?

---

<sup>679</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 51.

« Comme la présence de l'éternité n'est pas donnée à titre de nature, comme la conscience de l'éternel n'est conscience que d'une absence, nul doute qu'avec la notion d'éternité, la réflexion ne soit affrontée à une **idée-limite** qui présente tous les caractères de l'aporie<sup>680</sup>. »

Ces apories semblent se manifester à travers un contraste qui oppose le temps à l'éternité, contraste dont Ricœur se fera l'écho en soulignant fermement que le temps contraste avec l'éternité. Il ne serait pas sans intérêt pour nous d'explicitier cette assertion à la lumière des *Confessions* de saint Augustin.

Ce qui préoccupe avant toutes choses saint Augustin, c'est le rapport inévitablement double qui existe entre l'éternité et le temps. Comment Dieu, qui est hors du temps, a-t-il pu créer le monde temporel où nous vivons, où nous œuvrons ? Alors que, pour la pensée grecque, les rapports du temps et de l'éternité sont des rapports d'exclusion, saint Augustin entreprit de réconcilier le temps et l'éternité. Quelle que soit la présence de l'éternité divine sur le temps, Augustin ne condamnera pas le temps, il refusera de le séparer de l'éternité. Il le regardera même comme l'opération de l'éternité. Aux yeux de François Chenet, « Nul n'a eu un sentiment plus vif et émouvant que saint Augustin d'une éternité qui n'est point au-delà du temps, mais dans laquelle le temps tout entier ne cesse de baigner<sup>681</sup> », donnant à celui-ci une certaine « rythmicité » qui est la « condition générale de son double jeu de continuité et de discontinuité »<sup>682</sup>.

Dans le célèbre chapitre XI des *Confessions*, le temps est interrogé dans sa relation à l'éternité. Le temps, s'il est une *distensio animi*, une *distensio humanitatis*, il est aussi un passage où se joue le drame de la destinée, notre vie elle-même étant un drame dont l'éternité est l'enjeu. De là, la valeur éminente que le christianisme lui reconnaît. L'originalité de saint Augustin est de convertir la vision platonicienne du temps comme chute, image mobile et défectueuse de l'éternité, en une justification du temps comme lieu de création, de sanctification où l'existence peut se sauver en s'alimentant à l'essence divine qui la crée en la

<sup>680</sup> François Chenet, *Le temps. Temps cosmique, temps vécu*, p. 181.

<sup>681</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>682</sup> Jean-Jacques Wunenburger, « Synthèse temporelle et forme rythmique », in *Les figures du temps*, (Sous la direction de L. Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 267.

tirant du néant qui ne cesse de la guetter. La vie de l'homme est ce labeur temporel qu'est pour lui la co-création de soi-même. Si la *distentio* caractérise le temps de l'errance qui est éparpillement, destruction, exil, l'*intentio* par contre confère au temps une valeur positive car elle est unification de l'existence, elle suppose une *extensio ad superiora* qui nous oriente vers l'éternel, car l'homme ne peut trouver son unité et son identité véritable qu'en s'étendant vers la Vérité divine. Il n'y a pas là deux formes de temps, mais deux mouvements intérieurs à la conscience qui interfèrent l'un avec l'autre et qu'il est impossible de séparer ontologiquement. Si le but visé consiste avant tout à surélever le temps en direction de l'éternité, les niveaux de la temporalisation doivent être distingués et hiérarchisés suivant que l'expérience temporelle s'éloigne ou se rapproche de son pôle d'éternité. Pour les penseurs chrétiens comme Augustin, l'homme se trouve au point de jonction du temps et de l'éternité : il lui faut vivre dans le temps, mais en visant l'éternité, accepter la temporalité, mais comme une condition d'accès à la vie éternelle. Ainsi le temps est-il *justifié* : il est ce dont je suis fait, mais plus encore ce dont j'ai à faire quelque chose. Je n'y suis pas enfermé, puisque je participe aussi de l'éternité. L'avenir ne représente plus ce décevant mirage qui cache le néant, mais plutôt la conversion de la temporalité en éternité, la transformation de la vie temporelle en vie éternelle, le passage vers une vie future. D'autant que l'histoire est ordonnée et qu'elle laisse entendre qu'elle transcende la tragédie empirique, l'excès de mal qu'elle manifeste.

Aussi saint Augustin n'hésite-t-il pas à célébrer le mariage du temporel et de l'éternel en développant « *une dialectique de l'éternité et du temps* »<sup>683</sup>, en établissant « '*une sorte de circuit entre le temps historique et l'éternité créatrice*' » ». Pour François Chenet, l'union entre les deux est intime : un échange continu et un passage délicat s'accomplissent sans que les termes opposés ne soient confondus. Sans doute est-ce une secrète vertu de la pensée chrétienne de pouvoir insister aussi fortement sur « *la présence éminente du temps dans l'éternité* » et sur « *la présence immanente de l'éternité au sein du temps même* »<sup>684</sup>. » Outre la dialectique que suppose le rapport du temps et l'éternité dans le livre XI des *Confessions*, ne serait-il pas aussi possible de noter un certain contraste existant entre temps et éternité ?

Dès le début de son enquête sur le problème de l'éternité, Ricœur met l'accent sur le caractère contrastant de la relation du temps et de l'éternité. Ce contraste est souligné comme

<sup>683</sup> François Chenet, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 189.

<sup>684</sup> *Ibid.*

une sorte d'opposition qui sépare le temps de l'éternité. Il convient de noter intégralement cette remarque qui, pour nous, est importante.

« *Ce qui est posé, confessé, pensé, c'est d'un seul jet le contraste de l'éternité et du temps. Le travail de l'intelligence ne porte aucunement sur la question de savoir si l'éternité est. L'antériorité de l'éternité par rapport au temps – en un sens de l'antériorité qui reste à déterminer – est donnée dans le contraste entre "l'être qui n'a pas été fait et qui pourtant est" et l'être qui a un avant et un après, qui "change" et qui "varie". Ce contraste est donné dans un cri : "Voici que le ciel et la terre sont ; ils crient qu'ils ont été faits, car ils changent et ils varient"*<sup>685</sup>. »

Ce qui nous intéresse dans cette note, c'est l'opposition entre le créé et le non créé. Elle peut nous servir comme argument de base pour justifier l'idée d'un contraste qui pourrait exister entre temps et éternité. Nous savons que le temps est le propre des créatures dont l'être procède du néant et dont la mutabilité atteste la contingence. *A contrario* ce qui singularise l'éternité, c'est son absence de succession et de durée, si on veut bien suivre l'analyse de François Chenet qui soutient que l'éternité c'est « *l'incommutable plénitude de l'existence toujours stable, apanage d'un Être souverainement réel*<sup>686</sup>. » Le temps et l'éternité, analysés à partir de la notion de création, laissent entrevoir une différence de taille, qui s'apparente à une opposition radicalement établie entre les deux. Le temps, c'est alors ce qui appartient à la catégorie de la mutabilité tel que le définit Platon dans le *Timée* : « *une sorte d'image mobile de l'éternité*<sup>687</sup> ». On comprend que si le temps est lié à ce qui est créé, son contraire, l'éternité, ne peut être conçue comme un temps même qui se déploierait sans fin, c'est-à-dire non contingent, mais comme « *une paradoxale "durée sans temps" excluant toute succession comme tout changement*<sup>688</sup>. »

<sup>685</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit* 1, p. 51-52.

<sup>686</sup> François Chenet, *Le temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 184.

<sup>687</sup> Platon, *Timée*, 37d 5-6.

<sup>688</sup> François Chenet, *Le temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 183.

Explorant à son tour le fameux livre XI des *Confessions* de saint Augustin, François Fédier écrit dans son livre très récent intitulé *Le temps et le monde*<sup>689</sup> que tout le chapitre 10 dudit livre met en lumière l'opposition entre temps et éternité. « Dans ce chapitre 10, souligne-t-il, le temps est partout présent en opposition directe à l'éternité<sup>690</sup>. » De quoi s'agit-il précisément dans ce chapitre ? De l'acte de la création. Saint Augustin se demande si celui-ci est incompatible avec l'éternité de Dieu, qu'il a déjà admise.

La question qui met en mouvement cette réflexion est celle-ci : « *Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre ?*<sup>691</sup> » Pour faire face à cette problématique, Augustin procède par une opposition entre le créé qui procède du néant pour s'établir dans le temps et l'éternité qui est une sorte de stabilité dans laquelle se tient Dieu. La créature, c'est ce qui sort du néant, prend pied dans l'existence et donc dans le temps et qui retourne encore dans le néant, dévoré par le temps. Ici, le temps renvoie au créé et comme tel il vient du néant et il retourne au néant. A l'opposé du temps, l'éternité qui est dans un certain sens un attribut de Dieu, n'est pas perçue comme quelque chose qui vient et disparaît, mais plutôt comme ce qui est depuis toujours. Elle est comme une sorte d'océan dans lequel les temps des créatures viennent baigner avant de disparaître. C'est dans cette perspective, il nous semble, qu'il faut lire François Chenet dans le commentaire que voici : « *Nul n'a eu un sentiment plus vif et émouvant que saint Augustin d'une éternité qui n'est point au-delà du temps, mais dans laquelle le temps entier ne cesse de baigner*<sup>692</sup>. » Il est vrai, une telle analyse ne permet pas de dire qu'il y a une opposition radicale entre le temps et l'éternité, mais plutôt une différence notable entre les deux. Mais cette différence est de façon hypothétique tellement grande qu'elle peut être considérée comme une opposition.

On l'aura en tout cas compris, l'éternité, chez saint Augustin, c'est ce qui est toujours stable par contraste avec les choses qui ne sont jamais stables. Dans l'éternité « *rien n'est successif, tout est présent, alors que le temps ne saurait être présent tout à la fois*<sup>693</sup>. » On pourrait alors comparer l'éternité à un présent sans passé ni futur, comme l'avait fait déjà

---

<sup>689</sup> Editions Pocket, collection « Agora », Paris, 2010. Le livre porte comme sous-titre : *De Heidegger à Aristote*. Il est conçu comme une sorte de voyage dans l'histoire de la philosophie du temps.

<sup>690</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>691</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 10, p. 260.

<sup>692</sup> François Chenet, *Le temps. Temps cosmique, Temps vécu*, p. 188.

<sup>693</sup> Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, 11, p. 261. Cf Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 55.

Platon dans le *Timée* 37c, quand il exclut le passé et le futur de l'éternité<sup>694</sup>. L'éternité n'est pas un temps défini, elle est la simultanéité de l'incommensurable « *présence totale* » qui transcende toute forme de succession et de changement. Elle caractérise l'Être même de Dieu, comme nous l'avons déjà souligné plus haut. En effet, pour Dieu et en Dieu tout est présent simultanément. Il n'y a pas d'écart, pour lui, entre un futur et un passé. « *A Dieu, tout est constamment présent*<sup>695</sup>. » L'éternité supposant que le tout soit constamment présent, sans passé, sans futur et sans changement, elle ne peut donc pas être prise comme un temps. Elle est plutôt à concevoir comme le négatif du temps. « *L'éternité est aussi le négatif du temps, l'autre du temps [...] L'éternité aussi est pensée négativement comme ce qui ne comporte pas le temps, ce qui n'est pas temporel*<sup>696</sup>. » C'est pourquoi elle peut être perçue comme « *un manque ressenti au cœur de l'expérience temporelle* », ce que Ricœur appelle « *la tristesse du négatif* »<sup>697</sup>. Elle est ainsi qualifiée parce qu'elle exprime le déchirement de l'âme qui prend conscience qu'elle est privée de la stabilité de l'éternel présent.

Avons-nous vraiment réussi à déterminer ce qu'est l'éternité ? Il semble qu'il a plutôt été exposé le contraste de l'éternité et du temps, un contraste qui, selon nous, s'apparente à une énigme. Cette énigme est soulevée par saint Augustin lui-même. Elle est formulée par la question : Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre ? Pour Ricœur, la réponse à cette question qui n'est autre que le « rien », fait comprendre que le temps est entouré de néant.

« *Certes, la réponse laisse intacte la supposition d'un avant, mais l'important est que cet avant soit frappé de néant : le 'rien' du 'ne rien faire' est l'avant de la création. Il faut donc penser 'rien' pour penser le temps comme commençant et finissant. Ainsi le temps est-il comme entouré de néant*<sup>698</sup>. »

On pourrait de ce fait comprendre l'éternité comme un vide du temps, car, en créant les choses, Dieu a créé par le même geste le temps. Les catégories temporelles sont donc

<sup>694</sup> Paul Ricœur, *Temps été récit* 1, p. 55, voir note n° 1.

<sup>695</sup> François Fédiér, *Le temps et le monde*, p. 31.

<sup>696</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 58, voir note n° 2.

<sup>697</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>698</sup> *Ibid.*, p. 56.



impropres à caractériser un avant du monde. Il n'y a pas un temps avant le temps. On retrouve ainsi la philosophie platonicienne qui voudrait que le temps soit comme une chute de l'éternité, une détérioration en quelque sorte de l'authentique éternité, comme tente de le définir François Féder. Suivons-le dans l'exemple du triangle<sup>699</sup>.

Le triangle que le professeur dessine sur le sable, une vague l'efface. Ce triangle-là est donc bien quelque chose du genre de ce qui n'est pas toujours pareil. Il faut même, pour être géomètre, comprendre que ce triangle n'est pas un véritable triangle (ses côtés ne sont pas de vraies droites géométriques puisque ces « droites » sont en réalité des surfaces). Pour arriver à déceler de vraies droites, il faudrait que nous soyons capables de dessiner des droites invisibles. Autrement dit : pour être géomètre, il faut être capable de « voir » ce qui est invisible. Le vrai triangle, nous comprenons à présent qu'il est ineffaçable. Exactement, son « *ineffaçabilité* » est à la mesure de son « *indessinabilité* ». Le triangle dessiné n'est que l'image de quelque chose qu'il est impossible de produire dans le monde des choses au milieu desquelles nous vivons (le monde sensible). Est-ce à dire que le triangle soit irréel ? La réponse de Platon est tout au contraire : le vrai triangle est beaucoup plus réel que tout ce qui dans le monde réel nous paraît être réel. C'est précisément cette caractéristique du « *toujours pareil* » qui définit selon Platon la signification vraie de l'être. Est, par conséquent, se dit de ce qui est toujours pareil. Voilà l'origine *philosophique* du concept d'éternité. Si c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le concept d'éternité, on peut alors préciser que l'éternité représente la stabilité, ce qui se maintient sans connaître de changement. On peut alors dire que le temps et l'éternité ne peuvent se tenir sur une même balance, que le temps est une chose et que l'éternité en est une autre. Temps et éternité semblent ainsi être deux choses totalement différentes : l'un est créé, l'autre non créée ; l'un est réel l'autre non.

En convoquant la question de l'éternité, nous avons voulu souligner la place de celle-ci dans l'ensemble des apories du temps. Ce n'est pas la dernière aporie ; et notre objectif n'est pas de dresser un tableau exhaustif sur cette question. Aussi, peut-on comprendre que bien d'autres questions n'ont pu être abordées ici. Il nous faut néanmoins jeter un regard en arrière et faire le point sur le parcours effectué. Rappelons que la question qui a guidé nos pas est celle-ci : Qu'est-ce que le temps ? Pouvons-nous maintenant donner une réponse ferme à cette question ? Notre tâtonnement depuis le début jusqu'à la question de l'éternité est la

---

<sup>699</sup> François Féder, *Le temps et le monde*, p. 73-74.

preuve même de notre aveu d'impuissance. Les auteurs visités avouent tous, comme Ricœur, qu'une phénoménologie du temps reste une entreprise philosophiquement infructueuse, voire impossible. Chaque voie explorée nous conduit inévitablement à une impasse<sup>700</sup>. Toutefois devons-nous reconnaître que la question du temps ne se dit pas seulement en termes d'apories, elle peut être aussi abordée comme expérience humaine.

### III.1.2. L'expérience humaine du temps

« L'expérience humaine du temps » veut avant tout dire le rapport à la fois complice et conflictuel de l'homme avec le temps. Cette expérience, ainsi qu'on le verra à travers les pages qui vont suivre, peut se situer à plusieurs niveaux. Notre intention cependant n'est pas de nous étendre exagérément dans les énumérations. Notre démarche sera donc très limitée, circonscrite, afin de la rendre plus intelligible. Pour ce faire convient-il de noter que dans un premier temps, nous voulons montrer comment le « corps » se donne lui-même comme une horloge vivante. Dans un deuxième temps, nous ferons une place d'honneur aux événements vécus par l'homme comme des révolutions de temps. Enfin, avec Heidegger, nous interrogerons la tragédie de la condition humaine par rapport au temps.

#### III.1.2.1. La chronobiologie ou l'expérience temporelle du corps

Dans le dernier chapitre de son livre intitulé *L'ordre du temps*<sup>701</sup>, Krzysztof Pomian établit un rapport entre rythmes biologiques, temps sensori-moteur et pensée temporelle. Selon lui, le temps s'apprend, il est objet d'enseignement et de connaissance. Comme objet de connaissance, il s'apprend dès la tendre enfance.

*« Ordonner les événements selon leur succession temporelle, établir l'égalité de deux durées synchrones, ajouter deux durées l'une à l'autre et leur somme à une troisième,*

<sup>700</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 106-107.

<sup>701</sup> Editions Gallimard, collection « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1984. Le dernier chapitre de l'ouvrage a pour titre : « Le temps ». Il comprend sept paragraphes (cf p. 219-347).

*diviser la durée en unités de temps susceptibles d'être répétées et appliquées à n'importe quel intervalle temporel, tout cela fait l'objet d'un apprentissage qui occupe la période entière de l'enfance. Ensemble cohérent d'opérations qui consistent à coordonner les mouvements doués de vitesse, que ce soient ceux des objets extérieurs ou ceux des états internes du sujet lui-même, le temps n'est pas inné ; s'il est une forme ou un schème au sens de Kant ou encore une structure, il ne précède pas pour autant toute expérience. Mais il n'en est pas, d'autre part, abstrait, comme l'est un concept. Il s'élabore pas à pas, à partir de l'organisation temporelle sensori-motrice, d'abord parallèlement à l'acquisition du langage et ensuite mettant à profit la maîtrise des notions temporelles<sup>702</sup>. »*

Au cours du premier stade de la pensée temporelle, le temps apparaît comme quelque chose de local qui varie d'un mouvement à l'autre sans pour autant se confondre avec « l'ordre spatial propre à chaque déplacement dans le sens positif du parcours ». C'est un temps hétérogène, égocentrique et irréversible. Egocentrisme et irréversibilité sont les deux aspects complémentaires d'une même incoordination qui explique elle-même le caractère propre du temps primitif, c'est-à-dire l'indifférenciation de l'ordre temporel et de l'ordre spatial soumis tous deux aux limitations de la perspective immédiate. Au troisième stade, le temps, tout en restant qualitatif, devient opératoire : homogène, c'est-à-dire commun à tous les phénomènes, et continu. L'acquisition de la réversibilité permet ainsi au sujet de remonter le cours de l'action et de l'homogénéiser. Elle conduit aussi à remplacer le point de vue égocentrique par la réciprocité des points de vue, d'où le développement de la synchronisation et de la coordination des durées propres aux mouvements de différentes vitesses. Une fois la réversibilité acquise, il devient possible de constituer conjointement l'idée de la vitesse uniforme et celle de l'uniformité du flux de la durée. En permettant la synchronisation de différents mouvements, la réversibilité rend possible la transformation des unités de l'espace parcouru à vitesse constante en unités temporelles, et elle parachève la construction d'un temps qui n'est plus qualitatif, mais plutôt quantitatif ou métrique. Cela vaut aussi bien pour le temps qui fournit le cadre aux mouvements des objets extérieurs que pour celui des états du sujet lui-même. A propos de la généralité des opérations qui caractérisent le temps sous toutes

---

<sup>702</sup> *Ibid.*, p. 323.

ses formes et de la parenté fondamentale du temps psychologique et du temps physique, Pomian fait remarquer ceci : « *tous deux sont des coordinations de mouvements de différentes vitesses, qu'il s'agisse de parcours dans l'espace extérieur ou d'actions en partie internes*<sup>703</sup>. » Ces mouvements dérivent l'un et l'autre du temps pratique ou sensori-moteur, qui s'appuie à la fois sur les rapports entre les objets et sur l'action propre. Au fur et à mesure de la différenciation de l'univers extérieur et du monde intérieur, ils se différencient eux aussi, mais en s'appuyant l'un sur l'autre en une interaction continue et nécessaire. Pour Pomian, ces résultats de la psychologie génétique présentent un très grand intérêt. Il en est ainsi notamment de l'importance qu'il accorde à l'acquisition de la réversibilité et de la mise en évidence du rôle essentiel de la vitesse dans la construction du temps en tant que schème ou structure mentale. Le texte de Pomian peut donc être lu comme un établissement du rapport entre l'homme et le temps, c'est-à-dire comme une expérience acquise et progressive du temps. Un fait fondamental traduit cette expérience temporelle : « *Comme tout organisme vivant, écrit-il, l'homme manifeste une organisation temporelle ; il est une horloge biologique*<sup>704</sup>. » En effet, explique-t-il, les variations de plusieurs paramètres, tels la température, la sécrétion de certaines hormones, le taux de certains éléments dans le sang, le plasma ou les urines, etc., « *traduisent une structure temporelle circadienne* ». S'appuyant sur les résultats de certaines recherches scientifiques concernant le fonctionnement hormonal féminin, il observe que ce fonctionnement dépend intégralement du rythme horaire. Il observe aussi que diverses fonctions physiologiques sont synchronisées avec le cycle lumière/obscurité, certainement par l'intermédiaire de l'hormone mélatonine dont la synthèse par la glande pinéale est inhibée par la lumière.

*« Bref, les découvertes de la chronobiologie montrent que, caractère constitutif des êtres vivants depuis le niveau de la cellule, la coordination entre l'intérieur et l'extérieur, l'adaptation des oscillations endogènes aux variations périodiques de l'environnement, n'a pas besoin de conscience et que l'homme n'est pas une exception à cette règle. L'organisation temporelle des fonctions vitales elles-mêmes semble ainsi être le fondement auquel se superpose l'organisation temporelle sensori-motrice à laquelle se superpose à son tour la pensée temporelle qui, dans certains cas, peut*

<sup>703</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>704</sup> *Ibid.*, p. 325.

*devenir l'objet d'une réflexion discursive sur le temps. L'individu humain s'avère ainsi lui-même avoir une architecture temporelle dont les étages correspondent **grosso modo** aux grands paliers de l'évolution biologique<sup>705</sup>. »*

Par ailleurs, chaque individu ou presque, revit à sa manière le conflit historique entre le temps quantitatif et temps qualitatif. Le premier correspond surtout au temps solaire avec son alternance des jours et des nuits, le retour des saisons, un temps solaire qui imprime ses rythmes sur le fonctionnement biologique de l'organisme au point de devenir pour celui-ci son temps propre. C'est aussi le cas du temps liturgique. L'opposition entre les jours ouvrables et les dimanches reste profondément enracinée dans l'esprit de l'homme moderne. Quant au temps qualitatif, c'est évidemment celui des horloges qui, du fait de son uniformité, ne connaît par définition ni jours ni nuits ni saisons ni dimanches. On peut donc dire que l'organisation temporelle des comportements somatiques des individus – mais aussi de la vie sociale – reproduit un trait essentiel de l'histoire du temps, à savoir la discontinuité entre le qualitatif et le quantitatif qu'elle projette dans le cadre d'une vie, d'une année, d'une journée, tout en la matérialisant par diverses frontières dans l'espace.

*« Il n'est pas exagéré de dire que l'histoire s'inscrit littéralement dans la texture la plus intime des individus humains, en modulant les données de la biologie de façon à coordonner la marche de ces horloges vivantes que nous sommes avec les rythmes artificiels de notre environnement technicisé<sup>706</sup>. »*

Ces dernières précisions que nous venons d'apporter au déploiement de notre problématique vont maintenant nous conduire à la notion d'événement, une notion importante de *Temps et récit*. Nous voulons montrer à travers une phénoménologie de l'événement comment un fait qui se produit peut offrir à l'homme la possibilité de faire une expérience

---

<sup>705</sup> *Ibid.*

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 327.

temporelle, en tant que ce qui provoque des changements inattendus. Ce sera l'occasion pour nous de mettre en discussion Claude Romano<sup>707</sup> et Paul Ricœur.

### III.1.2.2. *L'événement comme expérience temporelle*

La notion d'événement est une des notions que Ricœur traite dans sa trilogie *Temps et récit*. Il la définit simplement comme ce qui se produit, c'est-à-dire ce qui arrive de façon inattendue. En retenant ici cette notion, nous voulons lui accorder l'importance qui est la sienne dans l'expérience humaine du temps. L'homme fait l'expérience des changements, des changements provoqués par des événements qu'il vit à certains moments de son existence et ces événements meublent son histoire. Avant de voir la possible proximité entre événement et expérience temporelle, cherchons d'abord à caractériser l'événement. Au regard de l'analyse proposée par Claude Romano, trois traits suffisent à déterminer celui-ci : l'« inaugural », le « rétrospectif » et le « prospectif »<sup>708</sup>. Il faut maintenant justifier chacun de ces caractères.

Selon cet auteur, l'événement a une origine dominée par le négatif. Il vient du rien car, phénoménologiquement, il est précédé par le négatif. Il est autonome, indépendant, contingent. Cette origine phénoménologiquement vide et insaisissable le fait apparaître comme un fait bouleversant qui crée la déchirure, l'irréparable. Il lacère ainsi la trame de nos attentes et ébranle le plan de nos projets. L'événement, c'est ce qui surprend l'homme. On peut alors comprendre Ricœur quand il défend la thèse selon laquelle l'événement – entendu l'événement historique – ne diffère pas de l'intrigue. « *Ma thèse est que les événements historiques ne diffèrent pas radicalement des événements encadrés par une intrigue*<sup>709</sup>. » L'intrigue, c'est ce qui fait qu'une révolution parle, marque les esprits en laissant une marque indélébile dans la mémoire individuelle ou collective. L'événement compris comme tel est l'expérience d'une transformation du monde à travers laquelle le sens même de celui-ci apparaît bouleversé. C'est cependant en lui que s'originent la possibilisation du possible et la temporalisation du temps. « *L'événement n'est pas temporel, mais temporisant* », écrit

<sup>707</sup> Nous nous servons précisément de son livre intitulé *L'événement et le temps*, paru en 1999, aux éditions Presses Universitaires de France, dans la collection « Epiméthée » (cf § 10-12, p. 162-200).

<sup>708</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Prométhée », 1999, p. 179.

<sup>709</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 365.

Romano<sup>710</sup>. Il est temporisant parce que c'est lui qui permet de situer temporellement un fait. Il est comme la marque d'un temps retenu, momifié pour des générations futures. En d'autres termes, l'événement temporisant est comme une sorte de récipient qui « retient » le temps, étant donné que le temps lui-même est par nature invisible, insaisissable. C'est sans doute cette idée que Ricœur veut rendre quand il écrit qu'« *un récit mentionne seulement les événements significatifs* »<sup>711</sup>. Toutefois il convient de préciser que, si l'événement est temporisant, cette « temporalité » n'est rien d'autre que le nom donné à la manière dont les événements adviennent pour nous en donnant lieu à une expérience<sup>712</sup>. Cette expérience est celle du jaillissement d'une nouveauté, ce qu'Aristote appelait changement de fortune – *métabolè* – dans sa théorie formelle de la mise en intrigue. Dans cette perspective, on peut noter ceci : « *Un événement c'est ce qui non seulement contribue au déroulement d'une intrigue, mais donne à celui-ci la forme dramatique d'un changement de fortune*<sup>713</sup>. » L'événement, surgissant à partir de rien, fait montre, à ce titre, d'une nouveauté radicale, estime Romano. « *Tout événement est jaillissement : il survient avec le caractère d'un commencement absolu*<sup>714</sup>. » Souligner le caractère de « nouveauté » de l'événement est nécessaire, mais cette caractérisation n'épuise pas ses déterminations phénoménologiques propres. L'événement ne se comprend pas seulement comme ce qui crée du nouveau, il est aussi « *plus ancien que lui-même* », c'est-à-dire que, quand il se déclare, il est toujours déjà advenu en tant que tel. Aux yeux de Romano, c'est ce qui fait son absolue évidence.

On peut aussi décrire l'événement en mettant l'accent sur son caractère prospectif, temporel comme nous l'avons déjà ébauché plus haut. En effet l'événement, ainsi qu'il nous a été décrit par Romano et dans une certaine mesure par Ricœur, n'est pas seulement inaugural et évident (rétrospectif), « *il est aussi en sursis de son propre sens, plus futur que lui-même*<sup>715</sup>. » En transcendant sa propre effectuation factuelle par la réserve de possibilités qu'il porte en soi, l'événement ne s'annonce que selon le délai et la latence de ce qui ne se produit pas « *une fois pour toutes* » dans le présent datable du fait, mais n'acquiert le sens qui est (toujours déjà) le sien qu'à la lumière de son futur. Pour Romano, il est en précession sur soi dans la mesure où son sens même d'événement « *ne sourd que du sursis qui le traverse* », des

<sup>710</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps*, p. 168.

<sup>711</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 264.

<sup>712</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps*, p. 195.

<sup>713</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 396.

<sup>714</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps*, p. 169.

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 178.

éventualités à venir qu'il nous ménage et qu'il n'a de cesse d'accomplir. L'événement comme ouverture sur le futur, c'est ce que souligne Ricœur quand il affirme qu'aucune structure n'est indéboulonnable. « *Il arrive quelque chose même aux structures les plus stables*<sup>716</sup>. » Une structure stable est la conséquence d'un événement vécu. Dans ce sens, tout événement est une révolution des temps, car il suscite des changements. Il devient alors, comme nous l'avons énoncé plus haut, le « récipient » qui contient le temps, ou alors, pour employer une expression de Romano, « *l'ostensoir du temps* »<sup>717</sup>. Il devient l'ostensoir du temps dans la mesure où il déborde le présent de son effectuation, toujours déjà advenu et toujours encore à venir, il déploie ses « *dimensionnels* » et fait apparaître le temps lui-même à partir de lui-même : le temporalise. Mais que signifie au juste cette temporalité ? On l'a déjà dit : elle est le nom donné à la manière dont les événements adviennent pour nous les hommes. La temporalité est donc une expérience humaine du temps. « *N'est-ce pas le temps humain que l'historiographie et la fiction littéraire refigurent en commun, en croisant sur lui leurs modes référentiels ?* », se demande Ricœur<sup>718</sup>. Ce qui peut apparaître ici comme une question n'en est pas une, mais plutôt une affirmation par l'interrogation.

En effet, Ricœur soutient fermement que tout récit, qu'il soit historiographique ou fictionnel, est un déploiement de « *la condition de l'existence temporelle* »<sup>719</sup> humaine. Cette existence temporelle qui se déploie dans les œuvres narratives à travers les événements, a un caractère éthique. Prenant pour exemple l'histoire, Olivier Mongin écrit à cet effet ce qui suit : « *L'histoire est ponctuée par une succession d'événements, certains d'entre eux favorisent plus particulièrement l'essor d'une communauté historique*<sup>720</sup>. » Convaincu que les événements constituent des expériences temporelles pour les hommes, il poursuit en soulignant que tout le travail de Ricœur est traversé par une série d'interrogations que nous nous efforçons de résumer ici : Comment le fil du temps parvient-il à créer une histoire ? Comment le changement qui s'incarne dans une histoire peut-il conserver une signification ? Toutes ces questions convergent, nous semble-t-il, vers une même problématique : l'expérience temporelle de l'homme. A travers les événements, l'homme fait l'expérience du temps. Cette expérience est d'une importance insigne, parce qu'elle est la condition de la

<sup>716</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 396.

<sup>717</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps*, p. 181.

<sup>718</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 155.

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>720</sup> Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, p. 126.



compréhension de soi. « *L'ex-pér-ience est la condition de toute compréhension de soi-même et du monde en tant qu'elle s'enracine dans des événements*<sup>721</sup>. » L'événement décrit « *l'aventure humaine* » à partir de laquelle l'homme lui-même advient (et advient à lui-même) à partir de ce qui lui arrive, pour autant qu'il est impliqué en personne dans les événements qui lui échoient, c'est-à-dire pour autant qu'il est lui-même en jeu – au risque de lui-même – dans des événements dont il est lui-même l'enjeu.

*« Une histoire décrit une séquence d'actions et d'expériences faites par un certain nombre de personnages, soit réels, soit imaginaires. Ces personnages sont représentés dans des situations qui changent ou au changement desquelles ils réagissent. A leur tour, ces changements révèlent des aspects cachés de la situation et des personnages, et engendrent une nouvelle épreuve (**prédicament**) qui appelle la pensée, l'action ou les deux*<sup>722</sup>. »

En somme, pour Ricœur, les événements sont ce que des êtres agissants font arriver. En restant dans cette ligne de compréhension, on peut s'aventurer à dire qu'ils sont les producteurs des faits de leur vie, et que ceux-ci acquièrent une dimension temporelle parce que, eux, les hommes, les temporalisent en leur donnant la force d'une expérience humaine. Ainsi, même s'il est impossible – rigoureusement parlant – de faire une phénoménologie du temps, l'homme arrive tout de même à faire une certaine expérience temporelle à travers les événements importants de sa vie. Cette analyse nous place dans l'hypothèse selon laquelle la condition humaine est liée à la question du temps, ou plus philosophiquement « *que la temporalité est la condition de possibilité de la compréhension de l'être en général, que c'est à partir du temps que l'être est compris et conçu*<sup>723</sup>. » La constitution fondamentale de l'être-au-monde repose sur la temporalité<sup>724</sup>.

<sup>721</sup> Claude Romano, *L'événement et le temps*, p. 196.

<sup>722</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 265-266.

<sup>723</sup> Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1985, p. 330.

<sup>724</sup> *Ibid.*, p. 350. Jean Beaufret, dans son livre *De l'existentialisme à Heidegger* qu'il présente comme une « introduction aux philosophies de l'existence », semble aller dans ce sens de cette constitution fondamentale du

### III.1.2.3. La condition humaine, une condition temporalisée

Dire que la condition humaine est une condition liée au temps, c'est rappeler un problème évoqué depuis longtemps déjà par Aristote. Ce philosophe avait indiqué que le temps constitue un problème pour l'homme, qu'il est responsable de la corruption de toutes les choses, qu'il « *renverse ce qui existe* ». Pour toutes ces raisons, le temps est considéré par lui comme responsable de la dégénérescence des choses. Mais si le temps porte cette responsabilité, c'est avant tout parce qu'il contient tout, engloutit tout. Pour Aristote, tout ce qui existe se situe « *dans* » le temps, c'est-à-dire *a* son existence dans le temps et par conséquent est soumis à la loi du temps. Ricœur ne manque d'ailleurs pas de rappeler cela quand il écrit que « *c'est dans le temps que toutes choses naissent et périssent* »<sup>725</sup>. On comprend alors que les choses « *subissent quelque chose par le temps* »<sup>726</sup>. Le temps les consume si bien que l'on est conduit à reconnaître avec Aristote que « *tout vieillit du fait du temps* ». Echappent cependant à cette condamnation les étants qui ont un caractère éternel, c'est-à-dire ceux qui se situent en dehors du temps.

Cette analyse préliminaire pose les bases du parcours que nous allons suivre ici. Il s'agit de la phénoménologie de la temporalité conduite par Martin Heidegger dans *Être et Temps*. Ne dit-il pas que la constitution fondamentale du Dasein est l'être-au-monde, c'est-à-dire d'exister ? Ne dit-il pas aussi que l'être-au-monde est un être-pour-la-mort ? Il nous faut suivre l'horizon visé par ces questions.

Commençons par le rappel de certaines problématiques. En élaborant les axes de leur réflexion sur la problématique de la mort, de nombreuses pensées se situent généralement sur le plan de la sagesse pratique ou de la morale existentielle. Elles s'appuient en général sur une « *pensée de la mort* » pour répondre à l'urgence de l'inquiétude fondamentale des hommes face à l'issue de leur existence et pour tenter de les en libérer. L'originalité de Heidegger est de changer de perspective en pensant la mort par rapport à l'être et au temps, afin d'en comprendre le sens et, surtout, de percevoir les implications les plus profondes de l'être temporel du Dasein qui s'étend entre la naissance et la mort. Sa réflexion sur la mort est de ce fait mise en rapport avec le passé, le présent et l'avenir. C'est sans doute la raison pour

---

*Dasein* : « *C'est seulement sur la base de l'être au monde que l'homme peut être dit exister* » (Paris, J. Vrin, 2000, p. 20).

<sup>725</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 33.

<sup>726</sup> Aristote, *Physique*, IV, 12, 221a-b, p. 261.

laquelle cette réflexion trouve place dans la deuxième section de la première partie d'*Être et Temps* : « Dasein et temporalité ».

Parler de la mort chez Heidegger, plus précisément de l'être-pour-la-mort, implique nécessairement chez lui la question du temps. Dans cette perspective, Levinas ne disait-il pas que « *le temps est le mode d'être de l'être mortel*<sup>727</sup> » ? Le temps comme une dimension de l'existence, n'est-ce pas ce que soutient aussi Adrian Nita que nous avons le plaisir de citer ici : « *Aucune chose n'a une existence absolue, nécessaire, éternelle, mais elle a une existence relative, contingente et finie*<sup>728</sup>. » Une remarque précise : l'analyse de l'être-pour-la-mort sert d'origine pour une nouvelle conception du temps. En effet, à partir de l'être-pour-la-mort, le temps se conçoit comme l'avenir de l'être-pour-la-mort, avenir exclusivement défini par la relation unique d'être-à-la-mort comme être hors de soi qui est aussi être tout, être proprement soi. On comprend aisément pourquoi mort et temporalité vont de pair, c'est-à-dire qu'on ne peut parler de l'une sans parler de l'autre. Elles sont comme les deux faces d'une même médaille. « *L'être-pour-la-mort possibilise la temporalité*<sup>729</sup>. » Chez Heidegger, l'existence ou l'être-au-monde est menacée par la mort, idée que semble partager Levinas dans la formule que voici : « *Avoir à être, c'est avoir à mourir*<sup>730</sup>. » Ou Ricœur quand il explique les raisons profondes d'un temps qui semble nous fuir :

*« N'est-ce pas parce que nous fuyons nous-mêmes, face à la mort, que l'état de perte dans laquelle nous nous enfonçons, quand nous ne percevons plus le rapport de l'être-jeté et déchu à la préoccupation, fait paraître le temps comme une fuite et nous fait dire qu'il s'en va (vergeht) ? Sinon, pourquoi remarquerions-nous la fuite du temps, plutôt que son éclosion ? Ne s'agit-il pas d'une sorte de retour du refoulé, par quoi notre fuite face à la mort se travestit en fuite du temps ? Et pourquoi disons-nous du temps qu'on ne peut l'arrêter ? N'est-ce pas parce que notre fuite face à la mort nous fait désirer d'en suspendre le cours, par une perversion bien compréhensible de notre attente sous sa force la moins authentique ? 'L'être-là tire sa connaissance du temps*

<sup>727</sup> Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, éd. Grasset & Fasquelle, coll. « Figures », 1993, p. 54.

<sup>728</sup> Adrian Nita, *La métaphysique du temps chez Leibniz et Kant*, Paris, éd. L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2008, p. 122.

<sup>729</sup> Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, éd. Jérôme Million, coll. « Krisis », 2002, p. 28.

<sup>730</sup> Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, p. 52.

*fugitif de son savoir **fugitif** concernant la mort''. Et pourquoi tenons-nous le temps pour irréversible ? Ici encore le nivellement n'empêche pas que quelque aspect de l'originnaire vienne à se trahir : un flux neutre de "maintenant" quelconques ne devrait pas pouvoir être inversé ? "L'impossibilité du renversement a pour raison la provenance du temps public de la temporalité, dont la temporalisation, marquée à titre primaire par le futur, 'va' ek-statiquement vers sa fin, de telle sorte qu'elle 'est' déjà pour la fin''<sup>731</sup>. »*

On peut donc dire avec Heidegger que la fin attend le Dasein, qu'elle le guette<sup>732</sup>. La vie de l'homme, dans cette perspective, est sustentée par une temporalité dont l'un des traits est son étirement qui part de la naissance et va jusqu'à la mort. Vie et mort constituent ainsi ce que Karl Jaspers appelle les deux parenthèses. « *Tout existant vivant est entre parenthèses ; ces parenthèses s'appellent : naissance et mort, mais seul l'homme le sait*<sup>733</sup>. » Que peut bien signifier ce savoir sur la mort par rapport au temps ? Heidegger peut ici aussi nous servir de guide.

En effet, Heidegger précise que la mort signifie avant tout la fin. Elle fait passer le Dasein au n'être-plus-Dasein, car, estime-t-il, dans la mort le Dasein perd l'être du là. Mourir, c'est en effet quitter le monde, acquérir un nouveau statut, le statut d'un n'être-plus-Dasein au sens de n'être-plus-au-monde. Mourir, c'est tout simplement perdre l'être-au-monde, c'est cesser d'exister au sens à la fois temporel et existentiel. C'est passer du là au n'être-plus-là, un passage qui échappe à toute expérience, comme un présent qui fuit sous nos pas. « *A la mort d'autrui il est possible d'expérimenter un remarquable phénomène d'être, celui qu'on peut définir comme mutation où un étant passe du genre d'être du Dasein (ou, si l'on veut, de la vie) au n'être-plus-Dasein*<sup>734</sup>. » Ce qui est vraiment remarquable, comme le souligne Heidegger, c'est que la fin de l'étant qu'est le Dasein est aussi un commencement pour cet étant, mais désormais « *comme simple étant là-devant* ». La mort met en exergue deux

<sup>731</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 160-161.

<sup>732</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. par François Veizin, Paris, éd. Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie. Série : Œuvres de Martin Heidegger », 1986, p. 304.

<sup>733</sup> Karl Jaspers, *initiation à la méthode philosophique*, trad. par Laurent Jospin, Paris, éd. Payot & rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », n° 174, 1994, p. 129.

<sup>734</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 291.

situations apparemment opposées : la fin et le commencement. Comment comprendre cela par rapport au temps ?

L'étant-seulement-encore-là-devant, ou tout simplement le défunt, est déterminé comme un « *vivant au négatif* », du fait d'être arrivé à la perte de la vie. Pour Heidegger, en effet, un cadavre peut théoriquement être envisagé comme un objet possible de l'anatomie pathologique orientée vers la vie. Pour lui, un disparu n'a pas le même sens ontologique qu'un défunt. Un disparu qui a été arraché aux « *survivants* » est objet de « *préoccupation* » sous la forme des obsèques, de l'inhumation et du culte funéraire. Pour cette raison, il devient « *un util utilisable du monde ambiant dont il n'y a qu'à se préoccuper*<sup>735</sup>. » En effet, en tenant compagnie au disparu par le deuil et la commémoration, les survivants sont « *avec lui* » sur le mode du souci mutuel. Dans le rapport être-avec en compagnie d'un mort, le disparu lui-même n'est factivement plus « *là* ». Et pourtant, être-avec veut toujours dire être-en-compagnie dans le même monde. « *C'est du sein de ce monde que ceux qui demeurent peuvent encore être avec lui* », explique Heidegger<sup>736</sup>. Une fois de plus, Heidegger semble donner la preuve de ce que chez lui le temps est intimement lié à l'expérience humaine, expérience qui se déploie sur le mode de l'angoisse.

Chez lui, l'angoisse, à la différence de la peur<sup>737</sup>, n'est pas liée à une chose déterminée, elle est entretenue tout simplement par l'être-au-monde. « *Ce devant quoi s'éveille cette angoisse est l'être-au-monde lui-même*<sup>738</sup>. » En effet, l'angoisse révèle au Dasein sa finitude et sa nullité en ce qu'il s'éprouve comme l'« *être-pour-la-mort* ». En tant qu'être-au-monde, il se sent condamné à la mort et, pour cette raison, il se regarde comme voué au néant. La mort comme fin de l'être-au-monde, c'est donc chez Heidegger ce qui caractérise celle-ci comme angoisse. Cette angoisse est justifiée par le fait que, dans la mort, l'homme a l'impression de sortir du temps, de l'existence, pour se perdre dans le néant. Or, il semble que la vie n'est admirable que parce qu'elle se déroule dans une existence concrète, temporelle. Dans cette logique, sortir du temps peut être perçu comme une perte, comme un échec. L'angoisse que porte l'homme révèle la condition humaine, tiraillée entre l'expérience

---

<sup>735</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>736</sup> *Ibid.*

<sup>737</sup> « *L'angoisse devant la mort ne doit pas être confondue avec la peur du décès. Elle n'est pas une quelconque et fortuite disposition de "faiblesse" ; au contraire, en tant que disponibilité fondamentale du Dasein, elle est cette ouvertude selon laquelle le Dasein existe en tant qu'être jeté vers sa fin* » (Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 306).

<sup>738</sup> *Ibid.*, p. 305.

d'un temps qui demeure et nous qui passons. Ricœur attire d'ailleurs notre attention sur la condition humaine, chantre de ce contraste. Sa méditation mérite le large extrait que nous proposons maintenant.

*« Est-ce seulement le 'on' qui ne meurt pas ? Si nous tenons le temps pour infini, est-ce seulement parce que nous nous dissimulons à nous-mêmes notre propre finitude ? Et, si nous disons que le temps fuit, est-ce seulement parce que nous fuyons l'idée de notre être-pour-la-fin ? N'est-ce pas aussi parce que nous observons, dans le cours des choses, un passage qui nous fuit, en ce sens qu'il échappe à nos prises, au point d'ignorer, si l'on peut dire, jusqu'à notre propre résolution d'ignorer qu'il nous faut mourir ? Parlerions-nous de la brièveté de la vie, si elle ne se détachait pas sur le fond de l'immensité du temps ? Ce contraste est la forme la plus émouvante que peut assumer le double mouvement d'affranchissement par lequel, d'une part, le temps du Souci s'arrache à la fascination du temps insouciant du monde et, d'autre part, le temps astronomique et calendaire se soustrait à l'aiguillon de la préoccupation immédiate et jusqu'à la pensée de la mort. Oubliant le rapport du maniable à la préoccupation, et oubliant la mort, nous contemplons le ciel et nous construisons calendriers et horloges. Et soudain, sur le cadran de l'une d'entre elles, surgit en lettres de deuil le **memento mori**. Un oubli efface l'autre. Et l'angoisse de la mort revient à la charge, aiguillonnée par le silence éternel des espaces infinis. Nous pouvons ainsi osciller d'un sentiment à l'autre : de la **consolation**, que nous pouvons éprouver à découvrir une **parenté** entre le sentiment d'être jeté au monde et le spectacle du ciel où le temps se montre, à la **désolation**, qui sans cesse renaît du **contraste** entre la fragilité de la vie et la puissance du temps qui plutôt détruit<sup>739</sup>. »*

L'expérience humaine du temps conforte l'homme dans ce qu'il sait et pourtant veut fuir : la fragilité de sa condition. Face à la puissance du temps cosmique<sup>740</sup>, ainsi que le

<sup>739</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 172-173.

<sup>740</sup> La puissance du temps est soulignée par Etienne Klein, précisément dans le passage que voici : « *Loin de pouvoir tuer le temps, c'est lui qui nous dévore.* » L'argument est que l'écoulement du temps ne va pas sans pertes, il mène au tragique, à ce qu'il appelle l'« *irréparable outrage* », c'est-à-dire à la mort. Il estime aussi que toutes nos réflexions sur le temps sont certainement, sans que nous en ayons conscience, imprégnées par l'idée –

caractérise Ricœur, l'homme s'avoue petit, faible, incapable, etc. Il fait l'amère expérience de sa fragilité, de sa néantité. C'est de cette situation qu'avait parlé Aristote dans le célèbre livre IV de la *Physique* ; c'est aussi ce que relève Heidegger dans le traité *Être et Temps* de 1927 ; c'est enfin ce que confirme Ricœur dans le troisième volume de sa trilogie *Temps et récit*. Pour éviter d'être enfermé dans cette impasse, Heidegger, on l'a dit, a plutôt abordé la question du temps dans une perspective existentielle plutôt qu'existentielle. Ce choix lui permet, semble-t-il, de proposer un rapport nouveau à la mort.

Ce rapport nouveau, nous le caractérisons comme une assomption de la mort. Ainsi que nous essayons de le développer à travers notre lecture d'*Être et Temps*, la mort appartient à l'être du Dasein. Un Dasein sans la mort ne serait donc pas totalement Dasein. Pour être authentiquement Dasein, le rapport à la mort doit se transformer en une manière d'être, une manière d'être qui n'est pas liée au nombre d'années d'existence dans le monde. « *La mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est. "Sitôt qu'un homme vient à la vie, il est tout de suite assez vieux pour mourir"* », écrit Heidegger<sup>741</sup>. Assumer la mort n'implique donc pas une attitude particulière dans la philosophie de Heidegger ; le simple fait d'exister, de se situer dans le temps, suffit pour être considéré comme un candidat potentiel pour la mort. Exister n'est vraiment exister que quand il prend en compte cette dimension humaine qu'est la mortalité. A travers la mort, l'homme s'arrache à la dictature du « on » pour revenir à soi. C'est dans cette ligne de pensée qu'il faut lire Hannah Arendt quand elle écrit ce qui suit : « *Dans la mort seule, qui le sortira du monde, l'homme a la certitude de n'être que soi*<sup>742</sup>. » Selon elle, la mort seule arrache l'homme au contexte qu'il partage avec ceux qui sont ses semblables et qui, en tant que « on », l'empêchent toujours d'être soi. En faisant l'expérience de la mort comme pure et simple néantité, l'homme a la possibilité de se consacrer exclusivement à l'être-soi, et, sur le mode de la culpabilité fondamentale, de se débarrasser, une fois pour toutes, du monde dans lequel il est imbriqué<sup>743</sup>. En d'autres termes, la mort oblige l'homme à s'inventer des raisons de vivre, en dépit d'une existence précaire,

---

et donc la crainte – de la mort. Ainsi, le temps est selon lui le support implicite de toute pensée de la genèse et de l'origine, de l'histoire et de la destinée. « *Il est cette pure inquiétude dont toutes les vies humaines sont imprégnées.* » Pour lui encore, le temps est un imparable principe d'individuation. Face à lui, un autre que moi ne peut pas être moi (Cf Etienne Klein, *Le temps. Un exposé pour comprendre ; un essai pour réfléchir*, p. 101-104).

<sup>741</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, p. 299.

<sup>742</sup> Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* (suivi de) *L'existentialisme français*, Paris, éd. Payot & Rivages, coll. « Rivages poche – Petite Bibliothèque », n° 400, 2002, p. 59.

<sup>743</sup> *Ibid.*, p. 62.

menacée et, finalement, caduque. Dans cette perspective, toute culture est un dépassement de la mort, non parce qu'elle la nie, mais parce que l'homme ne peut vivre sans l'avoir assumée, intégrée, et sans l'avoir interprétée. La mort est ce qui fait surgir la culture comme affirmation de la vie.

#### *III.1.2.4. La méditation ricoeurienne sur la vie et la mort*

Affirmer la vie et non la mort, c'est peut-être la raison principale pour laquelle Ricœur considère qu'*Être et Temps* est un échec. On peut le penser en tout cas dans la mesure où la mort y est traitée comme la « *possibilité la plus propre du Dasein* ». La plus propre, absolue, indépassable, angoissante, à force d'indétermination. A cet égard, le passage par l'idée de fin, avec sa polysémie bien connue : fin qui attend le Dasein, qui le guette, qui le précède ; fin sans cesse toujours imminente, a mérité à ses yeux d'être d'abord souligné avant que n'intervienne la réaction que voici :

*« Je ne cache pas ma perplexité au terme de la relecture de ce chapitre nodal : les ressources d'ouverture de l'être possible n'ont-elles pas été obturées par l'insistance sur la thématique de la mort ? La tension entre ouverture et fermeture n'est-elle pas atténuée par le règne qu'exerce **in fine** l'être-pour-la-mort traité comme être pour un possible ? L'angoisse qui met son sceau sur la menace toujours imminente du mourir ne masque-t-elle pas la joie de l'élan de vivre ? A cet égard, le silence d'**Être et Temps** sur le phénomène de la naissance – du moins à ce stade inaugural – est étonnant [...] Comme Jean Greisch [...], je me plais à évoquer le thème de la "natalité" qui [...] sous-tend les catégories de la **vita activa** : travail, œuvre, action [...] S'il est vrai que la banalisation du mourir au niveau du "on" vaut esquive, l'obsession angoissée ne vaut-elle pas obturation des réserves d'ouverture de l'être possible ? Ne faudrait-il pas alors explorer les ressources de l'expérience du pouvoir-être en deçà de sa capture par l'être-pour-la-mort ? Ne faut-il pas alors entendre*



*Spinoza : ‘‘L’homme libre ne pense à rien moins qu’à la mort et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie’’? <sup>744</sup>. »*

Méditer sur la vie, c’est-à-dire lui octroyer la plénitude de son sens, l’affirmer, la valoriser et non la dissoudre dans un phénomène aussi mystérieux qu’est la mort, qui est après tout une affaire de vivants, telle est la ligne de pensée que Ricœur, dans une « *ontologie de la vie et du désir* »<sup>745</sup>, propose en face de l’ontologie de la mort développée par Heidegger<sup>746</sup>.

Pour Ricœur, on l’a déjà dit, la question de la mort est à inscrire comme une question des vivants, ou plus précisément des survivants. Le survivant, c’est celui qui continue de vivre, c’est-à-dire celui qui n’est pas encore mort, malgré la persistance de la mort des autres dont il est chaque fois témoin. Le survivant, c’est tout simplement l’homme encore vivant au milieu des autres hommes, c’est l’homme vivant. Cet homme est un être tourmenté qui ploie sous le fardeau de la question de la mort. Il vit dans la peur de cette question qui se dessine comme l’horizon de sa vie. Cette situation qu’il appréhende avec plus ou moins de sérénité, fait qu’il a une certaine hantise du futur. Mais Ricœur fait remarquer que cette peur de la mort qui se transforme en une hantise du futur est en fait une question qui ne concerne que les survivants. En effet, les morts ne sont pas concernés par cette question, étant donné qu’ils sont déjà morts et donc insensibles aux problèmes liés à la vie des vivants. Le mort ne peut donc, logiquement, pas avoir peur de la mort. On comprend alors pourquoi il écrit que : « *Assister à la mort est plus précis, plus poignant que simplement survivre*<sup>747</sup>. » En effet, assister à la mort d’autrui est une épreuve certes ponctuelle, événementielle, mais cet acte manifeste au témoin qu’il est bien vivant et qu’un jour ce seront d’autres personnes qui assisteront à sa mort propre. La peur qui étreint l’homme face à la mort en général et surtout face à la mort d’autrui est une bonne jauge pour le survivant. Seul le survivant peut avoir peur.

<sup>744</sup> Paul Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, éd. Seuil, coll. « Points – Essais », n° 494, 2000, p. 465-466.

<sup>745</sup> L’ontologie de l’agir renvoie chez Ricœur à une ontologie de la vie. C’est à travers l’ensemble de son œuvre que se déploie cette ontologie de l’agir, mais c’est précisément dans *Vivant jusqu’à la mort*, un ensemble de méditations écrites, semble-t-il, par Ricœur, au soir de sa vie, que sont célébrés de façon aussi courageuse la vie et le désir de vivre. Frédéric Worms affirme : « *La vie dans cette œuvre, ne cesse d’affleurer* » (Frédéric Worms, « Vivant jusqu’à la mort... et non pas pour la mort », in *Esprit* n° 323, mars-avril 2006, p. 307).

<sup>746</sup> Ricœur résistera à l’être-pour-la-mort de Martin Heidegger. Son travail de pensée sera plutôt « *tourné vers l’avenir* » ; il affirmera « *contre Heidegger que les hommes ne sont pas nés pour mourir mais pour inventer* » (François Dosse, *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*, Paris, éd. Armand Colin, 2012, p. 203-206).

<sup>747</sup> Paul Ricœur, *Vivant jusqu’à la mort* (suivi de) *Fragments*, Paris, éd. du Seuil, coll. « La Couleur des idées », 2007, p. 41.

Mais ce n'est pas la peur seule qui manifeste au survivant qu'il est encore en vie. Ricœur pense encore que les questions que celui-ci se pose sur la mort et sur les morts le sont aussi. Dès qu'un homme vient à disparaître, une question surgit et ressurgit obstinément : existe-t-il encore et où ? en quel ailleurs ? sous quelle forme invisible à nos yeux ? visible autrement ? Pour Ricœur, cette série de questions qui lie la mort au mort, aux morts, « *est une question de vivants, peut-être de bien-portants* »<sup>748</sup>. Il faut ajouter à ces questions les pratiques envers les disparus, notamment la sépulture. « *On ne se débarrasse pas des morts, on n'en a jamais fini avec eux* », écrit Ricœur<sup>749</sup>. Quelles que soient les motivations qui soutiennent la sépulture, c'est-à-dire les réponses que donne l'homme pour justifier cette pratique, celles-ci restent des réponses apportées par des survivants : « *ces rites s'adressent moins au mort comme n'étant plus qu'au mort comme étant autrement que le vivant* »<sup>750</sup>. Il faut une fois encore dire avec Ricœur que sur le mort « *pèse la question des survivants* »<sup>751</sup>.

Ricœur va encore plus loin en évoquant la question de la survie comme une question de survivants. Dans les entretiens qu'il a eus avec François Azouvi et Marc de Launay, réalisés entre octobre et novembre 1994, à Châtenay-Malabry, dans son bureau, et qui ont été édités sous le titre *La critique et la conviction*<sup>752</sup>, le philosophe, réagissant à une question sur sa supposée « *mise entre parenthèses* » du problème de la résurrection charnelle, répond :

*« La survie est une représentation qui reste prisonnière du temps empirique, comme un "après" appartenant au même temps que celui de la vie. Cet "après" intratemporel ne peut concerner que les survivants. Ceux-ci ne peuvent s'empêcher de se poser la question : Que sont devenus mes morts ? Où sont-ils maintenant ? Ce qui donne au vœu de survie une force si difficile à surmonter, c'est l'anticipation et*

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>750</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, éd. Points, coll. « Points – Essais », n° 622, 2009, p. 574. Ricœur ajoute quelques lignes plus loin : « *La mort de l'autre me parle de ma mort, non point pour m'en donner l'expérience anticipée, mais pour m'en rappeler la nécessité empirique. Memento mori. Et cette nécessité reste celle d'une loi de l'espèce, que je n'ai jamais fini de m'appliquer, d'assimiler, de faire mienne. C'est une pensée, non une expérience ; c'est une pensée à transformer en croyance, en conviction personnelle, mais qui toujours vise mon néant à vide ; c'est parce que l'autre est mon semblable que sa mort a la valeur d'un avertissement, d'un rappel, d'un glas* » (*Ibid.*, p. 575-576). La certitude de ma mort « *oriente mon attention vers les traits négatifs les plus fondamentaux que comporte ma condition de vivant* », explique-t-il.

<sup>751</sup> Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, p. 53.

<sup>752</sup> Editions Calmann-Lévy, coll. « Hachette Littératures – Pluriel Philosophie », Paris, 2002.

*l'intériorisation, durant ma propre vie, de la question que se poseront mes survivants ; or je ne dois pas me traiter comme le mort de demain, aussi longtemps que je suis en vie*<sup>753</sup>. »

Le survivant qu'était encore Ricœur avait donc des raisons de manifester son désir d'exorciser l'interrogation sur le sort des morts en proposant au soi de s'approprier sa mort par la dynamisation de ce que Frédéric Worms considère comme un triple détour, à savoir le désir de vivre, le désir de vivre de ses relations les plus vitales, le désir de vivre de son lien vivant avec autrui et avec le vivant en général<sup>754</sup>. Cette simple énumération du triple désir n'est pas suffisante pour comprendre ce qu'il en est réellement. C'est pourquoi nous proposons maintenant d'exposer le contenu réel de ces désirs qui sont, faut-il le préciser, des expériences temporelles.

Le désir de vivre est l'un des thèmes évoqués par Ricœur, il est même un des thèmes qui lui tiennent beaucoup à cœur. En effet, ainsi que le commente Frédéric Worms, la sagesse n'est pas une méditation sur la mort mais plutôt sur la vie. Dans cette perspective, la mort apparaît comme une « *intruse* »<sup>755</sup>, c'est-à-dire comme « *un accident* »<sup>756</sup> ou encore comme une chose « *étrangère* »<sup>757</sup> venant d'une « *altérité mystérieuse* ». Elle est ainsi considérée parce qu'elle s'oppose à la vie. Or, estime Frédéric Worms, la vie n'est orientée que vers le désir d'être et l'effort pour exister. Pour ce faire, l'homme ne peut pas être pour la mort, mais plutôt contre la mort. En effet, Ricœur parle de la vie en termes d'« *appétissant désir d'exister qui riposte avec véhémence à la menace vitale* »<sup>758</sup>. Il y a incontestablement chez lui l'éloge de la vie au détriment de la mort, comme tend à le démontrer l'article de Frédéric Worms. Il y a du plaisir que l'on tire du simple fait d'exister, un bonheur d'être en vie ; ou pour le dire autrement, il y a en l'homme « *l'amour de la vie* ». « *L'amour de la vie n'aime pas l'être, mais le bonheur d'être* »<sup>759</sup>, soutient pour sa part Levinas. Le bonheur d'être, n'est-ce pas ce

<sup>753</sup> Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 235-236.

<sup>754</sup> Frédéric Worms, « Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort », in *Esprit* n° 323, p. 312.

<sup>755</sup> Paul Ricœur, « L'Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg (1951) », in *Lectures*, tome 2, *La contrée des philosophes*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points – Essais », 1999, p. 192.

<sup>756</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le Volontaire et l'Involontaire*, p. 571.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 577.

<sup>758</sup> Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, p. 17.

<sup>759</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité*, Paris, éd. KLUWER ACADEMIC, coll. « Biblio essais – Le Livre de Poche », 1971, p. 154.

dont avait su témoigner Ricœur au soir de sa vie et qui nous est rapporté par Catherine Goldenstein dans la postface de *Vivant jusqu'à la mort* ?

« Je garde le souvenir d'une lutte douloureusement négociée avec lui-même : traversant l'abatement, la peur parfois et, malgré tous nos soins, la nuit surtout, le sentiment de solitude de celui qui s'en va, mais répétant toujours après la tourmente sa volonté d''honorer la vie'' jusqu'à la mort<sup>760</sup>. »

Cette volonté d'honorer la vie jusqu'au bout prendra même la forme d'un refrain assez célèbre : « *vivant jusqu'à la mort* ». Cette belle formule peut prendre plusieurs sens. Et tous les sens qu'il est possible d'évoquer montrent néanmoins que chez Ricœur la mort est immolée et que le triomphe de la vie est partout la dominante de sa ligne de pensée. Faire triompher l'énergie vitale sur l'ombre de la mort, c'est à cette tâche que s'est adonné Frédéric Worms quand il expose les différents sens que peut prendre la formule ricœurienne dédiée à la gloire de la vie. Selon lui, cette formule peut avoir un sens temporel, un sens logique, un sens éthique, un sens philosophique. Le sens temporel est justifié par le fait que rester vivant jusqu'à la mort a une connotation temporelle quand la formule prend le sens de : « *vivre jusqu'au bout* ». Autrement dit vivre, c'est se laisser embarquer dans la vie dans un esprit épicurien, convaincus que la mort et nous ne nous rencontrerons jamais : quand elle est là, je ne suis plus, et quand je suis, c'est elle qui est absente. Il est donc question d'accueillir la vie tant qu'elle est encore en nous, sans toutefois oublier que celle-ci va vers sa fin qui arrivera un jour. Le sens logique de la formule indique qu'il faut vivre jusqu'à la mort, c'est-à-dire jusqu'à intégrer la mort, étant donné que tous les hommes sont des mortels. Le sens éthique de la formule est plutôt proche de la vie bonne qui définit l'éthique elle-même. Il signifie ici les capacités dont dispose l'homme pour rendre ce qui lui reste comme vie agréable ou moins pénible. Il va dans le sens d'une invitation à profiter selon ses capacités de chaque moment, de chaque instant que nous offre la vie. Ainsi, penser, parler, s'indigner contre le mal et contre le meurtre par exemple, peuvent être des moments de joie, de satisfaction dans la vie. Quant au sens philosophique de la formule, il est à comprendre dans le sens où le « vivant » est un

---

<sup>760</sup> Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, p. 143 (voir la postface).

vivant lisant et écrivant, pensant et réfléchissant<sup>761</sup>. Il signifie qu'il faut accepter tous les tournants et tourments temporels de la vie, y compris bien sûr l'épreuve de la mort. C'est d'ailleurs ce que pense Montaigne dans le chapitre XX du livre I des *Essais*, dont l'intitulé, philosophiquement formulé, est : « *Que philosopher c'est apprendre à mourir*<sup>762</sup> ». Cette formulation fait référence à Cicéron que reprend Montaigne en ces termes : « *Philosopher, ce n'est autre chose que s'apprêter à la mort*<sup>763</sup>. »

Que faut-il retenir de cette brève énumération de quelques sens de la célèbre formule ricœurienne ? On observe que les différents sens de la formule « *vivant jusqu'à la mort* » tentent de dire une seule et même chose, à savoir l'« *Impossibilité de sortir de la vie*<sup>764</sup> ». Si tant est qu'il est impossible de sortir de la vie pendant que nous vivons, alors il faudrait peut-être donner raison à Ricœur qui propose « *qu'on réfléchisse sur la naissance plutôt que sur la mort*<sup>765</sup>. » Ou, pour le dire autrement, que « *veiller à égayer la pensée de la mort par l'accueil de la naissance est une salutation adressée à tout ce qui grandit et croît autour de nous*<sup>766</sup>. » La régénérescence du vivant à travers la naissance est sans conteste un reflet joyeux de la vie, mais après la naissance c'est tout l'effort que l'on déploie pour exister qui devient le moyen d'exprimer la vie. La vie comme effort pour exister, telle est l'une des thèses que soutient effectivement Ricœur. Cet effort pour exister, nous le savons par expérience, peut prendre des formes plus ou moins difficiles. Mais Frédéric Worms affirme que chez Ricœur la vie ne redevient centrale que quand elle est traversée par les épreuves, qui tout à la fois semblent la menacer, et la révéler à nouveau, non pas comme un horizon minimal ou ultime, mais comme une condition partagée, relationnelle, blessée, résistante. En soulignant cela, il rend compte d'une pensée que le premier Ricœur avait développée en son temps avec des précisions qu'il convient de rappeler :

*« Loin que la souffrance m'annonce ma fin, elle me donne, en même temps que le sentiment de ma diminution, la conscience fulgurante d'être encore là pour souffrir,*

<sup>761</sup> Frédéric Worms, « Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort », in *Esprit* n° 323, p. 313.

<sup>762</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, Livre I, Paris, éd. Gallimard, coll. « Folio classique », 1965, chap. XX, p. 141.

<sup>763</sup> *Ibid.*

<sup>764</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, p. 155.

<sup>765</sup> Paul Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 237. Pour le développement de cette question, il serait souhaitable de se référer à la *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le Volontaire et l'Involontaire*.

<sup>766</sup> Paul Ricœur, « Accompagner la vie jusqu'à la mort », in *Esprit* n° 323, mars-avril 2006, p. 320.

lit-on ; puis, il poursuit : *peut-être même que ma présence au monde et surtout à moi-même n'est jamais aussi vive que dans la souffrance* »<sup>767</sup>.

Cette citation extraite du texte du Ricœur des années cinquante est peut-être la première affirmation dans laquelle le philosophe prend clairement position pour la vie, mais dans tous les cas elle ne sera pas la dernière. Dans un article publié dans le deuxième volume de ses *Lectures*, il reprend autrement cette réflexion en soulignant que la mort reste une intruse dans la vie, mais que, mise en question par sa menace, « *la personne accède à l'affirmation de la vie invulnérable* »<sup>768</sup>. Que faut-il retenir de ces citations ? Il semble se dégager une idée précise : tout ce qui semble s'opposer à la vie, la révèle en réalité<sup>769</sup>. C'est peut-être dans cette perspective qu'il convient de lire Ricœur quand il recommande de faire de l'acte de mourir un acte de vie, allant jusqu'à affirmer ceci : « *Chez celui qui, pour le spectateur, n'est déjà plus qu'un moribond, subsiste encore un vivant dans lequel brille le dernier éclat de vie*<sup>770</sup>. » Au nom de cette vie, certes diminuée mais encore présente, la vie entière mérite d'être toujours honorée. En effet, tant qu'ils sont lucides, les malades en train de mourir ne se perçoivent pas comme moribonds, comme bientôt morts, mais comme encore vivants. « *Encore vivants, voilà le mot important*<sup>771</sup> », s'exclame Ricœur. Pour lui, en effet, ce qui doit occuper la pensée, ce n'est pas le souci de ce qu'il y a après la mort, mais la mobilisation des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore.

*« Ces derniers temps, en réfléchissant sur l'expérience de la mort, et sur ce que m'ont dit des médecins spécialistes des expériences de fin de vie chez des sidéens ou des cancéreux, j'ai eu l'impression qu'on peut constater, à ce moment-là, que l'appel à des ressources de courage et de confiance vient de plus loin que telle ou telle langue ; c'est là qu'aujourd'hui je réintroduirais l'idée d'expérience : personne n'est moribond quand il va mourir, il est vivant, et il y a peut-être un moment – je l'espère*

<sup>767</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le Volontaire et l'Involontaire*, p. 571.

<sup>768</sup> Paul Ricœur, « L'Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg », in *Lectures*, tome 2, *La contrée des philosophes*, p. 192.

<sup>769</sup> Emmanuel Levinas le dit en ces termes : « *Toute opposition à la vie se réfugie dans la vie et se réfère à ses valeurs* » (*Totalité et infini*, p. 154).

<sup>770</sup> Paul Ricœur, *La Critique et la Conviction*, p. 242.

<sup>771</sup> Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, p. 42.

*pour moi-même – où, face à la mort, les voiles de cette langue, ses limitations et ses codifications s'effacent pour laisser s'exprimer quelque chose de **fondamental** qui est peut-être alors, effectivement, de l'ordre de l'expérience. La vie face à la mort prend un grand V, c'est cela le courage d'être vivant jusqu'à la mort<sup>772</sup>. »*

Au nom de cette vie susceptible de s'élever au point de prendre un grand V et par respect pour celle-ci, Ricœur estime que le travail d'un médecin ne doit pas être de donner la mort, mais plutôt de « *préservé et augmenter la qualité de la vie*<sup>773</sup>. » Améliorer la vie, surtout celle des malades, tel doit être l'horizon de tout acte médical. Par les soins administrés aux personnes souffrant de la maladie, le médecin, normalement, cherche à guérir ou au moins à soulager les souffrances de ses patients. Mais, souligne encore Ricœur, il est des cas où le médecin se trouve face à des situations où la limite entre le supportable et l'insupportable est difficile à établir. C'est alors que se posent des questions telles que celle relative à l'euthanasie, que semble rejeter Ricœur. Pour comprendre cette position du philosophe, il faudrait peut-être se référer à une réflexion faite par Montaigne. Ne conseillait-il pas en quelque sorte de laisser la vie s'exprimer quel que soit le mode sous lequel elle se présente ? Dans le passage que voici, il semble que c'est de cela qu'il s'agit : « *Je veux qu'on agisse, et qu'on allonge les offices de la vie tant qu'on peut, et que la mort me trouve plantant mes choux, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait*<sup>774</sup>. » Si la vie reste la vie quelles que soient les situations, l'arrêter, quelles que soient les raisons, peut être assimilé à un suicide ou à un meurtre, soit qu'une personne intervienne pour donner la mort à une autre personne, soit que la mort soit provoquée par la personne elle-même. Sur cette question, voici l'analyse développée par Ricœur :

*« La vérité de l'euthanasie active, c'est celle d'un suicide assisté. Un humain décide autoritairement de la frontière entre le tolérable et l'intolérable. Mais pour qui la prolongation de la vie est-elle insupportable ? Pour le malade ? Pour l'environnement*

<sup>772</sup> Paul Ricœur, *La Critique et la Conviction*, p. 220.

<sup>773</sup> Paul Ricœur, « Accompagner la vie jusqu'à la mort », in *Esprit* n° 323, p. 317. Dans cette même perspective, la citation de Jules Romains que voici nous paraît assez éclairante : « *Malgré toutes les tentations contraires, nous devons travailler à la conservation du malade.* »

<sup>774</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, Livre I, chap. XX, p. 150.

*familial ? Qui a demandé la mort ? Que signifie cette demande ? N'est-ce pas parfois un appel au secours masqué par pudeur et désespoir ? Mais surtout un médecin ne saurait s'associer à un tel coup de force sur la vie : un médecin fait vivre. Et, s'il est vrai qu'en certains cas extrêmes, qui rendent le suicide respectable, l'acte de se donner la mort devient celui qui fait coïncider, une seule fois, la vie et la mort, l'acte de vivre et l'acte de mourir – et s'il faut avouer que les pratiques clandestines d'euthanasie active sont inéradicables, et si l'éthique de détresse est confrontée à des situations où le choix n'est pas entre le bien et le mal, mais entre le mal et le pire – même alors le législateur ne saurait donner sa caution<sup>775</sup>. »*

Bien plus, Ricœur estime aussi qu'une des manières de vivre pleinement dans le temps, surtout le temps humain, consiste à se dessaisir de sa vie, c'est-à-dire à vivre en renonçant à la vie, sans vouloir l'accaparer pour soi. Cela passe par le renoncement à sa propre survie, et par l'acceptation que d'autres personnes, les survivants, continuent notre vie à travers la leur. Dans *La Critique et la Conviction*, où il a placé sa méditation sur le renoncement à l'idée de survie sous le signe double du détachement eckhartien et du travail de deuil freudien, Ricœur, dans un langage un peu mystique, écrit :

*« Que Dieu, à ma mort, fasse de moi ce qu'il voudra. Je ne réclame rien, je ne réclame aucun "après". Je reporte sur les autres, mes survivants, la tâche de prendre la relève de mon désir d'être, de mon effort pour exister, dans le temps des vivants<sup>776</sup>. »*

Pour lui, la seule survie possible, au plan empirique et historique, c'est la vie des survivants. Il s'agit en théorie de reporter sur les autres notre désir de vivre, c'est-à-dire ce que nous avons d'invulnérable, de plus fort que la mort. De même que d'autres vivants survivent à la mort des leurs, de la même façon d'autres nous survivront. Cela est à comprendre dans le sens que la mort est la fin de la vie dans le temps commun à moi vivant et à ceux qui me survivront. Le transfert sur l'autre de mon amour de la vie devient alors une des possibilités de survivre. Par

<sup>775</sup> Paul Ricœur, « Accompagner la vie jusqu'à la mort », in *Esprit* n° 323, p. 319-320.

<sup>776</sup> Paul Ricœur, *La Critique et la Conviction*, p. 239.



le renoncement, le détachement par rapport à une quelconque survie, l'homme vit pleinement dans le temps qui lui appartient. Le temps qui est le sien, c'est celui de la vie présente, ce dont il a une certaine expérience et non une autre vie pour laquelle il n'a aucune certitude, aucune expérience.

Ainsi, contrairement à Heidegger, Ricœur pense que ce qui répond au mieux à la définition de l'homme, c'est la vie. L'homme n'est pas un être pour la mort, mais pour la vie. Son désir le plus profond, c'est la vie et non la mort qu'il refuse depuis toujours parce qu'elle apparaît à ses yeux comme quelque chose qui n'est pas fait pour lui, mais plutôt contre lui. Aussi, pour rappeler notre problématique, il convient de dire que, même si l'homme n'arrive pas à décrire le temps dans sa phénoménalité, l'expérience qu'il a cependant de ce dernier le fait se comprendre comme un être temporel, c'est-à-dire un être imbriqué et composant avec le temps. En effet, c'est grâce à cette chose qu'on appelle le temps qu'il peut se dire exister. Tout ce qu'il peut vivre s'inscrit en lui, il est pour le vivant son principal allié. Les deux forment un couple si solide que seule la mort arrive à le briser. Ce temps, allié de l'homme, Ricœur estime qu'on peut le dire autrement que la voie offerte par la phénoménologie. Cette voie est celle de la poétique. D'où cette question : Une poétique du temps est-elle possible ? dans quelle mesure ? comment ? Nous voici invités par l'ensemble de cette question à nous engager sur les chemins d'une poétique de la temporalité, vers le *chercher* de ce *questionner*, si tant est que tout questionner est un chercher comme le dit Heidegger.

### **III.1.3. La poétique pour répondre à l'aporétique de la temporalité**

Il nous faut préciser dès l'entame de cette section que Ricœur, en rédigeant *Temps et récit*, est guidé par une question, la question du temps. En effet, dans le premier volume de sa trilogie, il expose les problèmes de la phénoménologie de la temporalité. Toute chose qui le pousse à constamment interroger Aristote et Augustin. Mais il ressort de cette mise en discussion fictive, et ce chaque fois, que la question du temps reste rebelle à toute appréhension. Cette résistance de la question nous a même quelquefois donné l'impression que nous tournions en rond. Face à cette situation aporétique, que faut-il faire ? Rester dans le cercle vicieux à l'intérieur duquel le temps tient la pensée emprisonnée ou alors en sortir et

proposer quelque chose d'autre ? Ricœur, on peut le dire, ne semble pas craindre les apories. Toujours fidèle aux conseils de son maître Roland Dalbiez : « *Quand un problème vous trouble, vous angoisse, vous fait peur, ne tentez pas de contourner l'obstacle, abordez-le de front*<sup>777</sup>. » Ricœur estime alors que les apories, c'est-à-dire les impasses produites par le travail de pensée, sont une invitation à penser plus, à toujours penser, sans relâche. Aussi, face aux difficultés soulevées par la question du temps, révèle-t-il son plan qui consiste à « *répondre aux apories du temps par une poétique du récit*<sup>778</sup>. » Mais que veut-il dire concrètement par « *répondre aux apories du temps* » ? Il nous faut parcourir quelques pages encore dans le troisième volume de la trilogie pour trouver quelques éléments de réponse. Ainsi apprenons-nous que l'objectif pour lui n'est pas de faire disparaître les apories en tant que telles, mais de les « *dépouiller* » de tout ce qui les rend paralysantes. « *C'est pourquoi il nous est maintes fois arrivé de dire que résoudre poétiquement les apories, c'était moins les dissoudre que les dépouiller de leur effet paralysant, et les rendre productives*<sup>779</sup>. » Cela suppose le détour par des « *voies longues*<sup>780</sup> », c'est-à-dire par les « *variations réglées d'une pluralité méthodique d'approche dont aucune ne saurait prétendre épuiser la question*<sup>781</sup>. » Que les apories n'empêchent plus d'avancer, mais, mieux, qu'elles deviennent productives, telle est l'ambition patiemment entretenue par Ricœur. Pour réussir ce pari, il lui faut s'appuyer sur le récit parce que, pense-t-il, c'est lui qui permet de résoudre les apories de la phénoménologie du temps. En effet, selon lui, les sciences du récit historique et du récit de fiction ont suffisamment de ressources pour « *domestiquer* » poétiquement « *les apories les plus intraitables spéculativement de la phénoménologie du temps*<sup>782</sup>. » Fort des possibilités que lui offrent les sciences du récit, Ricœur peut alors dévoiler son plan à travers une hypothèse :

<sup>777</sup> Paul Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, p. 13.

<sup>778</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 187.

<sup>779</sup> *Ibid.*, p. 247. La réponse poétique à l'aporie du temps constitue aux yeux de Ricœur la seule réplique possible : « *Je vois l'activité narrative comme la réplique "poétique" à l'aporétique du temps. Non que le récit en racontant résolve les paradoxes du temps. Du moins les rend-il productifs. D'où le terme de poétique du récit placé en regard de l'aporétique du temps* » (Paul Ricœur, *Écrit et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, Paris, éd. Seuil, coll. « La couleur des idées », 2010, p. 45).

<sup>780</sup> Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Paris, éd. Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969, p. 10.

<sup>781</sup> Olivier Abel et Jérôme Porée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, p. 22-23.

<sup>782</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 161.

« Ce dont je veux éprouver la teneur et les limites, c'est l'hypothèse qui dès le départ a orienté notre travail, à savoir que la temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration. La moitié négative de la démonstration réside dans le constat que les tentatives les plus exemplaires pour exprimer le vécu du temps dans son immédiateté même multiplient les apories à mesure que s'affine l'instrument d'analyse. Ce sont ces apories que précisément la poétique du récit traite comme autant de nœuds qu'elle s'emploie à dénouer. Sous forme schématique, notre hypothèse de travail revient ainsi à **tenir le récit pour le gardien du temps**, dans la mesure où il ne serait de temps pensé que raconté<sup>783</sup>. »

De là sans doute est né le titre général de son troisième tome : *le temps raconté*. Cette correspondance entre récit et temps, il l'a pour la première fois appréhendée dans le face à face entre la théorie augustinienne du temps et la théorie aristotélicienne de l'intrigue, qui ouvrait *Temps et récit* 1. De son propre aveu, toute la suite de ses analyses a été conçue comme une vaste extrapolation de cette corrélation. D'où la thèse selon laquelle « la poétique de la narrativité répond et correspond à l'aporétique de la temporalité<sup>784</sup>. » Il nous faut dès lors dire quelque chose sur l'activité mimétique (*mimèsis*).

Exposant sa lecture de la *Poétique* d'Aristote, Ricoeur écrit que le concept d'activité mimétique fait référence à l'imitation et, comme telle, elle est précisément imitation créatrice de l'expérience temporelle vive par le détour de l'intrigue<sup>785</sup>. Et quand ce n'est pas le cas, c'est-à-dire quand la *mimèsis* n'est pas comparée à une imitation créatrice, elle est présentée comme un « dessin » pour traduire l'expérience temporelle, comme l'atteste le passage que voici :

« Qu'il s'agisse d'affirmer l'identité structurale entre l'historiographie et le récit de fiction [...], ou qu'il s'agisse d'affirmer la parenté profonde entre l'exigence de vérité de l'un et l'autre modes narratifs [...], une présupposition domine toutes les autres, à

<sup>783</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit* 3, p. 435.

<sup>784</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit* 1, p. 157.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 66.

*savoir que l'enjeu ultime aussi bien de l'identité structurale de la fonction narrative que de l'exigence de vérité de toute œuvre narrative, c'est le caractère **temporel** de l'expérience humaine. Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel. Ou : le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle<sup>786</sup>. »*

La fonction mimétique des récits se déploie donc de préférence dans le champ de l'action et de ses valeurs temporelles. Ce second argument, l'argument de l'activité mimétique comme imitation de l'expérience temporelle, selon nous, va dans la même direction que la question du souvenir qu'évoque Ricœur dans un des passages de *temps et récit* 1. Dans le passage en question, Ricœur fait remarquer que la narration implique la mémoire et la prévision implique l'attente. Or qu'est-ce que se souvenir, se demande-t-il ? « C'est avoir une **image** du passé. Comment est-ce possible ? Parce que cette image est une empreinte laissée par les événements et qui reste fixée dans l'esprit<sup>787</sup>. » Ricœur explique en note de bas de page que quand on raconte des choses vraies mais passées, c'est la mémoire qui est sollicitée pour cette tâche. Plus précisément, c'est d'elle qu'on tire non les choses elles-mêmes qui sont passées, mais les mots conçus à partir des images qu'elles ont gravées dans l'esprit comme des empreintes.

Si l'activité mimétique peut être dite comme une expérience temporelle, il convient aussi d'ajouter que l'intrigue, quant à elle, est analysée par Ricœur comme une imitation d'action. En effet, ainsi que l'ont comprise Aristote et Ricœur, l'intrigue est la *mimésis* d'une action. Or parler d'action, c'est parler de temps, car c'est dans le temps que l'action peut avoir lieu, peut se dérouler. L'action implique nécessairement le temps. En définissant l'intrigue comme *mimésis* d'action, Ricœur fait d'elle un support temporel. On sait aussi que ce qui la caractérise comme intrigue, ce sont les renversements de situations. Ricœur estime que, dans cette étendue, c'est-à-dire dans la totalité des situations qui se succèdent les unes aux autres, il y a un déploiement de temps. L'étendue qui permet le renversement du malheur au bonheur ou du bonheur au malheur par une série d'événements enchaînés selon le vraisemblable ou le

---

<sup>786</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>787</sup> *Ibid.*, p. 31.

nécessaire fournit une délimitation satisfaisante de la longueur, écrit-il. « *Certes, cette étendue ne peut être que temporelle : le renversement prend du temps. Mais c'est le temps de l'œuvre, non le temps des événements du monde : le caractère de nécessité s'applique à des événements que l'intrigue rend contigus*<sup>788</sup>. » Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle, poursuit Ricœur, la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel<sup>789</sup>. Mais l'intrigue est médiatisée à un autre titre. Elle est une synthèse de l'hétérogène<sup>790</sup>, pour être plus précis, « *une synthèse active* »<sup>791</sup>, dans la mesure où elle peut être interprétée comme une saisie de « *l'actuel et le virtuel ensemble* »<sup>792</sup>, tout en gardant une certaine dynamique que Monsieur Wunenburger appelle « *la rythmicité du temps* » qui est, conformément à son hypothèse, la « *condition générale de son double jeu de continuité et de discontinuité*<sup>793</sup> ». L'intrigue reflète une synthèse parce que l'acte de mise en intrigue combine dans des proportions variables deux dimensions temporelles, l'une chronologique, l'autre non chronologique<sup>794</sup>. La première constitue la dimension épisodique du récit, elle caractérise l'histoire en tant que faite d'événements ; la seconde est la dimension contingente proprement dite, grâce à laquelle l'intrigue transforme les événements en histoire. On peut alors comprendre pourquoi Ricœur soutient qu'il voit dans la mise en perspective de la dynamique de la mise en intrigue « *la clé du problème du rapport entre temps et récit*<sup>795</sup>. » Le récit permet en effet de concilier deux dimensions temporelles sans les opposer. Il nous faut voir maintenant comment de façon plus précise la poétique du récit contribue à la résolution du problème du temps.

Pour Ricœur, cela ne se fait aucun doute : le récit est apte à explorer toutes les dimensions du temps. En effet, pense-t-il, le récit explore nos possibilités les plus propres, c'est-à-dire même imaginaires. En investissant tous les domaines de la vie et en explorant

---

<sup>788</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>789</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 128-129.

<sup>791</sup> Jean-Jacques Wunenburger, « Synthèse temporelle et forme rythmique », in *Les figures du temps*, p. 259.

<sup>792</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>793</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>794</sup> Ricœur estime qu'il faut « *confesser l'autre du temps pour être en état de rendre pleine justice à la temporalité humaine* » et « *se proposer non de l'abolir mais de l'approfondir, de la hiérarchiser, de la déployer selon des niveaux de temporalisation toujours moins "distendus" et toujours plus "tendus"* » (Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 65).

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 107.

toutes les possibilités de celle-ci, la théorie du récit se tient loin du cercle dans lequel s'est enfermée la phénoménologie. Faisant plutôt appel à l'imagination, le récit peut aborder la question du temps sous plusieurs angles. Cette liberté méthodologique dont peut jouir la théorie de la narrativité a fait dire à Ricœur que rien n'est plus apte que les fables à dire le temps. « *Rien n'est plus apte que les fables sur le temps à explorer l'espace de sens ouvert par la requête d'une authentique reprise de l'héritage que nous sommes à l'égard de nous-mêmes dans la projection de nos possibilités les plus propres*<sup>796</sup>. » Le récit peut donc nous éclairer sur les questions du temps. En effet, ainsi que le pense Ricœur, le récit a une puissance de redescription qui le porte au niveau de la puissance de redescription de la métaphore<sup>797</sup>. Dans *La Métaphore vive*, il a soutenu que la poésie, par son *muthos*, re-décrit le monde. De la même manière, il dira dans le premier volume de *Temps et récit* que « *le faire narratif re-signifie le monde dans sa dimension temporelle, dans la mesure où raconter, réciter, c'est faire l'action selon l'invite du poème*<sup>798</sup>. » Dans le troisième volume de cette même œuvre<sup>799</sup>, il écrira que le temps raconté est comme un pont jeté par-dessus la brèche que la spéculation ne cesse de creuser entre le temps phénoménologique et le temps cosmologique. On l'a compris, le récit accomplit en quelque sorte ce que la phénoménologie a du mal à réaliser. En refigurant le temps, le récit déploie des possibilités narratives dont ne peuvent disposer que les sciences du récit. « *Le roman, presque nécessairement, spatialise le temps. Il lui donne, à tous les sens du mot, son volume*<sup>800</sup>. » En effet, comme le souligne Denise Terrel dans un article sur les représentations du temps dans la littérature de science-fiction, la théorie de la narrativité apparaît comme « *une "véritable" machine à explorer le temps* »<sup>801</sup>. Elle œuvre avec le temps, c'est-à-dire :

<sup>796</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 250.

<sup>797</sup> « *En outre, les circonstances qui, comme le mot l'indique, entourent l'action, et les conséquences non voulues qui font une part du tragique de l'action, comportent aussi une dimension de passivité accessible par ailleurs au discours poétique, en particulier sur le mode de l'épique et de la lamentation. C'est ainsi que redescription métaphorique et mimésis narrative sont étroitement enchevêtrées, au point que l'on peut échanger les deux vocabulaires et parler de la valeur mimétique du discours poétique et de la puissance de redescription de la fiction narrative* » (Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 13).

<sup>798</sup> *Ibid.*, p. 152-153.

<sup>799</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 439.

<sup>800</sup> Dominique Rabaté, « Figures de l'après-coup (le temps de l'événement dans le roman moderne) », in *Les figures du temps*, sous la direction de L. Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1997, p. 231.

<sup>801</sup> Denise Terrel, « Les représentations du temps dans la littérature de science-fiction », in *Les figures du temps*, sous la direction de L. Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger), Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 195.

*« Elle projette son lecteur dans l'avenir, extrapole notre présent, bricole parfois notre passé ; elle voyage dans le temps et les univers parallèles, joue en abondance de tous les paradoxes possibles grâce aux fonctions d'une création imaginaire qui injecte un sang neuf dans les vieux organismes mythiques ou génère de nouvelles formes poétiques bien spécifiques, chez les auteurs les plus talentueux<sup>802</sup>. »*

Tandis que pour nos sens le temps demeure insaisissable et abstrait, l'auteure observe que la narration, et plus précisément la science-fiction, s'est précipitée dans le vide imaginaire de cette notion en concevant des représentations imagées du temps comme matière tangible, dans une nouvelle veine de créations poétiques. Le temps est ainsi soumis à de nombreuses réifications, qui toutes relèvent du champ lexical de l'imagerie liquide. Ainsi, par exemple, le flux temporel est-il assimilé par analogie au flot aquatique, ce qui contribue, comme on peut le percevoir, à la réactivation de métaphores usées telles que : « *au cours du temps* », « *les années écoulées* », etc. Voire à la création de nouvelles allégories telles que : « *le temps est contre nous* »<sup>803</sup>, « *le temps nous dévore progressivement* ». Finalement, on retiendra que l'imaginaire de science-fiction, à titre d'exemple, peut « *isoler le temps comme acteur spécifique du drame humain et lui donner de nouvelles formulations, malgré notre inconscience indicible de son existence, qu'elle soit chronologique ou psychologique*<sup>804</sup>. »

Tous ces arguments que nous essayons de déployer depuis le début de cette section tendent à montrer que le temps peut se dire poétiquement ; que cette voie offre à la pensée la possibilité de contourner soigneusement les pièges que ne peut éviter la spéculation pure. Tous ces développements, ainsi que ceux qui les précèdent, entrent dans une même démarche : l'homme et le problème du temps. C'est la ligne que s'efforce de suivre tout le premier chapitre de cette troisième partie de notre texte. Néanmoins, avant de passer à une autre étape, il nous semble nécessaire de revenir sur certains points, c'est-à-dire de rappeler notre problématique de départ et montrer comment nous l'avons conduite pour parvenir au point où nous sommes à présent.

---

<sup>802</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>803</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>804</sup> *Ibid.*, p. 205.

La question qui a suscité tant d'énergie et de balbutiements est celle augustinienne : qu'est-ce que le temps ? Notre parcours a essayé de montrer que, derrière cette question, se cache une redoutable question aporétique, puisque le parcours nous a permis de reconnaître que le temps n'a pas d'être qu'on pourrait saisir. Il fallait alors le prendre comme une chose qu'on pourrait mesurer afin de nous assurer qu'il n'y a pas d'abus de langage quand nous disons du temps qu'il est long ou qu'il est court. Mais comment mesurer ce qui n'a pas d'être ? Ces deux problèmes sans réponse ont fini par en faire émerger un autre tout aussi aporétique. Qu'est-ce que l'éternité ? Pour tout résumer, elle est l'autre du temps, c'est-à-dire ce qui n'est pas le temps et qui s'oppose même au temps. En définitive, nous avons été sommé de reconnaître que la question du temps est définitivement déclarée une question aporétique, c'est-à-dire comme une question qui conduit à une impasse. Et comme Ricœur a toujours souligné que les apories sont une invitation à penser plus et autrement<sup>805</sup>, nous avons introduit l'idée que si le temps ne se donne pas à saisir, l'homme peut toutefois en faire l'expérience. Cette expérience, pour nous, n'est pas séparée de la vie de l'homme. Aussi avons-nous dit en substance que la vie humaine est une véritable expérience du temps. En partant de cette expérience, nous sommes parvenu à l'idée que, finalement, la réponse aux apories du temps se trouve dans la direction de la poétique de la narrativité. Les sciences du récit, avons-nous dit, sont de véritables machines à explorer le temps car elles lui donnent du volume tout en réglant le problème de l'hétérogène par la synthèse. Tel est, succinctement présenté, le premier mouvement de la démarche générale qui sous-tend cette partie de notre texte. Il est le premier et non le dernier ; c'est dire qu'il nous faut maintenant réunir nos forces pour passer à une autre étape. Passer à une autre étape signifie ici poser un autre problème qui, bien que se situant dans la même ligne que le premier, permet de traiter et d'aborder de nouveaux problèmes. Le chapitre qui va suivre veut s'inscrire dans cette perspective.

---

<sup>805</sup> « *Mon idée est que lorsque un problème devient difficulté et que la difficulté devient aporie, lorsqu'on est paralysé, comme disait Socrate qui se comparait lui-même à une torpille, il faut "faire travailler l'aporie". J'ai souvent dit que l'aporie ne doit pas être paralysante, qu'elle exige au contraire de penser autrement, de penser plus, de penser mieux* » (Paul Ricœur et Bruno Clément, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », in *Cahier de L'Herne. Paul Ricœur2*, sous la direction de Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi, Paris, éd. de L'Herne, collection « Points – Essais », n° 584, 2004, p. 25).



### III. 2. L'ENTRECROISEMENT DU RÉCIT HISTORIOGRAPHIQUE ET DU RÉCIT FICTIF : LEUR APPARTENANCE AU CHAMP ÉTHIQUE

Pour examiner la formation de la conscience historique du temps et le fait que le temps humain ne peut être formé et pensé que par le récit, Ricœur ne cherche pas seulement à comprendre l'expérience vive du temps, reconnue avec toutes ses apories par Augustin, il cherche aussi une réponse à la question que n'a pas posée celui-ci : qu'est-ce qu'un récit ?<sup>806</sup> C'est la raison pour laquelle il se réfère à *La Poétique* d'Aristote. Il convient de rappeler que ce philosophe décrit l'activité poétique comme un *muthos*, c'est-à-dire une mise en intrigue ou, selon les termes mêmes d'Aristote, un « *agencement des faits en systèmes* »<sup>807</sup> qui réorganise la conception de la réalité en opérant une sorte d'imitation créatrice, une *mimèsis*. Or Aristote analyse la mise en intrigue sans y impliquer sa théorie du temps, laquelle relève exclusivement de sa *Physique*. Il réclame certes un commencement, un milieu et une fin pour toute intrigue, mais ce sont à ses yeux des moments logiques de l'ordre du récit, non pas des étapes temporelles. Pour rendre compte du rôle du temps, Ricœur explore les rapports entre les trois moments de la *mimèsis* : la *mimèsis* I constituée par la compréhension du monde et de l'action (celle de la réalité que le récit « imite »), la *mimèsis* II qui est la mise en intrigue elle-même par l'acte consistant à composer les signes et les phrases dans un récit, et la *mimèsis* III qui est l'appropriation de l'intrigue et, par là, la transformation de la réalité en un monde où le spectateur et le lecteur peuvent habiter, voyant leurs émotions « épurées » par la *catharsis* de tout ce processus poétique. Très clairement, Ricœur désigne ces trois moments de la *mimèsis* comme une *préfiguration* du champ pratique, une *configuration* textuelle et une *refiguration* par la réception de l'œuvre, du monde du subir et de l'agir. Ainsi, la tâche de la compréhension du récit est donnée : « *Nous suivons donc le destin d'un temps préfiguré à un temps refiguré par la médiation d'un temps configuré*<sup>808</sup>. »

Dans la deuxième et troisième parties de sa trilogie (volumes I et II), Ricœur analyse les deux grandes formes de narrativité : l'historiographie et le récit de fiction. Il montre que

<sup>806</sup> Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, p. 13.

<sup>807</sup> Aristote, *Physique*, VI, 50a15, trad. par Roselyne0.

<sup>808</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, éd. Seuil, coll. « L'Ordre philosophique », p. 87.

tout effort pour expulser la narrativité de l'historiographie et de la littérature ne peut être mené à terme sans que l'historiographie et la littérature perdent leur spécificité. De plus, il fait valoir que ces deux formes originales de mise en intrigue sont liées dans la mesure où l'historiographie emprunte à l'imagination fictive, pour sa mise en scène des événements du passé, tandis que le récit de fiction emprunte le rapport historique aux traces en racontant son histoire comme si elle avait eu lieu. Ainsi le temps humain, le temps raconté, naît-il des échanges intimes entre l'historicisation du récit de fiction et la fictionalisation du récit historique.

Dans le premier volume de *Temps et récit*, Ricœur désigne ces échanges comme « *la référence croisée entre l'historiographie et le récit de fiction*<sup>809</sup> » mais, à la fin de son ouvrage, il reconnaît que le terme de « *référence* » n'est pas suffisant ou plutôt est inadéquat pour exprimer la refiguration par l'histoire et par la fiction de la réalité. Ni le récit historique, ni le récit de fiction ne constitue une simple redescription d'une réalité donnée. Car, d'une part, le rapport de mémoire au passé est un rapport à une réalité qui n'est plus réelle au sens présent (comme par exemple l'objet physique) ; d'autre part, le rapport d'imagination au monde des possibles est un rapport à une irréalité qui devient réelle par ses effets transformateurs de la réalité. Dans les deux cas, il n'y a pas simplement un rapport descriptif à la réalité, mais une « *référence* » créatrice, c'est-à-dire qui la transforme : nous sommes affectés dans la réception du récit, de sorte que notre monde est recréé par l'œuvre, que celle-ci soit le fait de l'historien ou du romancier. Plutôt qu'une référence croisée, la liaison et l'emprunt mutuel de l'historiographie et du récit de fiction sont une *refiguration croisée*<sup>810</sup>. Il est vrai que, par rapport à l'idée d'une référence croisée, ce changement de vocabulaire est instructif : « *Car il annonce un tournant décisif chez Ricœur : l'herméneutique s'infléchit en éthique*<sup>811</sup>. » Certes Ricœur s'est toujours intéressé à l'éthique, mais le fait d'avoir fortement souligné « *que le poème est une redescription de la réalité et par là une référence à la réalité de signification, donc son souci pour montrer que le discours poétique veut dire l'être ou la vérité, a fait reculer son souci pour rattacher l'énoncé métaphorique au monde pratique*<sup>812</sup>. » C'est pourquoi, estime Peter Kemp, on pourrait se demander s'il n'y avait pas un risque de conflit entre son herméneutique et l'éthique. Or, dès qu'il traite la narrativité sous forme de

<sup>809</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>810</sup> Cf *Temps et récit* 3 coll. « L'Ordre philosophique », p. 150.

<sup>811</sup> Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, p. 15.

<sup>812</sup> *Ibid.*

refiguration, comme dans le troisième volume (quatrième partie) de *Temps et récit*, « *il vise d'emblée clairement, bien que de façon plus implicite, l'enjeu éthique de sa poétique du temps* », estime-t-il<sup>813</sup>. Essayons de décrypter ce rôle de l'éthique dans toute cette poétique. Mais, avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de s'entendre sur la notion du récit.

### III.2.1. La caractérisation du récit

En général, quand Ricœur parle de récit, il pense à tout ce qui relève d'un vaste sous-ensemble, c'est-à-dire, à titre indicatif, à « *tout ce que la théorie des genres littéraires place sous la rubrique du conte populaire, de l'épopée, de la tragédie et de la comédie, du roman*<sup>814</sup>. » Ce qui semble faire l'unité de ces différents genres littéraires, c'est le raconter. Qu'est-ce que raconter ? Cette question a fait l'objet d'une étude minutieusement menée par Muriel Gilbert. Qu'il nous soit permis de rappeler ici quelques aspects de ces travaux.

Le titre de la section qui nous intéresse est ainsi libellé : « A propos du récit... ». Dès le début de celle-ci, l'auteure soutient qu'on peut considérer le fait qu'un récit comporte une fin comme une des caractéristiques principales du récit. Mais, aussitôt, elle fait remarquer que cette caractéristique résulte d'une opération complexe, à savoir la « *mise en intrigue* » dont ses travaux promettent d'exposer en détail en quoi elle consiste. L'auteure s'attache alors, et d'abord, à démontrer que « *décrire n'est pas raconter* ». Pour marquer la différence qui sépare ces deux actions, elle donne le témoignage que voici :

*« Petite fille, j'avais un jour emprunté un roman de Balzac à la bibliothèque du quartier, roman dont j'avais très rapidement abandonné la lecture, estimant que les descriptions étaient trop nombreuses. Désirant avant tout lire une histoire, ces passages descriptifs m'avaient fort ennuyée. "On veut l'histoire !" : tel semble être le slogan qu'une petite "enquête" auprès d'amis et de collègues m'a révélé bien*

<sup>813</sup> *Ibid.*

<sup>814</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit*, tome 2, *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, éd. du Seuil, coll. « Points – Essais », n° 228, 1984, p. 11. Désormais nous noterons ainsi : *Temps et récit 2*.

*répandu. Nous sommes semble-t-il nombreux à sauter allègrement les descriptions pour aller tout droit à l'histoire<sup>815</sup>. »*

Ce témoignage, ainsi que l'enquête dont elle parle, semblent poser les bases d'une question qui reste à clarifier : que décrire n'est pas raconter. L'ennui qu'elle éprouve devant un texte descriptif et l'empressement que la plupart des hommes peuvent manifester face à une œuvre qui raconte une histoire montrent qu'il y a une nette différence entre les deux actions. Il nous faut clairement poser la question qui nous autorisera à distinguer le raconter du décrire. En quoi l'activité de description se distingue-t-elle à proprement parler de celle du raconter ?

### *III.2.1.1. De la nécessité de distinguer récit et description*

La différence majeure entre raconter et décrire réside en ceci : alors que le raconter renvoie à des récits qui portent sur des actions, le décrire, lui, porte le plus souvent sur des situations ou des états. Ainsi donc on peut observer que si l'objet du récit est un « *faire* », c'est en revanche l'« *être* » d'un objet, d'un personnage, d'un lieu, d'un environnement qui est décrit. Pour nous faire une idée de ce que peut être une description, il serait peut-être mieux de procéder par un exemple. Examinons alors une description tirée de l'œuvre de Barthes et intitulé *Les trois jardins* que nous propose Muriel Gilbert.

*« Cette maison était une véritable merveille écologique : peu grande, posée sur le côté d'un jardin assez vaste, on aurait dit un jouet-maquette en bois (tant le gris délavé de ses volets était doux). Avec la modestie d'un chalet, elle était pourtant pleine de portes, de fenêtres basses, d'escaliers latéraux, comme un château de roman. D'un seul tenant, le jardin contenait cependant trois espaces symboliquement différents (et passer la limite de chaque espace était un acte notable). On traversait le premier jardin pour arriver à la maison ; c'était le jardin mondain, le long duquel on accompagnait à petits pas, à grandes haltes, les dames bayonnaises. Le second jardin, devant la maison elle-même, était fait de menues allées arrondies autour de*

---

<sup>815</sup> Muriel Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, p. 41.

*deux pelouses jumelles ; il y poussait des roses, des hortensias (fleur ingrate du Sud-Ouest), de la Louisiane, de la rhubarbe, des herbes ménagères dans de vieilles caisses, un grand magnolia dont les grandes feuilles blanches arrivaient à la hauteur des feuilles du premier étage ; c'était là que, pendant l'été, les dames B. s'installaient sur des chaises basses pour faire des tricots compliqués<sup>816</sup>. Au fond, le troisième jardin, hormis un petit verger de pêchers et de framboisiers, était indéfini<sup>817</sup> [...] »*

Ce texte est un texte descriptif. Il s'agit d'une « *description pure* », en ce sens qu'il n'intègre, ni ne donne lieu à des éléments narratifs. En effet, comme on a pu le constater, aucun événement ne vient rompre le cours du temps. On se croirait face à des prises de photos, on se croirait face à un temps qui s'est arrêté. L'absence d'action est notoire dans ce texte, car en vérité il ne se passe rien ; et ce fait caractérise plus une description qu'un récit. Aucun élément ne permet ici de penser qu'il y a un récit. Par contre, cette description peut conduire à un récit. Pour ce faire il faudrait, comme le suggère Muriel Gilbert, que l'auteur écrive par exemple : « *C'était là que, pendant l'été, les dames B. s'installaient sur des chaises pour faire des tricots compliqués. Un jour, la plus jeune d'entre elles en eut assez de tricoter. Sans avertir ses sœurs, elle partit, à l'aube, à la pêche aux écrevisses...* » La décision de la plus jeune des sœurs constitue le début d'un récit, estime Muriel<sup>818</sup>. En effet, cette décision de la plus jeune des sœurs fait changer de cap : il se passe subitement quelque chose qui attire l'attention du lecteur. Ce quelque chose qui se passe vient alors provoquer une rupture du cours du temps. Ce quelque chose, c'est en fait ce que Ricœur appelle l'événement. C'est lui qui transforme le temps en une histoire, qui appelle un début, un déroulement, une suite et une fin, comme il l'indique assez clairement dans l'extrait que voici :

*« Une histoire qui ne comporterait ni surprises, ni coïncidences, ni rencontres, ni reconnaissances ne retiendrait pas notre attention. C'est pourquoi il faut suivre l'histoire jusqu'à sa conclusion [...] Portant notre regard en arrière, de la conclusion*

<sup>816</sup> Muriel Gilbert note que « *faire des tricots compliqués est ici présenté comme une activité et non comme une action* » (*Ibid.*, p. 42, voir note de bas de page n° 11).

<sup>817</sup> Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, éd. Seuil, coll. « *Ecrivains de toujours* », 1975, p. 10.

<sup>818</sup> Muriel Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, p. 42.

*vers les épisodes intermédiaires, nous devons pouvoir dire que cette fin demandait ces événements et cette chaîne d'actions. Mais ce regard jeté en arrière est rendu possible par le mouvement téléologiquement orienté de nos attentes quand nous suivons l'histoire [...] Suivre une histoire, c'est "trouver (les événements) intellectuellement acceptables après tout",<sup>819</sup>. »*

Par ailleurs, entre ces deux registres littéraires que sont la description et le récit il y a une autre différence majeure qui tient du statut que chacun d'eux confère au temps. En effet, on peut observer que, si tous deux présupposent le temps, ce dernier sera de nature différente selon qu'il se trouve impliqué dans l'un ou l'autre contexte. Ainsi, on peut dire avec Todorov qu'au temps continu, c'est-à-dire le « *temps-durée* » propre à la description, s'oppose le « *temps-événementiel* »<sup>820</sup> qui permet de situer une action dans le temps, en l'occurrence la décision de la plus jeune, introduite par l'expression « *Un jour* ». A ce niveau, il faudra souligner le lien étroit entre l'absence d'événement caractéristique de la description et une forme d'anonymat propre à ce registre littéraire : des trois dames B., on n'apprend en définitive que le simple fait que c'était dans le deuxième jardin qu'elles avaient l'habitude de s'installer et de tricoter. Remarquons que l'activité de tricoter permet avant tout de caractériser les dames B. de manière générale, mais présentées ainsi, ces trois femmes restent confinées dans une certaine neutralité.

Le récit, en revanche, parce qu'il se construit autour d'une action, suppose au moins un agent, à savoir le personnage de l'histoire racontée. Ricœur définit précisément ce dernier comme « *celui qui fait l'action dans le récit*<sup>821</sup>. » Le personnage est important dans un récit car c'est lui qui agit et c'est lui qui attire l'attention du lecteur, comme le précise Ricœur dans le petit passage que voici. « *Tout le poids de la fiction repose sur l'invention de personnages, de personnages qui pensent, sentent, agissent et qui sont l'origine-je fictive des pensées, des sentiments et actions de l'histoire racontée. Les Fiktive Ichpersonen sont le pivot de la logique de la fiction*<sup>822</sup>. » En effet, si nous recourons à l'exemple fictif proposé plus haut par Muriel Gilbert, nous nous apercevons sans difficulté que c'est d'une des dames B. qu'on nous

<sup>819</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 267-268.

<sup>820</sup> Todorov Tzvetan, *Les genres du discours*, Paris, éd. Seuil, 1978, p. 64.

<sup>821</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, éd. Seuil, 1990, p. 170.

<sup>822</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 2*, p. 123.

raconte l'initiative. Son action, qui consiste à partir à la pêche aux écrevisses, fait de madame B. un personnage. Grâce à cette initiative, elle sort de l'anonymat dans lequel la confinait avec les autres dames le registre descriptif. Condamnée à ne faire partie que du décor, privée dans un premier temps du pouvoir de faire progresser l'histoire, madame B. surgit d'un seul coup du décor pour prendre corps dès l'instant où elle se met à agir. Comme il est aussi remarquable, le changement de temps verbal que requiert le passage du descriptif au narratif ! Si c'est à l'imparfait que le plus souvent l'on décrit en langue française, c'est en revanche le passé simple qui constitue le temps de référence, l'ancrage temporel du récit dans cette même langue. C'est ainsi que, dans l'exemple fictif, « *les dames B. s'installaient sur des chaises pour faire des tricots compliqués* », mais que la plus jeune d'entre elles, en « *eut* » un jour assez de tricoter et qu'à l'aube elle « *partit* » à la pêche aux écrevisses, sans avertir ses sœurs. Il faudra aussi préciser que les verbes que l'on rencontre dans un récit sont par définition des verbes d'action ou de passion, comme lorsque l'on dit par exemple « *il souffrit* » ou « *il eut peur* ».

Gérard Genette fait remarquer que s'il est fréquent que des descriptions ne donnent pas lieu à des récits, il est plus rare que les récits ne soient pas, eux, précédés ou entrecoupés de passages descriptifs. A ce sujet, il est difficile de résister à la belle formule qu'il a laissée à la postérité. « *Il est plus facile de décrire sans raconter que de raconter sans décrire*<sup>823</sup>. » En effet, lorsqu'une description précède un récit, elle a généralement pour fonction de situer l'action qui sera racontée (temps, lieu, contexte) ainsi que de présenter les personnages qui seront les protagonistes du récit. C'est le cas, par exemple, au premier chapitre du roman de Zola intitulé *Thérèse Raquin*.

« *Il y a quelques années, en face de cette marchande se trouvait une boutique dont les boiseries d'un vert bouteille suaient l'humidité par toutes leurs fentes. L'enseigne, faite d'une planche étroite et longue, portait, en lettres noires, le mot **Mercerie**, et sur une des vitres de la porte était écrit un nom de femme : **Thérèse Raquin**, en caractères*

---

<sup>823</sup> Extrait de Gérard Genette, *Figures II*, Paris, éd. Seuil, 1972, p. 57. Cité par Muriel Gilbert, *L'identité narrative*, p. 44.

*rouges. A droite et à gauche s'enfonçaient des vitres profondes, tapissées de papier bleu*<sup>824</sup>. »

Cet extrait est un arrière-plan sur lequel se détacheront les actions des personnages, le contexte dans lequel elles se situeront. L'exercice auquel s'est appliqué Zola dans cet extrait est une description et non un récit. C'est uniquement au deuxième chapitre que « quelque chose » va se passer et ouvrir, pour ainsi dire, le récit à proprement parler. Lisons ce passage : « *Madame Raquin était une ancienne mercière de Vernon. Pendant près de vingt-cinq ans, elle avait vécu dans une petite boutique de cette ville. Quelques années après la mort de son mari, des lassitudes la prirent, elle vendit son fonds [...]*<sup>825</sup> » On observe que lorsqu'on insère un passage descriptif dans un récit, on interrompt immédiatement le cours même de l'action. Dans ce cas, la description sert à marquer une pause dans le déroulement de l'histoire.

La distinction entre une description et un récit peut susciter encore d'autres réflexions et d'autres exemples, mais nous pensons avoir dit l'essentiel. Cette mise au point va maintenant nous permettre d'interroger encore plus profondément la théorie du récit de Paul Ricœur, afin de mieux caractériser le récit. Commençons par nous interroger sur ce qu'est une mise en intrigue, puisque Ricœur définit le récit comme un *muthos*, c'est-à-dire, « *une mise en intrigue* ».

### *III.2.1.2. Le récit comme un « agencement des faits »*

Le récit, défini comme une mise en intrigue, revient avant tout à prendre celui-ci comme une succession d'événements. Certes, les événements, par définition, se succèdent les uns aux autres, mais pour Ricœur cette succession signifie « *une progression* » dans l'histoire narrée. Cette idée de progression nécessaire dans la théorie du récit lui fait dire que la mise en intrigue, ou tout simplement la « *mise en récit* », est un agencement de faits. « *Nous appelons récit très exactement ce qu'Aristote appelle **muthos**, c'est-à-dire l'agencement des faits* »,

<sup>824</sup> Exemple extrait du roman de Zola, *Thérèse Raquin*. Cité par Muriel Gilbert, *Ibid.*, p. 44.

<sup>825</sup> *Ibid.*



écrit-il<sup>826</sup>. La narrativité obéit donc à certaines exigences. En effet si le récit suppose un agencement des faits, ces faits ne sont pas tenus d'obéir nécessairement à un ordre chronologique. En tout cas, l'ordre chronologique ne semble pas en être un élément déterminant. Au nombre de ce qu'on pourrait appeler les éléments déterminants, il y a l'exigence de la composition à partir des facteurs hétérogènes. Arriver à assembler plusieurs facteurs aussi bien différents qu'opposés sous un même toit pour en faire une œuvre unie dans une seule et même histoire, telle est, semble-t-il, l'une des exigences de la théorie de la narrativité. C'est ce que met en lumière Ricœur quand il écrit que « *la mise en intrigue compose ensemble des facteurs aussi hétérogènes que des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus, etc*<sup>827</sup>. » En d'autres mots, le récit est déterminé par des péripéties, c'est-à-dire par des renversements de situations qui permettent de passer du malheur au bonheur ou du bonheur au malheur par une série d'événements enchaînés selon le vraisemblable ou le nécessaire. On sait que dans la tragédie le renversement de situation se fait de la fortune à l'infortune<sup>828</sup>, toute chose qui amène Ricœur à faire de l'activité mimétique une production d'agencements de faits. « *L'imitation ou la représentation est une activité mimétique en tant qu'elle produit quelque chose, à savoir précisément l'agencement des faits par la mise en intrigue*<sup>829</sup>. » Ces faits supposent pour le récit une dimension épisodique. Par dimension épisodique, Ricœur entend la dimension qui fait que tout récit est constitué, entre autres, d'une succession d'événements. C'est ce que semble mettre en lumière cette lecture de Muriel Gilbert.

*« Or, la mise en récit d'événements constitue beaucoup plus qu'une simple reproduction ou copie de la réalité. Alors que là, 'les épisodes se suivent l'un l'autre en accord avec l'ordre irréversible du temps commun aux événements physiques et*

---

<sup>826</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 76. On retrouve la même définition aux pages suivantes : p. 69 (voir note n° 1) ; p. 126.

<sup>827</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 127.

<sup>828</sup> Il est remarquable qu'Aristote, à qui Ricœur doit la définition de la tragédie comme imitation d'action, entend par action un « *assemblage (sustasis, sunthesis) d'incidents, de faits, d'une nature telle qu'ils puissent se plier à la configuration narrative* » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 180-181). Il précise en effet que le plus important des éléments de la tragédie est l'agencement des faits en système. Il soutient que la tragédie est une représentation [*mimèsis*] non d'hommes mais d'actions, de vie [*bion*] et de bonheur (le malheur aussi réside dans l'action), et le but visé [*télos*] est une action [*praxis tis*], non une qualité [*ou poiotes*].

<sup>829</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 72.

*humains'' la mise en intrigue est régie, elle, par une temporalité spécifique qui permet, à la limite, d'abolir la chronologie.*

*« Contrairement à la simple succession d'épisodes qui est fondée sur une vision linéaire du temps, la mise en récit nous permet d'inaugurer un temps autre et singulier : celui de l'histoire<sup>830</sup>. »*

Le temps de l'histoire, on peut aussi l'appeler le temps de l'action. Or qui dit action dit aussi celui du *pâtir*, car action et passion vont de pair. En effet, comme le pense Ricœur, « *les intrigues qui configurent et transfigurent le champ pratique englobent non seulement l'agir mais le **pâtir**, donc aussi les personnes en tant qu'agents et que **victimes**<sup>831</sup>.* » C'est pour cela que le récit est aussi caractérisé par le dramatique. Comme dans la tragédie, les intrigues doivent être construites en forme de drame. Ainsi, aux yeux de Ricœur, dans le couple drame-récit, c'est le premier qui qualifie latéralement le second au point de lui servir de modèle. Ricœur souligne particulièrement cela quand il écrit que les récits ont « *pour thème agir et souffrir*<sup>832</sup> ». Mais il faut relever aussitôt que si la tragédie est une caractéristique du récit, en particulier de la poésie, elle n'y est pas en tant que simple piétinement autour du malheur de l'homme, mais comme un mouvement vers la délivrance. En tant que mouvement vers..., elle peut exprimer aussi bien la victoire de la liberté sur le destin que celle du destin sur la liberté. Pour Ricœur, « *Il peut y avoir des 'tragédies heureuses'* ». La tragédie n'est pas une célébration du malheur pour le malheur, elle est en vue de quelque chose d'autre que la tragédie elle-même. On peut lire à cet effet l'explication que voici :

*« La tragédie n'est pas seulement, ni même essentiellement, un regard vers le tragique, une représentation du tragique, mais un mouvement dans le tragique même*

<sup>830</sup> Muriel Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, p. 47.

<sup>831</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 12. « *L'action est inséparable de qui la subit ou la fait* », elle met en jeu un patient et un agent (Paul Ricœur, *Temps et récit 2*, p. 80).

<sup>832</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 111. A propos de cette question sur l'agir et le *pâtir*, on peut lire ce passage de Ricœur dans lequel il se réfère à la *Poétique*, à l'*Ethique* et à la *Rhétorique* d'Aristote : « *Les références ne manquent pas, dans la **Poétique**, à la compréhension de l'action – et aussi des passions – que l'**Ethique** articule. Ces références sont tacites, alors que la **Rhétorique** insère dans son propre texte un véritable 'Traité des passions'. La différence se comprend : la rhétorique exploite ces passions, tandis que la poétique transpose en poème l'agir et le *pâtir* humains » (*Ibid.*, p. 94).*

*en direction d'autre chose, en vue d'une délivrance. La tragédie, c'est la question du tragique et de la délivrance*<sup>833</sup>. »

Un peu plus loin Ricœur ajoute ceci : « *A travers le tragique parle un autre qui n'est plus tragique*<sup>834</sup>. » Comment donc ne pas le comprendre quand il soutient qu'il est important de voir et de savoir que l'événement tragique est un trait constitutif de notre monde et de tout monde. Dans la réalité de notre monde, les tragédies dont nous faisons l'expérience n'ont jamais signifié la fin pour nous. Bien des personnes réagissent d'une manière ou d'une autre aux situations difficiles et savent même, pour certains, s'en servir pour rebondir socialement, humainement, etc. Sur le plan purement narratif, les tragédies ne ferment pas le récit mais elles l'ouvrent plutôt vers d'autres possibilités, vers d'autres situations qui peuvent évoluer jusqu'à atteindre un niveau de parcours radicalement opposé à la situation de départ. Ainsi donc, le pauvre mendiant Lazare, pour prendre cet exemple biblique, rejeté par tous et surtout par le « *mauvais riche* » qui lui refusait l'accès aux miettes qui tombaient de sa table, devient le riche Lazare enlevé et élevé vers le ciel, c'est-à-dire vers Dieu, par des anges, où il vit dans l'abondance, alors que le mauvais riche croupit dans les souffrances de l'enfer où il ne peut même pas avoir un peu d'eau pour éteindre sa soif. On peut dire que ce texte est hautement tragique. Il est tragique parce qu'il concerne l'homme, son agir et le pâtir dont souffre un autre. On ne peut donc qu'être d'avis que ce récit soit compris comme une resignification de l'agir humain. Mais par action Ricœur veut entendre plus que la conduite des protagonistes qui produit des changements visibles de situation, des retournements de fortune des personnes, ce qu'on appelle le destin.

*« Par action, on doit pouvoir entendre plus que la conduite des protagonistes produisant des changements visibles de situation, des retournements de fortune, ce qu'on pourrait appeler le destin. Est encore action, en un sens élargi, la transformation morale d'un personnage, sa croissance et son éducation, son initiation à la complexité de la vie morale et affective. Relèvent enfin de l'action, en un sens plus*

---

<sup>833</sup> Paul Ricœur, « Sur le tragique (1953) », in *Lectures*, tome 3, *Aux frontières de la philosophie*, Paris, éd. Seuil, coll. « La couleur des idées », 1994, p. 205.

<sup>834</sup> *Ibid.*, p. 208.

*subtil encore, des changements purement intérieurs affectant le cours temporel lui-même des sensations, des émotions, éventuellement au niveau le moins concerté, le moins conscient, que l'introspection peut atteindre*<sup>835</sup>. »

L'action, on l'a compris, se joue donc sur plusieurs plans : elle a une dimension extérieure, une dimension morale et une dimension psychique. C'est pourquoi Ricœur estime que le concept d'action peut s'étendre non seulement au « roman d'action » mais aussi inclure le « roman de caractère » et le « roman de pensée ». Mais, puisque l'action ici ne concerne que l'action racontée, il nous faut expliquer ce qu'elle signifie sur le plan narratif.

Quand on parle d'action dans un récit, il ne s'agit en vérité que d'une imitation d'action. Les personnages qui agissent dans ce cadre posent des actes qui sont semblables aux actes qu'on pourrait trouver dans la réalité. On dit alors que leur action est une imitation de l'action réelle. C'est dans cette perspective qu'il faut lire Fabien Lamouche quand il écrit que « le pouvoir poétique est un 'pouvoir' de redécrire la réalité » ; ou, plus précisément, que « Tout discours, prononcé ou écrit, a pour vocation de porter au langage l'expérience de la vie »<sup>836</sup>. Imiter ou représenter l'action, c'est donc avant tout pré-comprendre l'agir humain. Mais cette imitation ne doit pas être une simple copie de la réalité, elle doit plutôt être une imitation créatrice. Une imitation créatrice est une imitation qui, bien que prenant exemple sur la réalité, s'en sépare en faisant appel à des personnages et à des épisodes totalement construits, c'est-à-dire fabriqués par l'imagination. Ricœur parlera d'« imitation créatrice de la réalité »<sup>837</sup>, par opposition à une « réduplication de la réalité »<sup>838</sup>. Grâce à ce procédé, l'activité mimétique confère à l'action une plus grande étendue, elle accroît par ses fabrications le champ de l'action. « C'est à un authentique enrichissement de la notion

<sup>835</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 2*, p. 23.

<sup>836</sup> Fabien Lamouche, « Le sujet du récit », in Paul Ricœur. *Anthologie*, Paris, éd. Seuil, coll. « Points – Essais », 2007, p. 145-146.

<sup>837</sup> Paul Ricœur, *Ecrits et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, Paris, éd. Seuil, coll. « La couleur des idées », 2010, p. 120.

<sup>838</sup> « On peut dire en effet que le concept aristotélicien de *mimèsis* englobe déjà tous les paradoxes de la référence. D'une part il exprime un monde d'actions humaines qui est déjà là ; la tragédie est destinée à exprimer la réalité humaine, la tragédie de la vie. Mais, d'autre part, la *mimèsis* ne signifie pas réduplication de la réalité ; *mimèsis* n'est pas copie ; *mimèsis* est *poièsis*, c'est-à-dire fabrication, construction, création » (*Ibid.*, p. 119).

*d'action que le roman contribue*<sup>839</sup>. » Si l'action est possible dans le récit, c'est aussi parce qu'il y a des personnages qui agissent. Le récit ne peut donc se passer de personnages. Ils sont présentés dans les œuvres de fiction comme des personnes qui agissent et font progresser, grâce à leurs actions, le passage d'un épisode à un autre. Cela, ils le font grâce aussi au caractère que leur attribue l'auteur de l'œuvre. «*Les caractères sont ce qui permet de qualifier les personnages en action* », écrit Ricœur citant un passage de la *Poétique* d'Aristote<sup>840</sup>.

On voit que l'action est un élément déterminant du récit. On peut même dire que, sans les actions, il n'y a pas de récit. Ce sont elles qui donnent du mouvement au raconter. Mais le récit n'est pas déterminé que par les actions, il a d'autres exigences auxquelles il obéit. Au nombre des obligations de la narrativité, Ricœur insiste sur le rôle de la synthèse. En effet, si le récit est une composition qui accorde une grande importance aux péripéties, celles-ci s'inscrivent dans un ordre général que notre auteur appelle la synthèse. Qu'implique-t-elle ? La section que nous ouvrons maintenant se charge de nous fournir quelques éléments de réponse.

### III.2.1.3. La synthèse ou la totalité dans l'activité mimétique

Le récit doit constituer autre chose qu'une suite désordonnée et décousue d'épisodes sans lien entre eux. Il doit plutôt donner une impression de convergence vers un but, de sorte que chaque épisode le constituant puisse être saisi comme participant au même mouvement vers la fin. Le récit ainsi compris peut apparaître alors comme quelque chose de dynamique. Parce qu'il est dynamique, mis en route par les intrigues qui le composent, il représente pour Ricœur une histoire qui a un commencement, un milieu et une fin. Mais cela suffit-il à faire une histoire racontée ? Voici sa réponse :

*« L'intrigue est un mouvement ; les rôles sont des postes, des positions tenues au cours de l'action. Connaître tous les postes susceptibles d'être tenus – connaître tous les rôles –, ce n'est encore connaître aucune intrigue. Une nomenclature, aussi*

<sup>839</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 2*, p. 291. Dans le même ordre d'idée on lit au début de l'ouvrage ceci : « Avec le champ de l'intrigue, c'est aussi le champ de l'action qui s'accroît » (*Ibid.*, p. 23).

<sup>840</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 95 (voir note n° 2).

*ramifiée soit-elle, ne fait pas une histoire racontée. Il faut encore agencer chronologie et configuration, muthos et dianoia. Cette opération est [...] un acte de jugement, relevant du 'prendre-ensemble',<sup>841</sup>. »*

Cette opération de la prise-ensemble, nécessaire à l'activité mimétique, est importante parce que le récit lui-même est une composition hétérogène. Compte tenu de ce caractère, le rapprochement des différents segments du texte ne peut être possible et compris comme logique que si entre eux il y a un rapport de nécessité. Ainsi, pour parler du commencement, puisqu'on a dit que le récit est un mouvement, Ricœur soutient que celui-ci doit être caractérisé par l'absence de nécessité. Autrement dit, le commencement ne doit pas être précédé par une nécessité ; ou, pour le dire encore autrement, ne doit pas être le produit d'une nécessité. Si c'est le cas, ce que nous prenons comme commencement perd son rang de commencement et il ne peut alors être classé que comme une étape, c'est-à-dire comme un segment de l'ensemble de la composition mais pas comme un commencement à proprement parler. Du coup, on comprend que « *ce qui définit le commencement n'est pas l'absence d'antécédent, mais l'absence de nécessité dans la succession* » des faits<sup>842</sup>. Dès lors, on pourrait définir le commencement de la façon que voici : est commencement ce qui est vraiment commencement. Il n'est pas forcément l'origine, mais le point de départ d'une narration, l'instant A à partir duquel une action est posée pour la mise en route du mouvement d'ensemble qui permet à d'autres actions d'arriver selon l'ordre de la nécessité. Cela n'empêche pas qu'il puisse y avoir d'autres choses avant, mais ce qui est dit avant doit être considéré comme une simple propédeutique à la narration, un procédé descriptif qui peut servir à la compréhension et à la connaissance des personnages, par exemple. On ne peut donc pas considérer ce moment propédeutique comme absolument nécessaire à la composition du récit lui-même.

Par ailleurs si, comme Ricœur, nous définissons le récit comme une étendue d'actions<sup>843</sup> et si nous partageons l'idée selon laquelle le commencement est celui de l'action, il nous faut alors chercher à comprendre ce que peut signifier la notion de milieu dans un parcours narratif. Selon Ricœur, le milieu est encadré, entretenu, défini par la succession. Il

<sup>841</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 2*, p. 86.

<sup>842</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 81.

<sup>843</sup> *Ibid.*

est produit par la succession, c'est-à-dire le commencement. Il est aussi ce qui doit déboucher sur la fin ou la conclusion de la narration. Il est de ce fait compris entre le commencement et la fin, le commencement et la fin étant les deux pôles du mouvement du texte. Le mouvement successif des faits ne concerne que cette partie dans la théorie de la narrativité de Ricœur. A ce propos, on peut lire cette reprise d'Aristote par Ricœur : « *Seul le milieu paraît défini par la simple succession : 'Il vient après autre chose et après lui vient autre chose'* »<sup>844</sup>. » Ainsi donc, la particularité du milieu vient de sa capacité à gérer les différents événements qui se succèdent dans un texte narratif. Il se saisit du mouvement qu'il reçoit du commencement et le propulse vers sa fin, la conclusion. Les différents événements ou même les différents segments d'un récit tels que : éloignement, interdiction, transgression, interrogation, information, tromperie, complicité, pour ne nommer que ceux-ci qui sont des fonctions qui reviennent identiques dans tous les contes sous des revêtements concrets innombrables, peuvent être compris comme des actions de personnage dans le déroulement de l'intrigue qui appartiennent à l'espace réservé à la notion de milieu. C'est le milieu qui permet à l'intrigue d'avoir une étendue, il est comme un pont qui s'étend d'un bout à autre du récit. Mais un récit ne peut être une succession d'événements sans fin, il doit avoir une conclusion, étant donné que c'est vers celle-ci que tout est dirigé. Quand on connaît le point de départ d'un récit, on a toujours envie de découvrir comment la suite va se dérouler, et, après, comment cette histoire se termine. C'est pourquoi Ricœur estime que cette étape n'est pas facultative, mais qu'elle s'impose comme exigence de la narrativité.

Commençons par nous familiariser avec la définition aristotélicienne à laquelle Ricœur semble attaché. « *Quant à la fin, elle est bien ce qui vient après autre chose, mais 'en vertu soit de la nécessité, soit de la probabilité'* »<sup>845</sup>. » La fin est ce qui clôt le récit alors que, on l'a vu, le commencement l'ouvre. Mais cette clôture ne peut se permettre d'arriver à n'importe quel moment du récit, elle doit obéir à la règle de la nécessité. Elle obéit de ce fait à la logique générale de la narration et ne doit par conséquent intervenir qu'au moment où son attente se fait pressante. Une conclusion doit être acceptable, estime Ricœur<sup>846</sup>. Acceptable parce qu'une histoire qui ne comporte ni surprises, ni coïncidences, ni rencontres, ni connaissances ne retient pas notre attention. La conclusion d'un récit ne doit donc pas être

<sup>844</sup> Cf Aristote, *Poétique*, 1450 b 31.

<sup>845</sup> Cf Aristote, *Poétique*, 1450 b 30.

<sup>846</sup> « *Plutôt que prévisible, une conclusion doit être acceptable* » (Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 268).

connue d'avance, c'est-à-dire qu'elle ne doit ni être déduite ni être prédite par le lecteur. Acceptable aussi dans le sens où elle doit avoir un rapport avec le commencement et le milieu qui la précèdent. Suivons ici l'explication de Ricœur :

*« Portant notre regard en arrière, de la conclusion vers les épisodes intermédiaires, nous devons pouvoir dire que cette fin demandait ces événements et cette chaîne d'actions. Mais ce regard jeté en arrière est rendu possible par le mouvement téléologiquement orienté de nos attentes quand nous suivons l'histoire. L'incompatibilité, abstraitement posée, entre la contingence des incidents et l'acceptabilité des conclusions est précisément ce que l'aptitude de l'histoire à être suivie dément. La contingence n'est inacceptable que pour un esprit qui attache à l'idée de compréhension celle de maîtrise : suivre une histoire, c'est "trouver (les événements) intellectuellement acceptables **après tout**". L'intelligence ici exercée n'est pas celle qui s'attache à la légalité d'un processus, mais celle qui répond à la cohérence interne d'une histoire qui conjoint contingence et acceptabilité<sup>847</sup>. »*

Le récit en tant que *muthos* doit avoir une fin, il doit être « terminable ». Quant à ce qui se passe après la fin, Ricœur estime qu'il n'est pas pertinent pour la configuration du poème. C'est bien pour cela qu'il y a un problème de la « bonne clôture » et de « l'anti-clôture », fait-il remarquer. La bonne conclusion, on l'a compris, doit être fidèle à la règle de la contingence et de l'acceptabilité.

Quand on veut donner la chance à un argument d'être compris, il est souvent nécessaire de recourir à des exemples. Comme exemple de conclusion bien faite, Ricœur cite la Bible qu'il lit pour la circonstance comme une grandiose intrigue. Il avance que l'idée de fin du monde vient pour la plupart des Européens par le moyen de l'Écriture, c'est-à-dire de la Bible. En effet, écrit-il, quand on jette un regard sur la disposition du canon de l'Écriture, on observe que le premier livre (la *Genèse*) concerne le commencement de l'histoire humaine ; ensuite vient une série de livres qui constituent tous de différentes manières le « milieu » du

---

<sup>847</sup> *Ibid.*



récit ; ils ont pour contenu la fidélité et l'infidélité à Dieu, les guerres, la paix, etc. ; enfin, le livre de l'*Apocalypse*, qu'on peut aussi appeler le livre de la fin du monde, clôt le récit.

« *L'Apocalypse a pu signifier ainsi à la fois la fin du monde et la fin du Livre. Le commencement du livre est au sujet du Commencement et la fin du livre au sujet de la Fin ; en ce sens, soutient Ricœur, la Bible est la grandiose intrigue de l'histoire du monde, et chaque intrigue littéraire est une sorte de miniature de la grande intrigue qui joint l'Apocalypse à la Genèse. Ainsi le mythe eschatologique et le **muthos** aristotélicien se rejoignent-ils dans leur manière de lier un commencement à une fin et de proposer à l'imagination le triomphe de la concordance sur la discordance. Il n'est pas, en effet, déplacé de rapprocher de la **péripétéia** aristotélicienne les tourments des Derniers Temps du côté de l'Apocalypse<sup>848</sup>. »*

Pour Ricœur, le travail de la concordance est un travail de synthèse qu'on peut observer dans tous les récits dignes de ce nom. L'activité mimétique se joue à ce niveau, à savoir que, quelles que soient les discordances exposées, l'ensemble du récit doit pouvoir s'accorder pour donner une certaine logique à la totalité. Selon lui, ce travail de synthèse a trois traits essentiels, à savoir la complétude, la totalité et l'étendue appropriée<sup>849</sup>. Essayons d'exposer le contenu de ces notions.

L'activité mimétique est un travail de synthèse de l'hétérogène. « *C'est d'abord la concordance que souligne la définition du **muthos** comme agencement des faits* », précise Ricœur<sup>850</sup>. Aussi, dans l'avant-propos du premier volume de *Temps et récit*, affirme-t-il avec force que par la vertu de l'intrigue, c'est-à-dire des buts, des causes et des hasards d'un récit, est rassemblée sous l'unité temporelle d'une action totale et complète, ou plus précisément, est constituée une « **synthèse de l'hétérogène**<sup>851</sup> ». Une centaine de pages plus loin, il appelle

<sup>848</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit*, 2, p. 46-47.

<sup>849</sup> Ricœur cite ici Aristote : « *Notre thèse est que la tragédie consiste en la représentation d'une action menée jusqu'à son terme (téléias), qui forme un tout (holès) et a une certaine étendue (mégéthos)* » (Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 80 ; Aristote, *Poétique*, 1450 b 23-25).

<sup>850</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 80.

<sup>851</sup> *Ibid.*, p. 10

« *intrigue une synthèse de l'hétérogène*<sup>852</sup>. » Nous ne voulons pas dresser ici une liste générale des références sur la synthèse de l'hétérogène dans l'œuvre ricoeurienne, mais qu'il nous soit autorisé de citer encore cet autre passage où Ricœur propose, parmi les configurations singulières qui satisfont au critère de la mise en intrigue, la synthèse de l'hétérogène. Voici les configurations singulières qu'il cite : « *la synthèse de l'hétérogène entre circonstances, intentions, interactions, adversité, fortune ou infortune* ». Il explique qu'il s'agit précisément de la « *conjonction des buts, des causes et des hasards*<sup>853</sup> ». Le travail de synthèse suppose donc que soient pris ensemble et intégrés « *dans une histoire entière et complète les événements multiples et dispersés* » ; et qu'ainsi soit schématisée « *la signification intelligible qui s'attache au récit pris comme un tout* »<sup>854</sup>. Mais que signifie ce « tout » ? Ici aussi Ricœur préfère s'aligner sur la définition de la *Poétique* d'Aristote. « *Un tout c'est ce qui a un commencement, un milieu et une fin* », lit-on<sup>855</sup>. Or, qu'avons-nous dit plus haut ? Que la mise en intrigue ne signifie pas hasard ; que bien qu'hétérogènes les éléments de l'ensemble doivent s'emboîter les uns dans les autres afin que le récit ait une logique interne. Il nous semble que la notion du tout dont il est question ici s'accorde bien avec cette explication. Le tout dans le récit n'est donc pas un ensemble disparate de faits rassemblés, mais un ensemble hétérogène rendu compact par un lien interne qui fait son unité. C'est dans ce sens qu'il faut peut-être lire Ricœur quand il écrit qu'une intrigue doit comporter non seulement un ordre intelligible, mais une étendue qui ne doit pas être excessive, sous peine de ne pouvoir être embrassée du regard<sup>856</sup>. Embrasser du regard, c'est saisir les événements du début jusqu'à la fin, c'est comprendre les connexions qui lient les événements les uns aux autres, c'est établir le lien de causalité qui les unit. Ricœur voit dans cette perspective nomologique le caractère universel du récit. « *Penser un lien de causalité, même entre des événements singuliers, c'est déjà universaliser* », écrit-il. Il va alors sans dire que composer une intrigue consiste à faire surgir l'universel du singulier.

---

<sup>852</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>853</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>854</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>855</sup> *Ibid.*, p. 80 ; cf Aristote, *Poétique*, 1450 b 26. Jean Hardy traduit ce passage de la façon suivante : « *Est entier ce qui a commencement, milieu et fin.* »

<sup>856</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 379.

« La sorte d'universalité que comporte l'intrigue dérive de son ordonnance, laquelle fait sa complétude et sa totalité. Les universaux que l'intrigue engendre ne sont pas des idées platoniciennes. Ce sont des universaux parents de la sagesse pratique, donc de l'éthique et de la politique. L'intrigue engendre de tels universaux, lorsque la structure de l'action repose sur le lien interne à l'action et non sur des accidents externes. La connexion interne en tant que telle est l'amorce de l'universalisation. Ce serait un trait de la *mimèsis* de viser dans le *muthos* non son caractère de fable, mais son caractère de cohérence. Son "faire" serait d'emblée un "faire" universalisant [...] Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique<sup>857</sup>. »

En somme, une action est une et complète si elle a un commencement, un milieu et une fin ; ou, pour le dire de façon plus précise, « si le commencement introduit le milieu, si le milieu – péripétie et reconnaissance – conduit à la fin et si la fin conclut le milieu<sup>858</sup>. » Toutes ces déterminations font l'activité mimétique en tant que totalité, mais il existe d'autres déterminations qu'il ne serait pas inutile de signaler. Ce que Ricœur appelle récit ne se limite pas qu'au roman et aux genres littéraires avec lesquels celui-ci partage la fictionalité, mais aussi, chose surprenante, à l'histoire à laquelle il attribue un caractère narratif. Dans quelle mesure peut-on dire que l'histoire appartient au domaine du narratif ? C'est ce que nous proposons de voir maintenant.

#### III.2.1.4. L'entrecroisement du récit de fiction et du récit historiographique

A lire Olivier Mongin dans *Paul Ricœur*<sup>859</sup>, les interventions qui composent des ouvrages collectifs comme *Faire de l'histoire*<sup>860</sup> débouchent le plus souvent sur un procès des philosophies de l'histoire. Ce procès affecte particulièrement l'historiographie au moment où cette dernière est fortement marquée dans sa pratique par le marxisme. Mais Olivier Mongin remarque que ce premier aspect ne retient guère l'attention de Ricœur, qui intervient surtout

<sup>857</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>858</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 2*, p. 41.

<sup>859</sup> Paris, éd. Seuil, coll. « Les contemporains », 1994, p. 132-136.

<sup>860</sup> Sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Gallimard, Paris, 1974.

dans le débat relatif au statut du réel historique. Quel est au juste le problème que pose Ricœur ? Il est en partie dans cette question : Faut-il accorder à Paul Veyne, par exemple, qu'il n'y a que des interprétations et que le fait est toujours recouvert par une interprétation ?

Il est un fait : face à la pratique généalogique, Ricœur ne se contente pas d'une réplique positiviste, il élabore plutôt une analyse de la réalité historique qu'il place sous le signe de la « *représentance* »<sup>861</sup>, pour souligner son double statut de réalité et de fiction. De là découle un autre pôle d'intérêt dans le champ historiographique qui lui permet de croiser les discussions sur la narration historiographique, c'est-à-dire sur la part accordée à la fiction dans l'écriture historiographique. Dans ce registre, il évoque fréquemment les recherches de Michel de Certeau, dont il refuse l'assimilation de la réalité historique à une altérité radicale, mais auquel il emprunte la notion de dette. Il faut aussi ajouter que la réflexion de Ricœur, telle qu'elle se déploie au moins dans la trilogie, « *est inséparable d'une poétique soucieuse de valoriser le rôle de l'imagination* ». Il y a chez lui cette conviction et cette affirmation qui traversent une bonne partie de cette œuvre : il y a une part de fiction dans l'historiographie, qui ne la détache pas pour autant de la réalité. Voici à ce propos l'une des explications que nous fournit Ricœur :

*« En tant que récit, toute histoire porte sur "quelque réussite ou quelque échec majeur d'hommes vivant et travaillant ensemble, dans des sociétés ou des nations ou dans tout autre groupe organisé de façon durable". C'est pourquoi, en dépit de leur relation critique au récit traditionnel, les histoires qui traitent de l'unification ou de la désintégration d'un empire, de la montée et de la chute d'une classe, d'un mouvement social, d'une secte religieuse ou d'un style littéraire, sont des récits*<sup>862</sup>. »

En effet, l'enjeu principal de l'histoire réside dans la manière dont elle est construite par l'historien. Celui-ci, devant les traces laissées par les événements passés, procède par un découpage libre du champ des événements en question. Et les faits rapportés par lui sont des récits dans la mesure où il y a entre eux un lien qu'il s'efforce d'établir, au point que Ricœur a

<sup>861</sup> L'analyse de la représentance faite par Ricœur donne à cette notion trois moments : Même, Autre et Analogie (cf. Paul Ricœur *Temps et récit* 3, p. 282).

<sup>862</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 269-270.

pu écrire que tout récit est une structure imposée à des événements ; ou, plus fermement, que l'histoire est quasi fictive. « *L'histoire est quasi fictive, dès lors que la quasi-présence des événements placés 'sous les yeux' du lecteur par un récit animé supplée, par son intuitivité, sa vivacité, au caractère élusif de la passéité du passé, que les paradoxes de la représentance illustrent*<sup>863</sup>. » Le travail de l'historien n'est, en rigueur de terme, qu'une fictionalisation de l'histoire. C'est pourquoi d'ailleurs Ricœur fera remarquer qu'« *on peut lire un livre d'histoire comme un roman*<sup>864</sup>. » On aura compris que la fictionalisation est du coup la « *référence croisée* » du récit de fiction et de l'histoire. Comme le récit de fiction, l'histoire aspire à offrir une image verbale de la réalité, et nos histoires sont, selon Ricœur, de simples énoncés métaphoriques. En effet, pour que le réel, c'est-à-dire ce qui est déjà passé, puisse se dire, il faut le raconter. La narration historique véhicule de la fiction ; elle le fait dans la mesure où elle représente un réel qui a déjà échappé, une trace qu'il faut mettre en forme. Dans ce sens, les péripéties qu'on observe traditionnellement dans le récit fictif ne manquent pas dans le récit historique. Il y a aussi dans le récit historiographique une mise en intrigue. Selon Ricoeur, « *il y a intrigue toutes les fois que l'histoire compose ensemble des buts, des causes matérielles, des hasards*<sup>865</sup> ». Pour lui, une intrigue est avant tout un « *mélange très humain et très peu scientifique* » de causes matérielles, de fins et de hasards. L'histoire ainsi analysée est en quelque sorte « *une extension du récit* »<sup>866</sup>.

Parallèlement, si le récit de fiction a pour sa part l'ambition affichée de transformer ou d'inventer la réalité, la refiguration du réel en demeure le ressort puisque l'opération de la lecture rapporte le texte à l'action. Il n'est donc pas surprenant que la fiction prenne tout son sens dans l'opération de la lecture. Toutefois on notera provisoirement que la fiction est double : ou bien elle favorise la mise en forme d'un réel déjà passé, ou bien elle permet d'inventer un autre réel, comme semble le souligner le commentaire que voici :

« Elle [la fiction] permet de faire mémoire grâce à l'historiographie, et elle renvoie donc à l'**archê** ; mais elle permet aussi bien de redessiner des fins. Elle met en relation l'**archê** et le **telos** mais elle ne maîtrise pas plus l'**archê** qu'elle ne peut croire

<sup>863</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit* 3, p. 345.

<sup>864</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>865</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit* 1, p. 303.

<sup>866</sup> Paul Ricoeur, *Temps et récit* 3, p. 483. Cf. *Temps et récit*, tome 1, deuxième partie, chapitre 3.

*posséder le telos. Avec la fiction, la dialectique de l'archê et du telos redouble celle de l'idéologie et de l'utopie [...] De même que la pratique la plus scientifique ne fait pas 'l'économie de l'imagination', l'écrivain n'est pas séparé du réel, ce qui le rend d'autant plus responsable<sup>867</sup>. »*

Cette responsabilité de l'écrivain ne se limite pas à la seule explication de son ancrage dans le réel, mais elle s'étend aussi au message que véhicule l'écrivain, message qu'il sait emballer dans un style propre, dans une stratégie que Ricœur appelle la stratégie de l'auteur. Cette stratégie met l'auteur face à un interlocuteur qu'on appelle lecteur, à qui il veut adresser un message. On comprend dès lors que cette dimension de la narrativité n'est pas séparée de l'ensemble de la théorie de la narrativité ; bien au contraire, elle en est une partie intégrante. On peut dire que, chez Ricœur, théorie de la narrativité et théorie de la lecture vont de pair. En effet, c'est pour être lu que les écrivains écrivent ; c'est pour partager leur conviction, leur point de vue sur une question donnée qu'ils s'adonnent à l'activité de la plume. Leur activité revêt du coup une dimension éthique qu'il nous faut étudier dans ses différents aspects. C'est ce que nous proposons de faire dans les pages qui vont suivre.

### **III.2.2. Éthique et théorie de la lecture**

La conclusion d'un récit ne s'identifie pas avec le dernier mot de l'auteur, c'est-à-dire avec la fin du récit. Certes dans la théorie de la narrativité nous avons évoqué la question du commencement, du milieu et de la fin du récit comme ce qui le ferme. Un récit, aussi beau soit-il, s'il se ferme sur la conclusion pour ne plus jamais être rouvert, n'est pas, à proprement parler, un récit complet. Pour qu'il le soit, il doit, aussitôt qu'il est fermé, être rouvert pour la lecture. Sans la lecture, le texte reste muet, presque inexistant. Un récit n'est récit que parce qu'il raconte quelque chose ; et quand ce qu'il raconte est lu par un lecteur. A travers la lecture, il se passe quelque chose que Ricœur qualifie comme étant une rencontre entre

---

<sup>867</sup> Oliver Mongin, *Paul Ricœur*, p. 136.

l'auteur et le lecteur. « *Quand je lis Platon, ou Descartes, écrit-il, je fais une rencontre*<sup>868</sup>. » Mais, que signifie concrètement lire ? Il semble que cet acte consiste à « *rassembler, à recueillir les lettres par les yeux (legere oculis)*<sup>869</sup>. » La lecture est donc avant tout une activité visuelle ; elle évoque toute activité par laquelle on suit des yeux, en les identifiant de façon distinctive, les signes qui composent un système sémiologique. Tout ce qui constitue un système de signes peut ainsi être lu, à condition de maîtriser préalablement la technique de déchiffrement des signes du système. Mais l'usage figuré du verbe « lire » – par exemple dans la locution « lire dans les yeux de quelqu'un » –, atteste que dans l'acte de lire l'important n'est pas le fait de lire mais de comprendre ce qui est lu. L'activité en elle-même s'annule dans sa visée, la compréhension.

Mais, à côté de ces usages, d'autres rappellent au contraire la dimension indirecte de la compréhension : lire un auteur en classe, c'est l'expliquer ; lire une partition musicale, c'est la déchiffrer. « Lire » renvoie ici à un effort en vue de découvrir un sens médiatisé, c'est-à-dire livré de manière indirecte. Ainsi, suivant les contextes, les usages du verbe « lire » renvoient soit à la transparence de ce qui se donne à comprendre, soit à la dimension active de la compréhension mise en œuvre. « *Sens donné, offert comme à "livre ouvert", et sens recherché, découvert, déchiffré, voilà les deux acceptions du verbe "lire" héritées de l'histoire de la langue et toujours présentes dans nos emplois de ce verbe*<sup>870</sup>. » Une tension se laisse apercevoir entre la facilité de la lecture et l'activité du lecteur qui se saisit du sens extérieur à lui. Le mot « lecture », d'ailleurs, présente la même richesse ambiguë. Depuis l'usage le plus courant jusqu'à l'usage le plus réfléchi, la lecture désigne aussi bien l'activité de lire que l'interprétation (d'un texte) selon un ou plusieurs parmi les codes qu'il implique<sup>871</sup>. La lisibilité, enfin, signale le caractère de ce qui est lisible, comme, au figuré, la possibilité d'interpréter offerte par une écriture ou un texte.

La polysémie de « lire » et de « lecture », désignant à la fois la réception presque passive d'un sens préexistant et l'activité laborieuse de recollection du sens, nous renverrait-elle à une possible ambivalence du phénomène de lecture ? Cette question mérite d'être posée,

---

<sup>868</sup> Paul Ricœur et Bruno Clément, « Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », in *Cahier de l'Herne. Ricœur 2*, p. 20.

<sup>869</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, P.U.F., coll. « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses », Paris, 2008, p. 2.

<sup>870</sup> *Ibid.*

<sup>871</sup> *Ibid.*

mais pour l'instant contentons-nous de cette précision : il n'est de lecture que parce qu'il y a des textes.

*« La lecture est **seconde** par rapport à ces données langagières objectives que sont les textes. Plus précisément, la secondarité de la lecture est de deux ordres. D'ordre chronologique d'abord : l'écriture précède nécessairement la lecture, même dans le cas de l'écrivain qui se relit pour juger son texte. Ensuite, la lecture est seconde symboliquement : pour comprendre ce dont parle le texte, il faut accepter sa médiation. Ce fait même, le plus souvent tacitement, implique une secondarité de modestie : le lecteur se sent tributaire de la leçon du texte. Pourtant, malgré son caractère second, la lecture peut apparaître comme la condition **sine qua non** de la signification du texte. Où réside le sens du texte, si ce n'est dans la lecture ? La lecture apparaît être alors la condition de l'existence, non seulement du texte (qu'est-ce qu'un texte non lu, sinon du papier ?), mais encore du sens de ce texte<sup>872</sup>. »*

En effet, il en va du texte et de la lecture comme de l'objet et de la perception consciente. Il n'est pas d'objet qui ne soit perçu par une conscience, mais un réalisme bien fondé impose de dire que l'objet préexiste à ma perception, qu'il me précède, et que c'est cela qui garantit la recherche de l'objectivité du sens. Le monde n'est pas la somme des perceptions individuelles que nous avons de lui, pas plus que le texte n'est la somme de nos lectures. On comprend alors Ricœur quand il écrit : *« Un seul et même monde nous est commun sans qu'il soit multiplié par autant de fois qu'il y a des consciences, [...] ensemble nous avons part à des objets culturels qui sont là pour chacun des membres de la même communauté, comme des objets dotés de prédicats spirituels<sup>873</sup>. »*

Dans la théorie de l'interprétation, la mise en parallèle de la communication directe et de la communication par le texte s'impose souvent comme une évidence. A-t-on pour autant réussi à faire disparaître l'ambivalence qui paraît caractériser le phénomène de lecture ? Sans doute pas, si l'on songe que la lecture n'est pas ce qu'elle paraît être le plus souvent, c'est-à-

---

<sup>872</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>873</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, éd. Seuil, 1986, p. 290.



dire une écoute. La volonté de faire dériver le rapport texte-lecture du rapport message-destinataire pose de nombreux problèmes, au nombre desquels le fait de « *jouir mollement du labeur d'un autre* »<sup>874</sup>. On peut déplorer ce désir de passivité qui, certainement, existe en toute lecture. Mais ne faudrait-il pas plutôt reconnaître dans ce désir de jouissance la source même de notre motivation pour la lecture ? N'est-ce pas parce que la lecture nous épanouit que nous nous adonnons à cette activité ?

### *III.2.2.1. Lectures innocente, distanciée et savante ou la triple tâche de l'herméneutique*

L'activité mimétique fait appel à la lecture, c'est ce que laisse entrevoir la clôture du texte ou, pour le dire autrement, la conclusion. On l'a dit, le récit implique une étendue et celle-ci fait du texte un vaste ensemble qui se déploie à partir du texte lui-même jusqu'au lecteur. Ainsi comprise, l'activité mimétique implique à la fois le raconter et le lire. Mieux, ainsi que le pense Ricœur, l'activité mimétique ne trouve pas le terme visé par son dynamisme dans le seul texte poétique, mais aussi dans le spectateur ou le lecteur ; c'est ce qu'il appelle l'« *aval* » de la composition poétique ou encore la *mimèsis III*. L'activité mimétique est donc encadrée par deux bornes, un aval et un amont. En lui imposant un cadre, Ricœur espère enrichir l'activité mimétique plutôt que l'affaiblir.

*« En encadrant ainsi le saut de l'imaginaire par les deux opérations qui constituent l'amont et l'aval de la **mimèsis**-invention, je ne pense pas affaiblir, mais bien enrichir, le sens même de l'activité mimétique investie dans le **muthos**. J'espère montrer qu'elle tire son intelligibilité de sa fonction de médiation, qui est de conduire de l'amont du texte à l'aval du texte par son pouvoir de refiguration<sup>875</sup>. »*

Si récit et lecture constituent les deux pôles de l'activité mimétique, il faut reconnaître que cela n'est possible que grâce au travail à la fois respectif et cumulatif de l'auteur et du lecteur. Pour qu'il y ait un récit, il faut qu'il y ait un auteur ; et, pour qu'il y ait une lecture, il

<sup>874</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 4.

<sup>875</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 1*, p. 94.

faut aussi qu'il y ait un lecteur. Le lecteur est celui qui apprécie le texte. Un récit implique une étendue, nous l'avons vu, mais qui juge de cette étendue ? Sinon le lecteur. C'est lui qui peut apprécier la « *bonne longueur* » d'une œuvre littéraire, si on maintient la définition du récit comme « *ce qu'on doit pouvoir embrasser d'un seul regard du début à la fin* »<sup>876</sup>. Le rôle du lecteur, c'est de cela aussi qu'il s'agit dans la lecture ricoeurienne de la *Poétique* d'Aristote lorsqu'il parle de sa structuration. « *La ligne que je veux suivre est celle-ci : la Poétique ne parle pas de structure, mais de structuration ; or, la structuration est une activité orientée qui ne s'achève que dans le spectateur ou le lecteur* »<sup>877</sup>. » Réfléchissant sur la question de la référence, Ricœur pose la question que voici : Qui réfère ? Sa réponse, une fois de plus, souligne la place importante du lecteur. « *Qui réfère, demandions-nous à l'instant ? Eh bien, le lecteur. C'est le personnage réel qui met en intersection le monde (possible) du texte avec son monde (réel) de lecteur* »<sup>878</sup>. » Le rôle du lecteur dans l'activité mimétique n'est pas facultatif. Il revient en effet de façon récurrente dans la théorie de la narrativité de Ricœur que sans sa contribution l'œuvre serait inexorablement frappée d'un lourd handicap, d'un aveuglement et d'un mutisme total qui la rendrait presque inutile. L'apport du lecteur est donc considérable et même nécessaire. Toute chose que, pour sa part, André Lacocque souligne dans l'analyse que voici : « *L'apport du lecteur va plus loin qu'un simple entendement, plus loin qu'une simple réception intelligente. Sans le lecteur, il n'y a pas de texte* »<sup>879</sup>. » Il n'y a de texte que parce qu'il y a lecteur. Entre les deux parties, ou, si l'on préfère, les deux pôles, il y a une sorte de nécessaire dialogue. Ce dialogue fait vivre le texte et le lecteur : le lecteur apprenant quelque chose grâce au texte et le texte devenant grâce au lecteur quelque chose de vivant. Entre le texte et le lecteur on peut dire qu'il y a un échange fructueux, bénéfique aux deux. Mais que gagne précisément le lecteur quand il lit une œuvre ? Plus clairement, que lui procure la lecture ?

L'acte de la lecture est motivé par la soif d'apprendre. Ce désir va à la rencontre du « *plaisir de la reconnaissance* » qui habite et traverse l'œuvre poétique. Le texte, dit Ricœur, est une proposition de monde, un monde possible qu'on peut habiter. La lecture est le moyen par lequel ce monde est rendu accessible à l'homme. Nous avons ainsi d'un côté une

<sup>876</sup> *Ibid.*, p. 99 (voir note n° 2).

<sup>877</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>878</sup> Paul Ricœur, *Ecrits et conférences*, tome 2, Herméneutique, p. 46.

<sup>879</sup> André Lacocque, « A propos de l'herméneutique de Paul Ricœur », in *Cahiers de L'Herne. Paul Ricœur I*, Paris, éd. de L'Herne, coll. « Points – Essais », n° 583, 2004, p. 245.

proposition de monde possible, de l'autre un désir de découvrir un monde autre que celui qu'on connaît. Le plaisir de proposer d'un côté et le désir de recevoir de l'autre constituent ainsi dans un premier temps ce qui fait tenir le couple texte-lecture. En lisant, le lecteur « reçoit » en quelque sorte quelque chose dont il est en attente. Son premier contact avec l'œuvre lui procure du plaisir qui, en fait, est la jouissance de la connaissance. La réception est alors vécue comme une compréhension-jouissante. Ce premier contact du lecteur avec l'œuvre poétique, Ricœur le caractérise comme étant une « *réception percevante* », ou encore comme étant une « *première lecture* », une « *lecture innocente* », dans sa théorie de la lecture. Il la qualifie ainsi parce qu'elle implique une compréhension du texte qui relève de la passivité et exige du coup d'autres rapports au texte qui soient plus approfondis. Mais dans ce qu'il appelle la « *lecture innocente* » il faut sous-entendre le caractère passif de la lecture, donc du lecteur. Selon lui, le texte demande au lecteur que d'abord celui-ci se confie à une compréhension percevante, c'est-à-dire aux suggestions de sens que la « *seconde lecture* », dite « *lecture distanciée* », viendra thématiser ; ainsi, cette dernière fournit-elle à la première lecture un horizon<sup>880</sup>. Aussi, la passivité dont jouit le lecteur dans une première lecture n'est-elle pas aussi inutile qu'on pourrait le penser. Elle est même essentielle, si l'on en croit Daniel Frey dans l'extrait que voici :

*« La passivité que désire le lecteur aiguit son appétit de lecture, et renforce l'impression, très reposante en effet, qu'il lui est possible de s'appropriier directement et par la lecture, le résultat des efforts d'un autre. Cette passivité, ressentie ou rêvée, est essentielle. Elle entretient la représentation d'une lecture qui n'est pas (au même titre que l'écriture) une production de sens. Le lecteur ne veut concevoir la lecture comme un travail herméneutique. Lorsqu'il y est parfois contraint, quand, par exemple, la fatigue lui rappelle à quel point lire est une activité où l'esprit, loin de se reposer, est tendu entre la lettre du texte et son possible sens, il abandonne bien souvent sa lecture. »*

---

<sup>880</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 320.

« Sans une lecture prétendument naïve, faussement transparente, il n'est plus de texte qui vaille la peine qu'on en fasse l'exégèse. On ne veut bien interpréter que ce que l'on croit avoir déjà un tant soit peu compris<sup>881</sup>. »

Toute interprétation est mise en mouvement sur la base d'une précompréhension du texte plus ou moins consciente, plus ou moins partielle. Dans ce sens il va sans dire que la précompréhension précède la lecture, puisque le lecteur vient rarement au texte sans avoir eu vent de lectures qui en ont été faites, à commencer par les quatrièmes de couverture et autres paratextes composés par l'auteur ou l'éditeur<sup>882</sup>. La lecture innocente n'est donc pas synonyme de lecture paresseuse, même si elle se confond quelquefois avec les émotions telles que le plaisir, la pitié ou la frayeur que peut ressentir le lecteur d'une œuvre tragique. Le plaisir que procure la lecture innocente, la passivité qu'elle semble entretenir, témoignent d'une certaine compréhension de la part du lecteur. Le plaisir, loin d'être ignorant ou muet, a le pouvoir d'ouvrir un espace de sens où se déploiera ultérieurement la logique de la question et de la réponse qui sous-tend le rapport du lecteur avec l'œuvre. Ricœur l'affirme avec force : « Il [le plaisir] donne à comprendre. C'est une réception *percevante*, attentive aux prescriptions de la partition musicale qu'est le texte, et une réception *ouvrante*, en vertu du caractère d'horizon reconnu par Husserl à toute perception<sup>883</sup>. »

La première lecture, la lecture innocente, n'est pas une lecture fermée sur elle-même, mais une lecture qui sert comme premier pas dans la théorie de l'interprétation de Ricœur. Elle est certes percevante, c'est-à-dire immédiate, mais c'est elle qui suscite à son tour les attentes de sens non satisfaites que la lecture réinscrit dans la logique de la question et de la réponse. Faisant le point sur la lecture et la relecture, c'est-à-dire sur la lecture innocente et la lecture distanciée, Ricœur fera remarquer que lecture et relecture ont ainsi leurs avantages et leurs faiblesses respectives.

« La lecture comporte à la fois richesse et opacité ; la relecture clarifie, mais choisit ; elle prend appui sur les questions laissées ouvertes après le premier parcours du texte,

<sup>881</sup> Daniel Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, p. 4-5.

<sup>882</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>883</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 320.

*mais n'offre qu'une interprétation parmi d'autres. Une dialectique de l'attente et de la question règle ainsi le rapport de la lecture à la relecture. L'attente est ouverte, mais plus indéterminée ; et la question est déterminée, mais plus fermée<sup>884</sup>. »*

Entre une attente ouverte et indéterminée et une question fermée et déterminée, il se passe un jeu que Ricœur présente le plus souvent comme un cercle herméneutique : « *expliquer plus, c'est comprendre mieux<sup>885</sup>* ». Le passage de la première lecture à la seconde lecture, lecture distanciée, est réglé, comme on l'a dit plus haut, par la structure d'horizon de la compréhension immédiate. On peut alors comprendre que toute autre compréhension, ou, si l'on préfère, tout effort d'explication en vue de mieux comprendre, c'est-à-dire qui sort du cadre de la compréhension immédiate, s'inscrit dans le registre de la lecture distanciée. Dans cette perspective la lecture de contrôle qui consiste à dégager le plaisir esthétique de la simple satisfaction, la lecture réfléchissante guidée par la question historicisante – que disait le texte ? – restent sous le contrôle de la question proprement herméneutique. « *L'explication est désormais le chemin obligé de la compréhension* », note d'ailleurs Ricœur<sup>886</sup>. La seconde lecture consiste donc à sortir de l'immédiateté et de la jouissance de la première ; elle conduit à observer une distance herméneutique par rapport au texte. Le texte, écrit Ricœur, comme tout discours, est compris non seulement comme signification, mais comme discours qui se dépasse<sup>887</sup>. « *De même que la langue, en s'actualisant dans le discours, se dépasse comme système et se réalise comme événement, de même, en entrant dans le procès de la compréhension, le discours se dépasse, en tant qu'événement, dans la signification<sup>888</sup>*. » Ce dépassement de l'événementiel dans la signification est selon Ricœur caractéristique du discours comme tel.

Le discours peut donc devenir texte. Le texte, en effet, c'est le discours fixé par l'écriture ; en devenant texte, il acquiert une autonomie à l'égard de l'intention de l'auteur. « *Ce que le texte signifie ne coïncide plus avec ce que l'auteur a voulu dire. Signification verbale, c'est-à-dire textuelle, et signification mentale, c'est-à-dire psychologique, ont*

---

<sup>884</sup> *Ibid.*

<sup>885</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 25.

<sup>886</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>887</sup> « *Du seul fait que le discours est écrit, il est porteur d'une histoire qui n'est déjà plus celle de son auteur* » (Paul Ricœur, *Ecrits et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, p. 37).

<sup>888</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 117.

*désormais des destins différents*<sup>889</sup>. » Cette autonomie est triple dans la mesure où grâce à l'écriture le discours acquiert une triple autonomie sémantique : par rapport à l'intention du locuteur, à la réception par l'auditoire primitif, aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production. Cette autonomie du texte suppose donc que la « chose » du texte soit soustraite à l'horizon intentionnel fini de son auteur. Le texte doit pouvoir, tant du point de vue sociologique que psychologique, se décontextualiser de manière à se laisser récontextualiser dans une nouvelle situation. C'est ce que fait précisément l'acte de lire. L'autonomie ou la distanciation du texte par rapport à l'auteur n'est pas le produit d'une méthodologie, c'est-à-dire quelque chose de surajouté et donc de parasite ; « elle est constitutive du phénomène du texte comme écriture ; du coup, elle est aussi la condition de l'interprétation ; la *Verfremdung* n'est pas seulement ce que la compréhension doit vaincre, elle est aussi ce qui la conditionne<sup>890</sup>. »

Dans le discours oral le problème de la référence se résout dans la fonction ostensive du discours lui-même, autrement dit, la référence se résout dans le pouvoir de montrer une réalité commune aux interlocuteurs ; ou, si on ne peut montrer la chose dont on parle, au moins on peut la situer par rapport à l'unique réseau spatio-temporel auquel appartiennent aussi les interlocuteurs. Ricœur fait remarquer que c'est finalement le « *ici* » et le « *maintenant* » déterminés par la situation du discours qui fournissent la référence ultime à tout discours. Avec l'écriture, nous sommes face à une autre chose ; il n'y a plus en effet de situation commune à l'écrivain et au lecteur ; du même coup, les conditions concrètes de l'acte de montrer n'existent plus. La littérature a plutôt tendance à s'éloigner de plus en plus du monde réel. Si je lis dans un poème : « *cette nuit-là* », je comprends que les déictiques mis en jeu, ici le démonstratif, ne désignent plus rien qu'on puisse montrer. Cette sorte de suspens de tous les déictiques amorce une dérive du texte par rapport à toute espèce de réalité susceptible d'être montrée. C'est par rapport à cette éclipse de la référence ostensive que Ricœur posera la question de savoir si la littérature, soit sous forme lyrique, soit sous forme narrative, peut être dite se *référer* à quelque chose qu'on peut encore appeler « monde ». C'est apparemment de cette mise à l'écart du monde réel dans les récits fictifs qu'il est question dans l'analyse que voici :

---

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 124. L'ambiguïté même de la notion de signification reflète cette situation. « *Signifier peut vouloir dire, soit ce que signifie le texte, soit ce qu'a voulu l'auteur (en anglais : What does the text mean ? What do you mean ?)* » (Paul Ricœur, *Ecrits et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, p. 37).

<sup>890</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.*, p. 125.

« C'est, semble-t-il, le rôle de la plus grande partie de notre littérature de détruire le monde. Cela est vrai de la littérature de fiction – conte, nouvelle, roman, théâtre –, mais aussi de toute la littérature qu'on peut dire poétique, où le langage semble glorifié pour lui-même aux dépens de la fonction référentielle du discours ordinaire<sup>891</sup>. »

La thèse de l'abolition d'une référence de premier rang, nous l'avons dit plus haut, est la condition de possibilité pour que soit libérée une référence de second rang qui atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau que Heidegger désignait par l'expression « être-au-monde ». C'est cette dimension référentielle absolument originale de l'œuvre de fiction et de la poésie qui pose le problème herméneutique le plus fondamental. C'est dans *La Métaphore vive* et *Temps et récit* que Ricœur a élaboré la notion de « monde du texte », dans le prolongement d'une réflexion sur la fonction référentielle des discours non descriptifs tels que *poèmes* et *récits*. A la suite des travaux de Jakobson, il affirme que le premier temps de la référence poétique ou littéraire est celui où le discours marque une rupture avec le réel décrit par le langage quotidien : le langage se célèbre lui-même dans le jeu du son et du sens. Mais Ricœur s'éloigne de Jakobson lorsqu'il affirme qu'il existe un second temps de la référence qui ramène au réel.

Fort de toutes ces analyses qui précèdent, nous pouvons faire la remarque suivante : en éclipsant le monde réel le récit appelle le lecteur à ne pas s'arrêter à une seule lecture. En recourant surtout à un monde fictif avec des personnages tout aussi fictifs, le récit oblige le lecteur à donner une autre signification que celle qui semble se dérouler sous ses yeux. C'est pourquoi Ricœur pense qu'il y a des degrés de lecture et qu'il est important de suivre la trajectoire que ceux-ci impliquent. Aussi soutient-il qu'à la lecture innocente doit succéder celle dite distanciée, et à cette dernière doit succéder celle dite savante. Remarquons que dans la lecture innocente, il est question de jouir simplement d'un texte en restant au sens des mots, tel qu'il nous revient de les considérer dans le langage courant ; dans la lecture distanciée, il est plutôt question de trouver des réponses aux questions que le lecteur peut légitimement se

---

<sup>891</sup> *Ibid.*, p. 127.

poser : de qui/quoi parle le texte ? Quel était le contexte qui a suscité un tel écrit ? etc. ; la lecture savante, quant à elle, se déroule autour de cette question personnelle et individualisante : que me dit ce texte ?

A chaque niveau de lecture, il y a bien sûr et toujours le rôle incontournable du lecteur, mais son niveau d'engagement varie selon les degrés de lecture. Schématisons notre analyse de la triple lecture de la façon suivante : la lecture innocente est jouissante ; la lecture distanciée est à la fois curieuse et interrogeante ; la lecture savante est engageante. Cette dernière est d'importance parce que les textes littéraires en général, et les textes narratifs en particulier, projettent en avant d'eux un « monde-du-texte ». Ce monde est certes un monde possible, néanmoins il est un monde en tant que séjour où le lecteur pourrait se tenir et habiter pour y effectuer ses possibles les plus propres. Sans être le monde réel, cet objet intentionnel visé par le texte comme son hors-texte constitue une première médiation dans la mesure où ce qu'un lecteur peut s'approprier, comme l'explique Ricœur dans le deuxième tome de ses *Ecrits et conférences*<sup>892</sup>, ce n'est pas l'intention perdue de l'auteur derrière le texte, mais le monde du texte devant le texte. Cette précision est importante, mais elle ne dit pas tout. Nous sommes loin d'avoir exploité à fond toutes les richesses de la notion du « monde du texte ». Toutefois son évocation peut nous servir d'argument ou d'occasion pour aborder encore plus profondément la question de la référence du récit de fiction.

### III.2.2.2. La triple mimèsis : mimèsis I, mimèsis II, mimèsis III

On le sait, dans *Temps et récit* Ricœur évite soigneusement d'employer le mot référence pourtant abondamment utilisé dans *La Métaphore vive*. Dans sa trilogie, il préfère parler de préfiguration, de configuration et de refiguration. Il s'agit en fait des trois niveaux de référence propre à l'activité mimétique. Pour rendre au concept de *mimèsis* une plus grande lisibilité, Ricœur a caractérisé ces niveaux de référence du récit par une triple *mimèsis*, à savoir : *mimèsis I*, *Mimèsis II* et *Mimèsis III*. En effet, le pouvoir de redescription assigné à l'énoncé métaphorique en tant que tel dans *La métaphore vive*, se trouve ici enrichi par l'adjonction de médiations multiples qui assurent la transition entre configuration *dans* le récit et refiguration *du* monde de la *praxis*. Ce sont ces médiations multiples qui sont esquissées

<sup>892</sup> Paul Ricœur, *Ecrits et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, p. 44.



dans le premier tome de *Temps et récit* sous le titre de la triple *mimèsis* à travers les concepts que sont la préfiguration, la configuration et la refiguration<sup>893</sup>. Ces trois opérations veulent souligner les liens nécessaires du récit et de l'action avec le temps. Elles forment ensemble les médiations symboliques de l'action dans la mesure où, on le sait, Ricœur a clairement indiqué que la *mimèsis* est *mimèsis* d'action. Chacune de ces trois opérations est de ce fait une représentation de la réalité au niveau littéraire. Or, nous ne pouvons passer sous silence ce que dit Ricœur dans les premières pages de *La configuration dans le récit de fiction*. Le propos n'est certes pas direct, mais l'idée est bien perceptible. Il dit en substance que la fiction ignore le vrai. Dès lors, nous sommes amené à nous interroger sur ce que peut renfermer la notion de référence portée par les trois opérations que nous venons d'évoquer.

La première opération, la *mimèsis* I, est une pré-compréhension narrative de l'action. En effet, s'il est dit que le récit est une construction imaginaire, il est aussi dit qu'il est une imitation d'action. C'est dans ce sens, par exemple, que nous pouvons dire que la configuration, c'est-à-dire l'œuvre littéraire dans sa matérialité (*mimèsis* II), est aussi configuration d'action. En effet si la composition d'une œuvre littéraire implique nécessairement celle de l'action, la compréhension de celle-ci présuppose alors une certaine compréhension du monde de l'action.

*« Quelle que puisse être la force d'innovation de la composition poétique dans le champ de notre expérience temporelle, la composition de l'intrigue est enracinée dans une pré-compréhension du monde de l'action : de ses structures intelligibles, de ses ressources symboliques et de son caractère temporel<sup>894</sup>. »*

Ces traits, qui sont plutôt décrits que déduits, constituent les traits caractéristiques de l'opération de la préfiguration. Ils laissent comprendre que tout récit présuppose une familiarité avec des termes tels qu'agent, but, moyen, circonstance, secours, hostilité, coopération, conflit, succès, échec, etc. Dans cette perspective purement formelle, on peut déjà avancer qu'une phrase narrative minimale est une phrase d'action de la forme : « X fait A

<sup>893</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 105-162.

<sup>894</sup> *Ibid.*, p. 108.

dans telles ou telles circonstances » et en tenant compte du fait que « Y fait B dans des circonstances identiques ou différentes ». A ce niveau, il nous faut une fois encore convenir avec Ricœur que les récits ont pour thème agir et souffrir. Mais par quoi le savons-nous ?

Notre compréhension de l'action dans sa forme pré-figurative est rendue possible par la médiation symbolique, comme nous l'avons brièvement noté plus haut. « *Si, en effet, l'action peut être racontée, c'est qu'elle est déjà articulée dans des signes, des règles, des normes : elle est dès toujours symboliquement médiatisée*<sup>895</sup>. » Selon Ricœur, la médiation symbolique constitue la signifiante première qui se tient dans l'opération de la préfiguration. Le symbolisme confère à l'action une première lisibilité qu'il place sous le sceau de la pré-compréhension. Il faut ajouter à cela l'idée théorique de la structure de l'œuvre poétique en tant que mise en intrigue, sans oublier également la place de la temporalité. La temporalité de l'action a été d'une certaine façon débattue par Augustin à travers la question du triple présent. L'ensemble de cette analyse peut être considéré comme une préfiguration temporelle de l'action. Un autre trait de la précompréhension de l'action que l'activité mimétique présuppose concerne les caractères temporels sur lesquels le temps narratif vient greffer ses configurations. Cela signifie que la compréhension de l'action ne se borne pas à une familiarité avec le réseau conceptuel de l'action et avec ses médiations symboliques ; elle va jusqu'à reconnaître dans l'action des structures temporelles qui appellent la narration<sup>896</sup>. Dans toute œuvre poétique, il est aussi remarquable de constater une présupposition éthique. Cela, la *Poétique* d'Aristote nous en donne un bel exemple. En effet, cette œuvre ne suppose pas seulement des « *agissants* », « *mais des caractères dotés de qualités éthiques qui les font nobles ou vils*<sup>897</sup>. » Si la tragédie peut les représenter « *meilleurs* » et la comédie « *pires* » que les hommes actuels, comme le dit Ricœur, c'est que la compréhension pratique que les auteurs partagent avec leur auditoire comporte nécessairement une évaluation des caractères et de leur action en terme de bien et de mal<sup>898</sup>. Il nous semble alors que le sens de la *mimésis* I s'entend essentiellement comme une précompréhension de l'agir humain. « *On voit quel est dans sa richesse le sens de mimésis I : imiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-*

---

<sup>895</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>896</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>897</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>898</sup> *Ibid.*

*comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité*<sup>899</sup>. »

Pour ce qui est de la *mimèsis* II, il convient de noter que sa fonction est plutôt configurative. Elle est l'opération qui configure l'action sous la forme d'un récit à travers une œuvre précise. Elle représente la « *fonction pivot* », c'est-à-dire « *la phase qui correspond à la création poétique*<sup>900</sup> », étant donné que *mimèsis* I renvoie à ce qui précède et rend possible la création. Dans cette logique, *mimèsis* III ne peut être située qu'au stade postérieur qui représente l'action du spectateur ou du lecteur. La *mimèsis* II est aux yeux de Ricœur le « *royaume de la fiction* », c'est celui du « *comme si* ». « *Il reste qu'en dépit de la coupure qu'elle institue, la littérature serait à jamais incompréhensible si elle ne venait configurer ce qui, dans l'action humaine, fait déjà figure*<sup>901</sup>. » Par rapport au premier niveau de référence qu'est la *mimèsis* I et au dernier, la *mimèsis* III, elle se situe entre les deux et joue par conséquent une fonction médiatrice.

*« En plaçant **mimèsis II** entre un stade antérieur et un stade ultérieur de la **mimèsis**, je ne cherche pas seulement à la localiser et à l'encadrer. Je veux mieux comprendre sa fonction de médiation entre l'amont et l'aval de la configuration. **Mimèsis II** n'a une position intermédiaire que parce qu'elle a une fonction de médiation*<sup>902</sup>. »

Cette fonction médiatrice ou, si on préfère, cette fonction « *pivot* », lui confère un rôle synthétisant entre la préfiguration et la refiguration dans le monde pratique. C'est grâce à et *par* ce rôle qu'une concordance est établie entre le mur discordant qui sépare préfiguration et refiguration. Nous savons que la tradition littéraire est fondée sur le paradigme et sous la forme concordance discordante, étant donné que, dans l'agencement des faits, le lien causal (l'un à cause de l'autre) prévaut sur la pure succession (l'un après l'autre). Ce schéma, appliqué à celui de la trajectoire préfiguration-refiguration, semble accorder à la configuration non seulement une place de causalité par rapport à la préfiguration, mais aussi un rôle de

<sup>899</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>900</sup> Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, p. 146.

<sup>901</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 125.

<sup>902</sup> *Ibid.*, p. 126-127.

synthèse ou de totalité. Il nous semble que c'est ainsi qu'il faut comprendre Ricœur quand il soutient que « *prendre ensemble* » est « *caractéristique de l'acte configurant*<sup>903</sup> ». On peut également comprendre la place médiatrice de la *Mimèsis* II à l'intérieur même de la création narrative. La spécificité même de la *mimèsis* II, on l'a dit, réside dans la création poétique elle-même. Or, l'œuvre poétique est entièrement traversée par la mise en intrigue. Dans cette perspective, l'arrangement qui se joue entre les différents événements et qui transforme la succession de ces événements en une totalité signifiante peut être attribué à la fonction médiatrice de la *Mimèsis* II. La création poétique est avant tout la configuration d'une synthèse de l'hétérogène. Quand je lis un récit, je recherche indirectement cette synthèse dont le livre que je tiens entre les mains représente en quelque sorte le symbole. Une création poétique n'est pas un assemblage successif d'éléments composites, elle est une totalité signifiante. La *mimèsis* II comme configuration remplit pleinement ce rôle. Dans la composition poétique, l'acte de mise en intrigue est effectué dans le fait même de la narration et la totalité est saisie comme étant son thème. Certainement, notre compréhension de la *mimèsis* I et de la *mimèsis* II reste limitée ; néanmoins, le parcours effectué peut nous aider à établir un rapport entre les deux en lien avec la question de la référence.

Il nous semble que la référence de la phase préfigurative de la création poétique ne peut être qu'une référence imaginaire, c'est-à-dire fictive qui ne peut se situer qu'à ce niveau et non ailleurs. Quant à la deuxième phase, la phase configurative, sa référence, il nous semble, est aussi une référence fictive, mais elle est surtout « textuelle ». En effet, un récit dit toujours quelque chose sur quelque chose. A la différence de l'oralité dont la référence a toujours tendance à s'enfermer dans l'immédiateté et donc à disparaître aussitôt, celle du récit est à jamais fixée grâce à l'écriture. On l'a indiqué plus haut, c'est ce qui donne au texte son autonomie par rapport à son auteur. Référence imaginaire, référence textuelle, telles sont les deux références de l'activité mimétique dans ses phases préfigurative et configurative. Il nous faut effectuer un pas supplémentaire pour parvenir à la troisième phase de la *mimèsis*. Cette phase, qu'il nous soit autorisé de l'introduire par cette citation : « *Tout texte narratif est donc conçu par Ricœur comme l'instance d'une médiation entre l'agir préfiguré et l'agir refiguré ; le texte narratif est toujours déjà anticipé par l'action, et l'action est encore et toujours*

---

<sup>903</sup> *Ibid.*, p. 132.

*projetée par et dans le texte*<sup>904</sup>. » La refiguration constitue ainsi la troisième phase de l'analyse de la *mimèsis*. Cette phase correspond à la fonction refigurative de l'œuvre poétique. Il nous faut à présent déployer ses implications.

Le troisième volume de *Temps et récit* est centré sur la *mimèsis* III, c'est-à-dire sur la refiguration ou encore la transcendance propre au monde de l'œuvre qui désigne la capacité de relance de l'action par le récit. « *Mimèsis* III déplace la réflexion sur le récit vers le 'réel', la référence à laquelle renvoient selon des modalités différentes l'histoire, mais aussi l'irréalité du récit de fiction<sup>905</sup>. » Ce moment intervient comme celui de la « *post-compréhension de l'ordre de l'action* », pour reprendre la même expression que Ricœur. Il signifie que c'est dans le lecteur que s'achève le parcours de la *mimèsis* et que le récit n'est pas pour sa propre gloire, mais qu'il est plutôt en vue d'une « *application* »<sup>906</sup>. Dans ce sens, la *mimèsis* III « *marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur*. » En effet, deux mondes se rencontrent : celui configuré dans le récit et le monde dans lequel l'action effective peut se jouer et déployer sa temporalité spécifique. Avec la *mimèsis* III, c'est le temps de l'agir vrai qui intervient comme implication du récit et de la lecture. En effet, qu'est-ce qu'un texte ? Un texte « *est un ensemble d'instructions que le lecteur individuel ou le public exécutent de façon passive ou créatrice* », répond Ricœur<sup>907</sup>. Or à quoi serviraient ces instructions si celles-ci ne devaient rester qu'à la simple étape du décor, c'est-à-dire demeurer de belles lettres fixées sur du papier, se célébrant elles-mêmes ? Les œuvres littéraires sont porteuses d'instructions et, de ce fait, aussi, d'un monde. Même si elles semblent déformer la réalité, elles ne la dépeignent que pour l'augmenter. « *Ainsi la littérature narrative [...] modélise l'effectivité praxique aussi bien par ses écarts que par ses paradigmes*<sup>908</sup>. » Les œuvres littéraires parlent du monde même quand elles ne le font pas de façon descriptive. Le monde qu'elles déploient « *est l'ensemble des références ouvertes par toutes les sortes de textes descriptifs ou poétiques* » que nous avons pu lire, interpréter et aimer<sup>909</sup>. Ce que reçoit le lecteur, ce n'est pas seulement le sens d'une œuvre, mais, à travers son sens, sa référence, c'est-à-dire « *l'expérience qu'elle porte au langage et, à titre ultime, le*

<sup>904</sup> Guillaume Artous-Bouvet, « Ricœur et la littérature : une critique de la raison narrative », in *Rue Descartes* Hors-Série, octobre, 2006, p. 63.

<sup>905</sup> Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, p. 149.

<sup>906</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 136.

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>908</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>909</sup> *Ibid.*, p. 151.

*monde et sa temporalité qu'elle déploie en face d'elle*<sup>910</sup>. » C'est dans ce sens qu'il faut lire Ricœur quand il écrit que le faire narratif « *re-signifie* » le monde dans sa dimension temporelle.

Par ailleurs, le temps raconté n'est-il pas un temps humain ? Si dans les œuvres littéraires il est question d'action et surtout d'actions humaines, le temps déployé n'est-il pas aussi un temps humain ? L'achèvement de la configuration dans la refiguration est incontestablement refiguration de l'expérience temporelle. Les œuvres littéraires trouvent toujours leur point de chute en l'homme ; c'est en lui que le texte déploie de façon décisive sa capacité à se transformer en action. En lui, le récit ajoute à la force des mots la force de l'action concrète. Cela est rendu possible grâce à la lecture. L'acte de lire est un acte qui accompagne la configuration du récit. A travers la lecture, l'homme prend part au combat que mène le récit. « *C'est dans l'acte de lire que le destinataire joue avec les contraintes narratives, effectue les écarts, prend part au combat du roman et de l'anti-roman, et y prend le plaisir du texte*<sup>911</sup>. » La lecture apparaît alors comme « *l'ultime vecteur de la refiguration* » du monde de l'action sous le signe de l'intrigue. C'est pourquoi Ricœur considère que la transition entre la *mimèsis* II et la *mimèsis* III est opérée par l'acte de la lecture. Sans lecture, il est impossible de parler de refiguration. La responsabilité du lecteur est ici engagée et cette responsabilité peut être lourde dans un certain sens, comme ne manque d'ailleurs pas de le souligner Ricœur dans le passage que nous proposons ici : « *Dans ce cas extrême, c'est le lecteur, quasiment abandonné par l'œuvre, qui porte seul sur ses épaules le poids de la mise en intrigue.* » Cette responsabilité du lecteur implique une reconsidération de la notion de lecture chez Ricœur. Le besoin de faire émerger de la notion de lecture une dimension beaucoup plus éthique ne signifie pas que la section intitulée « *Lectures innocente, distanciée et savante* » en a été privée ; au contraire, en parlant du caractère jouissant de la lecture innocente, de la forme interrogeante de la lecture distanciée et de la question individualisante de la lecture savante, la dimension éthique de la lecture apparaît clairement. L'objectif, il est vrai, n'étant pas tant de mettre l'accent sur cette question que de faire découvrir la typologie des lectures. L'exposé typologique ayant été fait, il nous semble que le moment est venu de reprendre ce dossier à moitié ouvert, à moitié fermé. Qu'est-ce qui se passe dans la tête d'un

---

<sup>910</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 145.

auteur quand il se soumet à l'ascèse de l'écriture ? Quel rapport entretient-il avec son public virtuel ? Dans quelle mesure peut-on dire que le récit appartient au champ éthique ?

### III.2.2.3. *L'appartenance du récit au champ éthique*

Notons qu'il n'est pas question ici d'imposer un concept d'éthique étranger à la pensée de Ricœur. Il nous faut de ce fait nous intéresser à cette notion telle qu'impliquée en partie dans *Temps et récit*. Rappelons tout de même que cette notion est aristotélicienne. C'est l'idée de « la vie bonne » ou de la vraie vie, selon la définition de *L'Éthique à Nicomaque*<sup>912</sup>. L'éthique, dans son acception aristotélicienne, « fait valoir une expérience qui s'est constituée par l'idée de **bonheur**, c'est-à-dire par le désir élevé de bien vivre selon la sagesse pratique, et qui est à la fois disposition donnée à agir et tâche à accomplir, à la fois réalité pratique et idéal à poursuivre<sup>913</sup>. » Cette éthique qui relève de l'expérience plutôt que du devoir est aussi présente dans la théorie de la narrativité de Paul Ricœur. La poétique du temps révèle en effet une expérience historique dotée de la même ambiguïté que l'expérience éthique au sens aristotélicien : elle est à la fois donnée et à faire. On comprend alors pourquoi dans les « conclusions » de *Temps et récit*, Ricœur souligne que

« la stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même. En ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. Il reste qu'il appartient au lecteur, redevenu **agent**, initiateur d'**action**, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture<sup>914</sup>. »

La dimension éthique de la narration se perçoit dans les rôles du narrateur et du lecteur. Ricœur souligne d'ailleurs à plusieurs reprises que l'activité mimétique implique des

<sup>912</sup> Aristote, *L'Éthique à Nicomaque*, I, 8, 1098b, traduction par J. Tricot, Paris, Vrin, 1983.

<sup>913</sup> Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, p. 16.

<sup>914</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 447.

présupposés éthiques. En effet, selon lui, le récit tragique – défini comme la représentation « *d’hommes meilleurs que nous* », par opposition à la comédie qui représente « *des personnages pires que les hommes actuels* » –, imite les idées déjà établies d’une culture, non seulement les idées générales du souffrir et de l’agir, mais encore les idées plus particulières des actions estimées et des actions méprisées. Le récit se construit donc sur la base d’une expérience où l’éthique est déjà une réalité étant donné que, dans le quotidien, il n’y a pas d’action qui ne suscite, si peu que ce soit, « *approbation ou réprobation, en fonction d’une hiérarchie de valeurs dont la bonté et la méchanceté sont les pôles*<sup>915</sup>. » Il faut dire que l’action n’a jamais été éthiquement neutre, et ce, quelle que soit la culture. Le fait par exemple que nous connaissions des histoires rend possible la création artistique telle que le récit. Les créations artistiques et scientifiques ordonnent en effet avec plus de rigueur ou de conscience les intrigues. Par leur rigueur et leur capacité à agir sur la conscience, les créations artistiques constituent et forgent notre identité d’hommes modernes. C’est dans cette perspective qu’il faut situer cette analyse de Ricœur portant sur le pouvoir de l’imagination : « *Ne sommes-nous pas prêts à reconnaître dans le pouvoir de l’imagination, non plus la faculté de tirer des ‘images’ de notre expérience sensorielle, mais la capacité à laisser de nouveaux mondes façonner la compréhension de nous-mêmes*<sup>916</sup>? » L’activité mimétique étant essentiellement une imitation d’action, elle ne peut faire l’économie de l’éthique qui sous tend celle-ci.

La création poétique constitue dans son ensemble un enrichissement de la notion d’action. Il suffit de parcourir un roman pour nous en rendre compte. Les personnages parlent, posent des gestes, réfléchissent etc. ; ils sont toujours en action. Ces personnages sont dotés de caractères. L’exemple de la *Poétique* nous le prouve assez bien. Elle nous montre que la création poétique ne suppose pas seulement des « *agissants* », mais aussi des caractères dotés de qualités éthiques qui les font nobles ou vils. En plus, la vision des personnages communiquée et imposée au lecteur, a des aspects non seulement psychologiques et esthétiques, mais aussi sociaux et moraux. Toute l’analyse centrée sur le narrateur non digne de confiance montre à merveille que la rhétorique de l’impartialité, de l’impassibilité, « *dissimule un engagement secret capable de séduire le lecteur et de lui faire partager, par exemple, un intérêt ironique pour le sort d’un personnage apparemment condamné à la*

---

<sup>915</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 116.

<sup>916</sup> Paul Ricœur, *Ecrits et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, p. 122.



*destruction de lui-même*<sup>917</sup>. » Ce procédé du narrateur cherchant à séduire et à faire plier la position du lecteur vers la sienne habite toute œuvre littéraire. Le narrateur justifie des comportements sociaux par leurs causes et les circonstances qui les ont produits. Les faits relatés sont toujours des récits qui se déroulent dans un contexte social déterminé avec des personnages aux caractères eux aussi déterminés. La littérature, comprise sous cette configuration, apparaît alors comme un ensemble d'actions humaines érigées en œuvres d'art, avec bien sûr des jugements moraux. « *Quand les actions humaines sont érigées en œuvres d'art, la forme assumée ne peut être dissociée des significations humaines, y compris des jugements moraux, qui sont implicites dès que des êtres humains agissent* », lit-on dans une des notes de Ricœur<sup>918</sup>. Dans ce sens, l'art apparaît comme le déploiement d'un pouvoir : celui de détecter et de transformer l'agir humain. C'est ce que fait le récit.

Le récit, en effet, participe au projet éthique de la narration en s'intéressant à des aspects de la vie tels que le caractère. Prenons l'exemple du roman. Il est présenté par Ricœur comme un instrument privilégié d'investigation de la *psyché* humaine. En effet, il semble que nul art mimétique n'a été aussi loin dans la représentation de la pensée, des sentiments et du discours que le roman. Ricœur soutient que c'est l'immense diversité et l'indéfinie flexibilité de ses procédés qui font du roman l'instrument privilégié de l'investigation de la *psyché* humaine. Il faut toutefois noter que ce privilège du roman provient de la puissance de l'imagination. Ricœur estime que c'est par le biais de l'imagination que nous comprenons toutes les *psychés* étrangères. Le romancier sait qu'il lui appartient de conférer des expressions appropriées aux pensées. Il sait aussi qu'il lui revient de lire directement ces pensées, parce que c'est lui qui les invente plutôt que de les déchiffrer comme nous faisons dans la vie courante. C'est là que se manifeste ce que Ricœur regarde comme étant la « *magie* » du roman. Cette magie du roman fait découvrir l'art comme étant pourvu de moralité.

L'art est moral, dit-il en substance, parce qu'il peut éveiller. « *La musique éveille, elle nous éveille à la jouissance la plus raffinée du temps...Elle éveille....Et dans cette mesure même elle est morale. L'art est moral dans la mesure où il éveille*<sup>919</sup>. » Il éveille l'homme en excitant sa sensibilité. Or nous savons que la sensibilité est une dimension importante de la

<sup>917</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 295 (Voir note de bas de page n° 1).

<sup>918</sup> *Ibid.*, p. 297 (Voir note n° 1).

<sup>919</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 2, p. 229 (Voir note n° 1).

personne humaine. Elle est un instrument de la connaissance, de l'éducation. Elle est proche de l'émotion à laquelle certains psychologues rattachent la qualité de la responsabilité. Elle est, si l'on en croit leurs analyses, la principale raison de la conscience de la responsabilité. Un homme privé d'émotions serait alors un homme peu soucieux de ses responsabilités et donc aussi peu déployé sur le plan dynamique. Si l'art est moral, c'est parce qu'il est capable de ranimer en l'homme la sensibilité nécessaire au déploiement de sa vie morale. Mais si l'art est moral, il faut une fois encore reconnaître que c'est grâce au travail de l'imagination, comme le pense Ricœur dans sa poétique du récit.

Le rôle de l'imagination dans le fondement éthique du récit apparaît en effet dans sa réflexion critique par rapport à Heidegger. Ricœur se demande si ce n'est pas dans « *une configuration éthique, très marquée par un certain stoïcisme, que la résolution face à la mort constitue l'épreuve d'authenticité*<sup>920</sup> ». Or si l'on peut parler ici d'une configuration éthique, comment faut-il entendre celle-ci ? Ne s'agit-il pas là d'une indication implicite de l'activité de l'imagination ? L'éthique n'est-elle pas une vision de la vraie manière de vivre ? Cette vision n'est-elle pas à la fois enracinée dans les mœurs et se présentant comme une tâche à réaliser, comme le souligne cette citation que Ricœur emprunte à Proust ? « *La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature ; cette vie qui en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir*<sup>921</sup>. » Cette déclaration que Ricœur conseille de ne pas prendre comme une apologie du livre, invite toutefois à voir dans la littérature l'impression retrouvée, c'est-à-dire la joie du réel retrouvé.

Dans un article de 1976 sur « L'imagination dans le discours et dans l'action<sup>922</sup> », Ricœur essaie de montrer que, par rapport à l'action, le rôle de l'imagination est double : d'une part, l'imagination peut redécrire l'action qui est déjà là ; d'autre part, elle « *a une fonction projective qui appartient au dynamisme même de l'agir*<sup>923</sup>. » Voyons comment il développe cette thèse. Selon lui, le travail de l'imagination dans une création poétique consiste d'abord en une vision globale du projet. On imagine celui-ci sous une forme de plan qui comporte des buts et des moyens. Pour donner vie à un tel projet, on essaie divers cours

<sup>920</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 123.

<sup>921</sup> Proust cité par Paul Ricœur, *Temps et récit* 2, p. 282-283.

<sup>922</sup> Paul Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

<sup>923</sup> *Ibid.*

éventuels d'action et on « *joue* », au sens précis du mot, avec les possibles pratiques. A cela doit s'ajouter la motivation de l'action à faire. Ricœur estime qu'à ce niveau encore intervient l'imagination qui « *fournit le milieu, la clairière lumineuse, où peuvent se composer, se mesurer, des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques*<sup>924</sup>. » Enfin, note-il, « *c'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir faire, que je prends la mesure du 'je peux'*<sup>925</sup>. » Tout ce développement tend bien sûr à accorder à l'imagination une place non négligeable dans la théorie de la narrativité. Mais Ricœur pense que le rôle de l'imagination est plus étendu que le simple fait d'établir un projet, de le motiver et de s'assurer de sa réalisation. L'imagination imagine aussi l'intersubjectivité des libertés sans laquelle l'action ne peut s'engager par rapport à autrui et avec autrui. Il n'y a en effet ni amour ni haine sans un « *transfert en imagination de mon 'ici' dans votre 'là'*<sup>926</sup>. » Ricœur conclut son analyse sur cette note : la tâche de l'imagination productrice est de lutter contre cette « *terrifiante entropie dans les relations humaines*<sup>927</sup> » qui consiste en une réification qui abolit la différence entre le cours de l'histoire et le cours des choses.

Dans le reste de l'article, Ricœur s'attèle à décrire l'imaginaire social. Il le présente sous deux formes : l'idéologie et l'utopie, deux pratiques imaginatives qui, selon Karl Mannheim, visent respectivement la justification et la subversion de la société. A la base de ces pratiques imaginatives, se trouve la vision de la vraie vie dont parle Aristote, à savoir l'éthique. L'idéologie et l'utopie, comprises dans ce sens, constituent une configuration par l'imagination de la vie en communauté. Ricœur écrit que c'est seulement sur la base de cette vision de la vraie vie sociale qu'on peut expliquer la décision qui consiste à prendre position pour ou contre des idéologies et des utopies. La configuration de l'idéologie et de l'utopie montre en tout état de cause que la fiction ne peut rompre ses amarres avec le monde pratique d'où elle procède et où elle retourne. Cela, le narrateur le sait.

En effet si le rapport entre récit et éthique est le fait de l'imagination créatrice, de façon plus profonde cette tâche est à mettre sur le compte de la stratégie que l'auteur met subtilement en route. L'auteur d'un récit vise toujours un but. Pour atteindre celui-ci, il met en place une stratégie. Cette stratégie vise à persuader le lecteur ou l'auditoire ; elle «  *vise à*

---

<sup>924</sup> *Ibid.*

<sup>925</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>926</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>927</sup> *Ibid.*, p. 221.

*imposer une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre*<sup>928</sup> ». Ainsi que l'explique Peter Kemp, le récit littéraire peut refigurer la réalité même quand il provoque chez le lecteur un refus de la vision de la vie qu'il exprime :

*« Même la plus pernicieuse, la plus perverse entreprise de séduction (celle qui rendra estimable l'avilissement de la femme, la cruauté et la torture, la discrimination raciale, voire celle qui nous prône le désengagement, la dérision, bref, le désinvestissement éthique, à l'exclusion de toute transvaluation, comme de tout renforcement des valeurs) peut, à la limite, revêtir au plan de l'imaginaire une fonction éthique : celle de la distanciation*<sup>929</sup>. »

Même dans ce cas, il est recommandé au lecteur de continuer à faire confiance au récit. L'explication de cette recommandation à la confiance totale au récit même quand ce qu'il dit semble contraire à la morale est liée à la vérité d'une partie de ce qu'il décrit. Le lecteur peut en effet se dire ceci : « La vie deviendrait comme le récit le décrit, si nous vivions de cette manière ». La stratégie de l'auteur, dans ce cas comme dans un autre, fonctionne. Elle atteint la conscience du lecteur en feignant de lui imposer ce qui peut lui paraître inadmissible. Mais l'auteur n'a pas qu'une seule stratégie, il peut procéder autrement dans son rapport au lecteur. Il peut aussi adopter la méthode de la dissimulation. Cette stratégie consiste à se dissimuler dans le récit, c'est-à-dire à faire usage d'un procédé rhétorique par lequel l'auteur sacrifie sa présence. Selon Ricœur, c'est un moyen qui sert « à dissimuler l'artifice par le moyen de la vérisimilitude d'une histoire qui paraît se raconter toute seule et laisser parler la vie, qu'on appelle ainsi la réalité sociale, le comportement individuel ou le flux de conscience<sup>930</sup>. » L'effacement de l'auteur est donc une technique rhétorique parmi tant d'autres, elle fait partie de la panoplie de déguisements et de masques dont l'auteur réel use pour se muer en auteur impliqué. A cet égard, Ricœur fait remarquer que quoique l'auteur puisse dans une certaine mesure choisir ses déguisements, il ne disparaît jamais totalement. Et s'il ne veut pas disparaître totalement, c'est en partie parce qu'il veut garder un rôle important, celui de

<sup>928</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 359 (éd. Seuil, coll. « Ouverture philosophique »).

<sup>929</sup> Peter Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, p. 22 (Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 237, voir note).

<sup>930</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 292.

« *renseigner et d'enseigner* »<sup>931</sup>. Comme tout bon enseignant, l'auteur veut lui aussi communiquer quelque chose à son auditoire et, pour cela, il doit le persuader, gagner sa confiance. Dans ce sens, la création poétique, ou la fiction, devient un art qu'on peut interpréter comme celui qui sert à créer une communication entre un auteur et son auditoire. Ce rapport est fondé sur ce qu'on pourrait qualifier comme étant l'intelligence narrative.

Remarquons que l'intelligence narrative prise dans ce sens concerne la relation entre deux intelligences : l'intelligence narrative et l'intelligence pratique. Cette relation tissée entre les deux intelligences signifie que l'une implique l'autre, dans une sorte d'attirance mutuelle. Elle suppose surtout que l'intelligence narrative, en passant de l'ordre paradigmatique de l'action à l'ordre syntagmatique du récit, permet aux termes de la sémantique de l'action d'acquiescer à l'intégration et à l'actualité. Elle donne à des termes qui n'avaient qu'une signification virtuelle dans l'ordre paradigmatique (pure capacité d'emploi), de recevoir une signification effective. Elle permet surtout de comprendre que l'ordre syntagmatique du récit n'est pas le dernier mot de la théorie de la narrativité chez Ricœur. L'intelligence narrative établit la nécessaire liaison entre le monde imaginaire du livre et celui, pratique, du lecteur. Dans cette rencontre des deux intelligences, la lecture apparaît comme un pont qui relie les deux mondes parallèles. C'est en tout cas l'une des idées que développe Ricœur dans cette analyse qui porte sur la lecture comme « *interruption dans le cours de l'action et comme relance vers l'action* » :

*« Ces deux perspectives sur la lecture résultent directement de sa fonction d'affrontement et de liaison entre le monde imaginaire du texte et le monde effectif du lecteur. En tant que le lecteur soumet ses attentes à celles que le texte développe, il s'irréalise lui-même à la mesure de l'irréalité du monde fictif vers lequel il émigre ; la lecture devient alors un lieu lui-même irréel où la réflexion fait une pause. En revanche, en tant que le lecteur incorpore – consciemment ou inconsciemment, peu importe – les enseignements de ses lectures à sa vision du monde, afin d'en augmenter*

---

<sup>931</sup> *Ibid.*, p. 290.

*la lisibilité préalable, la lecture est pour lui autre chose qu'un lieu où il s'arrête ; elle est un milieu qu'il traverse*<sup>932</sup>. »

Comme tentent de le dire d'une manière ou d'une autre plusieurs pages de *Temps et récit*, une œuvre littéraire ne prend son envergure entière que quand elle déploie « un monde » que le lecteur « s'approprie ». Cette notion d'appropriation, notons-le, fait apparaître en filigrane le pouvoir de resignification du récit. Pour que le monde déployé par le texte puisse être approprié, il est nécessaire que soit donnée au texte une signification autre que celle qu'il a initialement portée. Ricœur fait d'ailleurs remarquer que ce qui est resignifié par le récit, c'est ce qui a déjà été pré-signifié au niveau de l'agir humain. On ajoutera que ce qui est resignifié par le récit, c'est ce qui est à nouveau resignifié dans l'agir, étant donné que « *L'action humaine peut être sur-signifiée, parce qu'elle est déjà pré-signifiée par toutes les modalités de son articulation symbolique*<sup>933</sup>. » Il s'agit d'une resignification qui se traduit dans l'agir humain et non textuel. Nous sommes ici dans le royaume de la pratique et donc d'une certaine façon de la capacité du récit à affecter son lecteur. Cette affection peut dans certains cas, comme dans le cas de la lecture « vénéneuse », faire du lecteur un homme « égaré ».

Le lecteur égaré, c'est le lecteur dont la chaîne des valeurs se trouve malmenée par celle que propose l'auteur d'une œuvre qu'il parcourt. Il est égaré du fait de se voir proposer d'autres valeurs qu'il considère comme contraires aux siennes, ou en tout cas à ce qu'il a défendu jusque-là. La lecture d'une œuvre qui véhicule de tels enseignements peut être alors qualifiée de vénéneuse, à l'instar du poison ou de quelque aliment indigeste. Mais une œuvre, aussi indigeste soit-elle, apporte plus qu'on ne le croit. Quelle que soit la critique qu'on peut formuler contre un écrit, il peut se trouver que ce qui fait apparemment sa faiblesse est en fait, sous un autre aspect, ce qui devient sa force, en ce sens qu'il peut éveiller, qu'il peut interpeller. Apparemment, Ricœur semble prendre fait et cause pour la littérature qui désoriente plutôt que celle qui tient le lecteur entre ses mains comme un enfant pour le conduire docilement où il veut l'amener. Voici un aperçu de son explication :

---

<sup>932</sup> *Ibid.*, p. 327-328.

<sup>933</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 1, p. 153.

« Un narrateur complètement digne de confiance, comme l'était le romancier du XVIIIe siècle, si prompt à intervenir et à conduire son lecteur par la main, ne dispense-t-il pas celui-ci de toute distance émotionnelle à l'égard des personnages et de leurs aventures ? Au contraire, un lecteur désorienté, comme peut l'être celui de *la Montagne magique*, égaré par un narrateur ironique, n'est-il pas davantage appelé à réfléchir ? [...]

« Que la littérature moderne soit *dangereuse* n'est pas contestable. La seule réponse digne de la critique qu'elle suscite [...] est que cette littérature vénéneuse requiert un nouveau type de lecteur : un lecteur qui *répond*<sup>934</sup>. »

Le lecteur répond aux propositions faites par le narrateur soit en partageant partiellement celles-ci, soit en les rejetant totalement. Cette réaction apparaît comme une action responsable, réfléchie. Elle est le signe que deux mondes s'affrontent et qu'un monde nouveau est en train de naître. Ce monde nouveau généré par le couple formé des deux mondes fait du lecteur un homme affecté et poussé vers l'agir, vers un agir autre. Ce moment correspond à ce que Ricœur a appelé le « *moment d'envoi* ». Il s'apparente à un tel moment dans la mesure où la lecture peut devenir « *une provocation à être et à agir autrement* »<sup>935</sup>. Il reste que l'envoi ne peut se transformer en action que par une prise de décision qui fait dire par exemple à chacun : ici, je me tiens. Dans ce sens, on dira que la lecture fait passer de la configuration proprement dite à la refiguration. En considérant cela, peut-on dire que la narrativité ignore l'éthique ? La narrativité n'est pas dénuée de toute dimension normative, évaluative, prescriptive. La théorie de la lecture, rigoureusement tenue dans *Temps et récit*, le confirme. Il convient, dans cet ordre d'idées, d'insister fortement avec Ricœur qu'il n'est pas de récit éthiquement neutre. « *La littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique*<sup>936</sup>. » Ces précisions importantes sur le teneur éthique de l'activité mimétique nous amènent à faire une déclaration.

<sup>934</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 296.

<sup>935</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>936</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 139.

Parvenu au terme de ce sous-chapitre et avant d'aborder le dernier chapitre qui va nous conduire vers la conclusion de la troisième partie de notre démarche générale, il nous semble important, comme l'indique l'adage « *A tout seigneur, tout honneur* », de laisser une fois de plus la parole à Ricœur pour qu'il se prononce clairement:

*« La stratégie de persuasion fomentée par le narrateur vise à imposer au lecteur une vision du monde qui n'est jamais éthiquement neutre, mais qui plutôt induit implicitement ou explicitement une nouvelle évaluation du monde et du lecteur lui-même : en ce sens, le récit appartient déjà au champ éthique en vertu de la prétention, inséparable de la narration, à la justesse éthique. Il reste qu'il appartient au lecteur, redevenu **agent**, initiateur d'**action**, de choisir entre les multiples propositions de justesse éthique véhiculées par la lecture. C'est en ce point que la notion d'identité narrative rencontre sa limite et doit se joindre aux compositions non narratives de la formation du sujet agissant<sup>937</sup>. »*

Toutefois, il convient de noter que la formation du sujet humain prend du temps, elle est un long processus, un long cheminement qui se déploie durant toute la vie. D'aucuns l'ont même assimilée à une école qui ne délivre pas de diplômes et qui n'a pas de fin. C'est l'école de la vie ou encore, c'est la vie tout simplement avec ses fortunes et ses infortunes, ses joies et ses peines, ses succès et ses échecs, etc. Si on s'en tient à ces premières analyses, on peut avancer l'hypothèse selon laquelle l'identité narrative serait l'histoire humaine non écrite. Elle signifierait l'histoire de chaque vie telle qu'elle se déroule dans le temps. Ces premières approches semblent faire du coup de la vie humaine un roman qui s'écrit à chaque instant et dont les personnages ne sont autres que ces personnes concrètes que nous sommes tous. Le chapitre qui va suivre s'efforce de voir dans quelle mesure l'histoire vivante peut incarner cette force narrative.

---

<sup>937</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 447-448.



### III. 3. L'IDENTITÉ NARRATIVE OU LA VIE COMME UN RÉCIT

La notion d'identité que porte le titre de ce chapitre mérite d'être précisée. On sait que cette notion habite profondément un des livres célèbres de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*. Ce livre, faut-il le rappeler, est un ensemble de dix études. Celles-ci, de l'aveu même de leur auteur, « constituent proprement l'herméneutique du soi »<sup>938</sup>. Or se pencher sur cette question signifie nécessairement poser le problème du « qui » de l'action. « Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : **qui** a fait telle action ? **qui** en est l'agent, l'auteur ? », précise Ricœur dans le troisième volume de *Temps et récit*<sup>939</sup>. Et d'indiquer qu'il est d'abord répondu à cette question en nommant quelqu'un, c'est-à-dire en désignant quelqu'un par son nom propre. Parler d'identité c'est donc parler de l'identité d'un homme : qui est-il ? que fait-il ? etc. Cette question, qui s'inscrit dans la théorie générale de l'action, est rigoureusement traitée dans *Soi-même comme un autre*. On y apprend, par exemple, que la question du « qui » est au centre de ce long développement de près d'un demi-millier de pages<sup>940</sup>. Elle est la question qui forme la trame de cette enquête sous la couverture de l'identité personnelle. Ricœur l'aborde comme une reprise et comme une continuation, puisque cette question a été furtivement abordée dans le troisième volume de *Temps et récit*, où la question de l'identité est rattachée à celle de la temporalité. Il s'agit donc, dans la cinquième étude de *Soi-même comme un autre*, de la reprise d'une question au point où l'auteur l'avait laissée sous le titre d'identité narrative. Toutefois, cette reprise ne se fait pas sans les ressources nouvelles que lui procure l'analyse de l'identité personnelle. Dans tous les cas, et c'est cela même le plus important, la philosophie qui se dégage de l'ouvrage mérite d'être appelée « philosophie pratique ». « En un sens, on peut dire que l'ensemble de ces études a pour unité thématique l'**agir humain**<sup>941</sup> ». Mais, avant d'aborder la question même de l'action, il faut d'abord poser celle de l'identité.

<sup>938</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 27.

<sup>939</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 442.

<sup>940</sup> La parution de *Soi-même comme un autre* aux éditions « Points – essais » est un ensemble de dix études formant un total de 424 pages.

<sup>941</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 31.

Parler de l'identité d'une personne implique la question du « qui » de l'action. Elle peut conduire à des identifications comme celles-ci : « *la personne dont on parle* », « *l'agent dont dépend l'action* », etc<sup>942</sup>. Mais cette assignation apparemment simple ne va pas sans difficultés en registre herméneutique. En effet, si désigner une personne comme auteur d'une action ne pose apparemment aucun problème en soi, la question considérée plus profondément est, quant à elle, source de difficultés. Ces difficultés sont présentées par Ricœur comme étant celles de l'identité personnelle. La difficulté est exprimée en termes de confusion et elle se pose en des termes que voici : d'un côté l'identité est perçue comme *mêmeté* (du latin : *idem*), de l'autre l'identité est accueillie comme *ipséité* (du latin : *ipse*). Or, estime Ricœur, une distinction entre ces deux renvois de l'identité personnelle est plus que nécessaire. « *L'ipséité, ai-je maintes fois affirmé, n'est pas la mêmeté. Et c'est parce que cette distinction majeure est méconnue [...] que les solutions apportées au problème de l'identité personnelle ignorant la dimension narrative échouent*<sup>943</sup>. » Il faut donc distinguer les deux sens de l'identité. Que signifient respectivement l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* ?

Dans son effort pour dégager un principe de constance et de permanence, Paul Ricœur introduit une déclinaison de l'identité personnelle : la *mêmeté* ou l'identité-*idem*. Comme le suggère son origine étymologique latine, *l'idem* désigne ce qui ne change pas. « *La question de la permanence dans le temps se rattache exclusivement à l'identité-**idem*** », est-il écrit dès les premières lignes du développement de la cinquième étude<sup>944</sup>. Le concept de *mêmeté* doit être entendu au titre d'un invariant relationnel. Qu'est-ce à dire ? Que la *mêmeté* est non seulement la structure immuable en dépit de l'usure du temps, mais aussi la condition de possibilité qui permet de penser le changement comme une chose qui arrive à une chose qui ne change pas. Selon Ricœur, elle est à expliciter au moyen de quatre composantes que sont l'identité « *numérique* », l'identité « *qualitative* », la « *continuité ininterrompue* » et la « *permanence dans le temps* »<sup>945</sup>.

Par identité numérique, il faut entendre ceci : le sujet est le même en dépit de multiples opérations d'identification ou de réidentification dont un individu peut être l'objet dans le temps. « *Ainsi, de deux choses occurrences d'une chose désignée par un nom invariable dans*

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>944</sup> *Ibid.*

<sup>945</sup> La description de ces caractéristiques se trouve surtout dans *Soi-même comme un autre*, aux pages 140-143.

le langage ordinaire, écrit Ricœur, *disons-nous qu'elles ne forment pas deux choses différentes mais "une seule et même" chose*<sup>946</sup>. » Sous ce registre, identité signifie unicité : le contraire est la pluralité (non pas une, mais deux ou plusieurs). Cette composante implique qu'il ne peut y avoir d'identité que lorsque je peux être distingué d'autres personnes ou objets, quel que soit l'espace du temps. Dans ce sens, l'identité repose prioritairement autant sur la différence avec les autres, sur la singularité, que sur la non-interchangeabilité. Elle est simultanément accompagnée du besoin d'être en harmonie avec soi-même. « *Je suis le même, en dépit de la rondeur corporelle que j'ai acquise depuis mon adolescence. On ne peut pas m'identifier comme une autre personne*<sup>947</sup>. » L'identité numérique suppose donc une opération d'identification, « *entendue au sens de réidentification du même, qui fait que connaître, c'est reconnaître : la même chose deux fois, n fois*<sup>948</sup>. »

Dans l'identité qualitative, le sujet que je suis est dans une situation de forte similitude avec l'autre personne du fait, par exemple, de notre qualité commune d'homme. Je me sens semblable à l'autre du fait de notre commune condition humaine. L'identité qualitative rend substituables deux personnes l'une par l'autre. Ricœur assimile de fait cette composante à la ressemblance extrême. Par exemple, « *nous disons de X et Y qu'ils portent le même costume, c'est-à-dire des vêtements tellement semblables qu'il est indifférent qu'on les échange l'un pour l'autre*<sup>949</sup>. » L'opération de substitution des personnes sans perte sémantique s'appuie précisément sur cette deuxième composante de l'identité-*idem*. En fait, les deux types d'identité examinés sont irréductibles l'un à l'autre. Mais, à la faveur du travail du temps, ils ne restent pas étrangers l'un à l'autre. En effet l'homme naît, grandit, parle, agit, se réalise dans le temps. Or il se peut qu'en raison de l'érosion du temps, la tentative de le réidentifier comme étant le même aujourd'hui laisse apparaître une certaine incertitude. En effet avec l'action du temps, il n'y a plus ou quasiment plus de similitude entre le premier et le dernier stades du développement de l'individu en question. Alors le doute s'installe pendant que la contestation fuse de toutes parts et que les hésitations torturent le jugement. Comment, dans une telle situation, déterminer l'identité-mêmeté de la personne ? C'est ici qu'intervient un « *critère annexe* » de l'identité qualitative, qui vient assurer la continuité ininterrompue de la

---

<sup>946</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>947</sup> Jean de Dieu Moleka Liambi, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*, Paris, éd. L'Harmattan, 2006, p. 119.

<sup>948</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 141.

<sup>949</sup> *Ibid.*

personne dans le temps, en dépit de tout changement. Ce critère a l'avantage de nous assurer que la personne dont on parle est la même en dépit de la croissance, du vieillissement, ou de la maladie, qui opèrent comme des facteurs de dissemblance et, par voie de conséquence, de diversité numérique. Il est un critère annexe ou substitutif de la similitude parce qu'il « *repose sur la mise en série ordonnée de changements faibles qui, pris un à un, menacent la ressemblance sans la détruire* »<sup>950</sup>. C'est ce que nous expérimentons avec les portraits de nous-mêmes à des âges successifs de la vie. Dans cette ligne d'interprétation, Johann Michel fait remarquer que lorsqu'une personne entre et sort d'une pièce, il n'est pas difficile de l'identifier et de la réidentifier. Cependant, estime-t-il, la situation devient plus difficile lorsque les écarts temporels d'identification sont bien plus longs. D'une part, parce que les individus subissent des modifications d'ordre physico-psychique ; d'autre part, en raison de la faillibilité de la mémoire<sup>951</sup>. On comprend alors pourquoi Ricœur introduit une troisième composante qu'il appelle la « *continuité ininterrompue* » « *entre le premier et le dernier stades du développement de ce que nous tenons pour le même individu* »<sup>952</sup>. Il pose à la base de la similitude et de la continuité ininterrompue, c'est-à-dire entre le premier et le dernier stades du développement de ce que nous tenons pour la même chose, le principe de permanence dans le temps qu'il tient pour le troisième critère de la notion d'identité-mêmeté. Cette troisième composante veut montrer qu'il existe une identité-permanence de la personne qui résiste à tout changement. Ce que les généticiens appellent le code génétique d'un individu semble bien exprimer cette idée. L'identité génétique représente en fait cette structure invariable qui nous permet de penser le changement comme arrivant à quelque chose qui ne change pas. Elle correspond à une structure qui ne subit aucun changement dans le temps.

En effet, semble dire Ricœur, lorsqu'aucune opération de mise en récit d'une vie n'est possible, c'est-à-dire lorsqu'on ne peut pas mettre en série les discontinuités ou les petites variations, il faut sortir de cette impasse en se référant à un autre principe plus profond de *permanence dans le temps* : l'organisation d'un système combinatoire, à la manière du code génétique ou de systèmes culturels. Ainsi, lorsqu'il parle de permanence dans le temps, il fait allusion à quelque chose qui ressemble aussi bien à la structure invariable d'un outil dont on

---

<sup>950</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>951</sup> Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, Paris, éd. du Cerf, coll. « Passages », 2006, p. 91.

<sup>952</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 142.

aura progressivement changé toutes les pièces qu'à la permanence du code génétique humain. Mais, pour mieux distinguer les personnes des choses, il introduit la notion psychosociologique de caractère, qu'il applique aux individus et aux groupes. Elaborée lors de la première mouture de sa philosophie de la volonté, la notion de *caractère* est moins caractérisée désormais comme « *involontaire absolu* » que comme socle de l'identité personnelle. Défini comme « *l'ensemble des dispositions à quoi on reconnaît une personne*<sup>953</sup> », le caractère suppose l'acquisition de certaines habitudes. Plus précisément, il fait référence à la double valence d'habitude en train d'être contractée et d'habitude déjà acquise. Chaque habitude contractée, acquise et devenue disposition durable, constitue alors un trait – un trait de caractère précisément –, c'est-à-dire un signe distinctif à *quoi* on reconnaît une personne. On peut alors réidentifier cette personne comme étant la même. De façon plus précise, l'identité-*idem* qui nous a conduits à l'exemple du caractère se rapporte à la question de la permanence dans le temps. On peut toutefois se demander de quelle manière le caractère peut conférer à l'identité personnelle le gage de la permanence dans le temps.

Notons que la notion de caractère que nous essayons de comprendre à l'intérieur de la théorie de l'identité est d'importance dans l'entreprise ricœurienne. Il nous faut insister que ce n'est donc pas la première fois que cette notion occupe la pensée du philosophe. Si dans *Soi-même comme un autre* le caractère est défini par lui comme « *l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même*<sup>954</sup> », une brève généalogie de la thématique dans sa pensée nous permettra de montrer que ce qui est dit du caractère n'est pas une simple répétition des analyses antérieures, mais qu'il ressort de la recherche d'un discours qui veut offrir à la notion d'identité personnelle une structure qui tienne ensemble l'immutabilité et la mutabilité de l'identité et, par conséquent, veut offrir au soi la base ontologique qui lui convient, à savoir celle d'une substance toujours habitée par la puissance.

C'est ainsi que dans *Le volontaire et l'involontaire*, où le caractère reçoit son premier traitement, le concept est mis en conjonction avec l'inconscient et l'être-en-vie symbolisé par la naissance, sous le titre d'« *involontaire absolu* » (opposé à l'« *involontaire relatif* » des motifs). Le caractère apparaît dans cette phénoménologie comme la « *couche immuable* » de notre existence, c'est-à-dire comme quelque chose que nous ne pouvons changer et donc à

---

<sup>953</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 144.

quoi nous devons consentir<sup>955</sup>. Le caractère est présenté comme la perspective non choisie de notre ouverture au monde, aux valeurs et à nos pouvoirs. Cette première caractérisation du caractère sera suivie dix ans plus tard par une autre approche, dans *L'Homme faillible*. Dans cet ouvrage, Ricœur remet le concept à l'ordre du jour à partir de la polarité de la finitude et de l'infinitude. Le caractère, souligne-t-il à cette époque, exprime « *l'ouverture finie de mon existence prise comme un tout*<sup>956</sup> ».

Dans le contexte de la problématique de l'identité personnelle, le caractère n'est plus pensé comme ce qui représente le pôle fini de l'existence. Si nous pensons toutefois qu'il existe encore une immutabilité dans le caractère, il nous faudra alors admettre que celle-ci ne peut s'accorder qu'avec la dimension temporelle. C'est pourquoi le caractère est défini, dans *Soi-même comme un autre*, comme « *l'ensemble des dispositions durables à quoi on reconnaît une personne*<sup>957</sup> » ; ou encore comme « *un signe distinctif à quoi on reconnaît une personne*<sup>958</sup> » humaine comme étant la même à travers le temps. Dans ce sens, le caractère n'apparaît plus comme une structure figée et sempiternelle dont nous héritons. Il n'est pas une seconde nature constituée depuis l'origine ou un destin que nous ne pouvons changer. Bien au contraire, il est l'œuvre du temps et, en tant que tel, il est tendu vers l'avenir. Johann Michel pense que cette évolution du sens du caractère dans la pensée de Ricœur est le signe de l'embarras devant lequel le philosophe s'est retrouvé au cours de son cheminement philosophique. D'un côté, écrit-il, Ricœur place ses espoirs dans l'invariance du caractère en tant que « *dispositions acquises* » ; d'un autre côté, il dénie le statut d'immutabilité au caractère en raison de sa dimension temporelle. « *Cela signifie concrètement que le caractère a une histoire, qu'il n'a donc pas été toujours le même et que les "dispositions acquises", bien que fortement enracinées dans la personne, sont susceptibles de se modifier au cours du temps*<sup>959</sup>. » Face à cette aporie, Ricœur fait appel à la composante narrative de l'identité personnelle avec l'espoir que celle-ci assurera la concordance par une mise en récit du caractère. C'est ainsi qu'est introduite l'identité-*ipse* qui, dans ce sens, se veut être synonyme d'identité narrative. Pour Johann Michel, ce qu'apporte en supplément l'identité-*ipse* –

<sup>955</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, éd. Aubier, 1950, p. 345.

<sup>956</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, tome 1, *L'Homme faillible*, Paris, éd. Aubier, 1960, p. 72.

<sup>957</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 146.

<sup>958</sup> *Ibid.*

<sup>959</sup> Johann Michel, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, p. 93.

puisque c'est de cela qu'il s'agit désormais –, concerne la « *médiation éthique d'autrui* » au cœur de soi-même<sup>960</sup>.

Si le caractère se pose comme modèle de permanence dans le temps propre de la mêmeté, c'est la « *parole tenue* » qui se pose comme modèle d'une identité temporelle sous le signe de l'ipséité. En effet, la parole tenue désigne la personne pour elle-même, elle n'est pas liée à des caractéristiques plus ou moins factuelles. « *La parole tenue, souligne Ricœur, dit un maintien de soi qui ne se laisse pas inscrire, comme le caractère, dans la dimension du quelque chose en général, mais uniquement dans celle du qui ?*<sup>961</sup> » Ici, l'analyse montre que le sujet se veut comme sujet, il se veut comme sujet à travers la parole tenue. La parole représente à ses yeux l'une des formes les plus épurées de la « *fidélité à soi* ». Ricœur en parle comme un défi au temps et au changement : en dépit du temps qui passe, je sais que je resterai fidèle et sincère à mes engagements. Ces paroles peuvent être entendues comme une promesse envers autrui et c'est cela même. Par la parole tenue en effet, je cherche à me montrer digne de la confiance qu'un autre a placée en moi. En se plaçant dans cette position éthique, l'homme introduit une distance par rapport à lui-même par le détour d'autrui. Néanmoins, il faut noter que cette relation éthique à autrui ainsi que cette relation à soi par la narrativité ne sont possibles que si auparavant il est compris que cette fidélité à soi par la parole tenue est une éthique de la première personne. « *A travers elle, l'ipséité rejoint les catégories du devenir, du désir et de la réappropriation par lesquels le soi est le double objet d'une éthique et d'une recherche ontologique*<sup>962</sup>. » Notons au passage que c'est dans la dixième des études de *Soi-même comme un autre* intitulée « Vers quelle ontologie ? » que Ricœur montre qu'une ontologie du sujet est possible et même souhaitable. Dans ces pages, il exploite le potentiel de la conception aristotélicienne qui fonctionne selon une polysémie de l'être et qui s'avance suivant la distinction entre l'*acte* et la *puissance*. La question de l'acte rappelle ici la complexité de l'agir, l'ampleur et même l'obscurité qui entoure le champ pratique : co-action, effets agglomérés, effets pervers, etc. Ici, réinterpréter Aristote signifie redire une polysémie de l'action et de l'homme agissant. Cette aventure est problématique, puisqu'il faut retrouver une cohérence, quelque chose comme une identité dans cette polysémie. La lecture de Ricœur montre que celle-ci existe, mais qu'elle n'existe que sous la

---

<sup>960</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>961</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 148.

<sup>962</sup> Jonathan Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Sociologie contemporaine », 2008, p. 265.

forme « analogique » : « *Mes actions sont comme moi et je suis comme mes actions. Je suis alors ce que je fais non pas immédiatement, mais médiatement dans une sorte de ‘‘ couplage fou ‘‘ voulu comme tel par Ricœur*<sup>963</sup>. » Jonathan Roberge pense que c'est à partir de cette analyse que Ricœur a été conduit à discuter de la puissance en faisant intervenir Spinoza et son idée de *conatus* entendue comme « *la vie s'exprimant d'elle-même* »<sup>964</sup>.

De cette discussion, il se dégage que le soi comme acte et puissance correspond à une ipséité qui ne regarde plus en arrière dans la persistance d'un caractère, mais qu'il est plutôt dirigé vers le devant et qu'il est tenu dans un rapport inédit avec l'altérité. Jonathan Roberge écrira que cette dialectique entre ipséité et altérité « *est finalement la plus fondamentale* ». Selon lui, les deux termes ne sont pas arbitrairement juxtaposés, mais ils sont impliqués l'un dans l'autre, c'est-à-dire compris l'un dans l'autre en sorte que, aussi, leur tension soit tout à fait indépassable. Aussi, convient-il de noter avec Ricœur, « *que l'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité, comme pour en prévenir la dérive solipsiste, mais qu'elle appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité* »<sup>965</sup>. On ne peut s'empêcher de demander quelle est cette altérité si importante pour le soi ? Ce qui est surtout frappant, répond Jonathan Roberge, c'est qu'elle n'est pas une seule et même chose. « *L'altérité dont il est question est à proprement parler ‘‘ polysémique’’ et, à ce titre, ne peut aucunement être réduite à l'altérité d'un autrui – ce qui est, bien sûr, une dimension non-négligeable à ceci près donc qu'elle n'est pas la seule*<sup>966</sup>. » Il nous semble que c'est exactement ce que veut souligner Ricœur dans ce passage de la conclusion du dernier tome de *Temps et récit* : « *L'ipséité est [...] celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même*<sup>967</sup>. » C'est par ce qui est autre que le sujet se reconnaît lui-même, qu'il se reconnaît comme sujet ayant repris à son compte les multiples détours devant lui.

---

<sup>963</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>964</sup> *Ibid.* Sur cette double discussion de la puissance chez Aristote et du *conatus* chez Spinoza dans *Soi-même comme un autre*, il faudrait plutôt se référer aux pages 352-367.

<sup>965</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 367. Ce que disait déjà la préface de *Soi-même comme un autre* en incitant à penser à une « *altérité telle qu'elle puisse être constitutive de l'ipséité elle-même. Soi-même comme un autre* suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 14).

<sup>966</sup> Jonathan Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, p. 267.

<sup>967</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 444. C'est une constante dans la pensée de Ricœur. Nous ne nous comprenons pas en direct, c'est-à-dire en nous regardant nous-mêmes, « *mais en passant par le détour des œuvres de la culture* » (Robert Comte, *Le courage de se construire. L'identité, entre don et promesse*, Paris, éd. Salvator, 2009, p. 100).



Avant de déployer quelques aspects de l'identité narrative comme ce qui se nourrit de l'altérité – puisque c'est cela-même notre problématique –, il nous faut rappeler ceci : En insistant sur l'opposition entre le maintien de soi et la préservation du caractère, dans le but de mieux cerner la dimension proprement éthique de l'*ipséité*, Ricœur ne veut point scinder entièrement l'identité personnelle. C'est pourquoi il accorde à l'identité narrative une fonction médiatrice entre les deux pôles opposés de l'identité personnelle. Mêmété et ipséité sont les deux éléments centraux de la permanence du soi dans le temps. Par la première notion, il veut comprendre l'identité comme la réidentification d'un individu ou d'une chose comme étant le même par-delà un espace de temps. La seconde notion se rapporte à des images et à des compréhensions du sujet parlant et agissant dans le temps. La construction de l'identité personnelle repose sur l'entrecroisement de ces deux éléments. Cette construction s'étend sur tout le temps que dure une vie. « *C'est à l'échelle d'une vie entière que le soi cherche son identité* », écrit-il<sup>968</sup>. Sans une identification dans le temps, nous parlerions aussi peu de l'identité personnelle que sans les représentations par le soi de ce qui fait son existence. Les deux notions doivent de ce fait être tenues pour constitutives de l'identité personnelle. L'identité personnelle, on l'a compris, a une histoire et son histoire est plus longue qu'on ne le pense. Elle a un rapport historique avec ce que Ricœur appelle la « *tradition* » dans *Temps et récit*.

### III.3.1. La tradition comme altérité et comme héritage. La prétention à la vérité

La question de la tradition apparaît dans le dernier chapitre de *Temps et récit 3* consacré à la conscience historique<sup>969</sup>. Avant de déployer cette notion et voir dans quelle mesure elle s'inscrit dans la logique de l'identité personnelle, une définition de celle-ci nous semble évidente, surtout que Ricœur soutient avec force que la précision a valeur thérapeutique.

<sup>968</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 139.

<sup>969</sup> Il est le septième chapitre et est intitulé « Vers une herméneutique de la conscience historique ». C'est aussi le dernier chapitre du livre (cf Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 374-433).

Selon le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*<sup>970</sup>, le mot tradition en son sens actif et originel signifie « *transmission* ». Le mot pris dans ce sens s'applique, lit-on, « à ce qui est transmis », c'est-à-dire à ce qui, dans une société (petite ou grande), se transmet d'une manière vivante, soit par la parole, soit par l'écriture, soit par les manières d'agir. On y apprend que l'emploi du mot tradition dans le sens que nous venons d'avancer, obéit à une intention laudative et respectueuse de celui-ci. On y lit également qu'on distingue parfois, au point de vue critique, la tradition orale et la tradition écrite. Mais il est précisé que cette distinction n'a pas de portée pratique puisque, est-il écrit, nous ne connaissons la tradition orale que lorsqu'elle est écrite. En fait, selon l'image qu'évoque le sens actif de l'étymologie, la tradition véhicule plus que des idées susceptibles de forme logique :

*« Elle incarne une vie qui comprend à la fois sentiments, pensées, croyances, aspirations et actions. Elle livre par une sorte de contact fécondant ce dont les générations successives ont également à se pénétrer et ce qu'elles ont à léguer comme une condition permanente de vivification, de participation à une réalité où l'effort individuel et successif peut indéfiniment puiser sans s'épuiser [...] Car, principe d'unité, de continuité, de fécondité, la tradition, à la fois initiale, anticipatrice et finale, précède toute synthèse reconstructive et survit à toute analyse réfléchie<sup>971</sup>. »*

L'une des remarques que nous pouvons faire à la suite de cette définition est que la notion de tradition englobe tous les aspects de la vie humaine et sociale (sentiments, pensées, croyances, aspirations et actions). L'idée de transmission apparaît aussi dans cette définition comme étant un élément très important. La tradition c'est ce qui se reçoit et se donne ensuite, elle est comme un passage de témoin d'une main à une autre. Elle est donc synonyme de réception et de legs. Il nous semble que c'est ce qui se dessine en filigrane dans la réflexion de Ricœur quand, dans le chapitre ci-dessus indiqué, il écrit que « rien ne dit que le présent se réduise à la présence<sup>972</sup>. » En effet le présent comme identité temporelle n'est pas

<sup>970</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Quadrige / Presses Universitaires de France, 2002, p. 1140-1141.

<sup>971</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p. 1140-1141.

<sup>972</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 375.

radicalement indépendant du passé, il lui est redevable d'une certaine manière en ce qu'en lui il y a une partie du passé. Le passé est avant tout le géniteur du présent et, comme tel, il reste présent dans le présent. C'est le fameux présent du passé dont parle Augustin dans ses confessions. Il y a une « *persistance du passé dans le présent* »<sup>973</sup> si bien qu'entre les deux, il y a une sorte de transmission semblable à celle de la définition même de la tradition. Dans le présent, persiste encore le passé et dans le présent il y a déjà l'ombre de l'avenir. Ainsi apparaissent les notions de réception et de legs que nous avons extraites de la définition de la tradition. Cette idée, Ricœur essaie de la déployer en opposant rassemblement et déploiement. Voici ce qu'il écrit : « *L'opposition entre rassemblement et déploiement (c'est-à-dire l'absence de symétrie entre espace d'expérience et horizon d'attente) le laisse bien entendre : l'expérience tend à l'intégration, l'attente à l'éclatement des perspectives* »<sup>974</sup>. La notion d'intégration ici évoquée ne représente rien d'autre que la simple correspondance de la notion de réception. La tradition, on l'a vu, consiste en un recevoir et un donner. On reçoit quelque chose des autres, précisément ceux qui nous ont devancés, et on laisse à ceux qui vont venir après nous quelque chose de ce qu'on a reçu et complété avec les acquis de notre propre expérience. C'est pour cela que Ricœur veut comprendre la tradition comme un héritage. Cette conception de la tradition laisse supposer qu'elle est d'abord quelque chose qui se rapporte à l'altérité. En effet, que suppose la notion de tradition ? Ne suppose-t-elle pas le passé et le présent ? Cette notion ne s'inscrit-elle pas dans la tension entre ces deux représentations du temps ?

Parler de tradition c'est dresser passé et présent, ces deux horizons du temps, l'un contre l'autre, les opposer d'abord avant de les rapprocher. Toute tradition suppose le passé et ce passé se situe par rapport au présent comme ce qui se différencie par rapport à lui. « *Absolument parlant, écrit Ricœur, sont mes prédécesseurs les hommes dont aucun des vécus n'est contemporain d'aucun des miens*<sup>975</sup>. » Dans cette logique, on pourrait définir le présent comme le temps privé du passé. On dira, par exemple, le passé, c'est le passé et le présent, c'est le présent. C'est une façon langagière de mettre un mur conceptuel entre les deux, de dire que le présent n'est pas le passé et que le passé non plus n'est pas le présent. Dans cette ligne d'interprétation passé et présent apparaissent à la raison comme deux droites parallèles

---

<sup>973</sup> *Ibid.*, p. 376.

<sup>974</sup> *Ibid.*, p. 377.

<sup>975</sup> *Ibid.*, p. 207.

qui se dressent l'une face à l'autre dans une dynamique qui semble les maintenir à égale distance pour toujours. Ricœur écrira à cet égard que « *les ancêtres et les successeurs sont des autres, chargés d'un symbolisme opaque, dont la figure vient occuper la place d'un Autre, tout Autre, que les mortels*<sup>976</sup>. »

Mais il précise que la notion de tradition, bien que présupposant cette séparation, signifie justement un rapprochement entre les deux horizons. La tradition apparaît alors comme un effort de fusion entre les deux horizons différents. Cette fusion signifie que la séparation entre passé et présent n'est pas aussi radicale qu'on serait tenté de le penser. Bien que la tradition soit perçue comme un « *dépôt* » et donc comme quelque chose qui se situe dans une altérité avec le présent, Ricœur estime que cette altérité est acceptée, reçue par la génération présente. Elle n'est en rien une affaire de choix, de volonté, mais elle est inhérente à notre situation d'hommes en tant que des êtres situés. « *Nous nous trouvons dans une situation* », fait-il savoir<sup>977</sup>. Or qu'est-ce qu'être situé ? N'est-ce pas être installé dans un environnement qu'on n'a pas forcément choisi ? Être situé, selon nous, c'est être prisonnier d'un environnement et par conséquent être exposé aux aléas de celui-ci. Il nous semble que c'est dans ce sens qu'il faut lire Ricœur quand il écrit que « *nous sommes affectés par l'histoire* » ou, si on veut, « *par-le-passé* »<sup>978</sup>. Cette idée d'affection montre, d'une part, que la tradition se rapporte à ce qui est « autre » par rapport au présent, et, d'autre part, qu'elle exerce une influence sur le présent. A partir de cette idée de l'affection, Ricœur veut montrer que la tradition est « *transmission génératrice de sens* » et que la distance temporelle qui nous sépare du passé n'est pas un intervalle mort<sup>979</sup>. « *Avant d'être un dépôt inerte, écrit-il, la tradition est une opération qui ne se comprend que dialectiquement dans l'échange entre le passé interprété et le présent interprétant*<sup>980</sup>. » Il n'y a donc pas d'opposition radicale entre passé et présent, mais plutôt un échange fructueux.

« *La tradition [...] reçoit un statut voisin de celui que Hegel assignait aux mœurs – a la **Sittlichkeit** : nous sommes portés par elle, avant que nous ne soyons en position de*

---

<sup>976</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>977</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>978</sup> Cf. Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 385 et 391.

<sup>979</sup> *Ibid.*, p. 400.

<sup>980</sup> *Ibid.*

*la juger, voire de la condamner ; elle ‘‘préserve’’ (bewahrt) la possibilité d’entendre les voix éteintes du passé<sup>981</sup>. »*

Nous sommes donc portés par la tradition avant de la juger. Cette nouvelle dimension qui apparaît dans le rapport entre présent et passé oblige Ricœur à établir les conditions de possibilité de cet échange. Il fait alors intervenir la question de la prétention à la vérité dont semble se flatter la tradition. Nous sommes certes portés par la tradition mais nous avons le devoir et le pouvoir de la juger.

La tradition nous rattache au passé, c’est-à-dire à des choses qui ont été dites ou faites. Celles-ci prétendent véhiculer quelque chose de vrai et c’est pourquoi cela est transmis à la génération suivante. En s’inscrivant dans l’ordre de la tradition, les traditions (c’est-à-dire leur contenu) veulent avant tout s’imposer comme vérité à accueillir. Or, soutient Ricœur, cette vérité que la tradition porte orgueilleusement n’est qu’une prétention. La vérité est que cette prétention à la vérité n’est pas synonyme de vérité. Ricœur estime qu’il serait plus juste de parler de « *vérité possible* » et non de vérité au sens philosophique du terme. « *Par la tradition nous nous trouvons déjà situés dans l’ordre du sens et donc aussi de la vérité possible<sup>982</sup>*. » La vérité possible n’est pas la vérité certaine, mais une vérité accueillie comme telle avec la possibilité que cette dernière soit remise en cause par une autre plus prégnante. Elle est donc la vérité d’un moment et non celle de tous les temps, c’est-à-dire éternelle, indétrônable. Mais de quoi s’agit-il précisément ? Il s’agit de tout ce que nous recevons du passé comme croyances, comme persuasions, comme convictions. En effet, croyances, persuasions et convictions se transmettent de génération en génération avec l’idée que ce qui est transmis est vrai. C’est ce que semble confirmer le travail des éducateurs. Le plus souvent, leur rôle s’apparente à un savoir acquis et entretenu qu’ils transmettent à la génération présente. Cela n’est pas une garantie de vérité, car l’erreur peut, elle aussi, traverser les siècles, être enseignée de génération en génération. C’est pourquoi la question de la vérité de la tradition doit être prise avec beaucoup de prudence. La prendre avec précaution signifie que déjà verbalement on ne parlera pas de vérité mais de « *prétention à la vérité* » ou tout simplement de « *présomption de vérité* ».

---

<sup>981</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>982</sup> *Ibid.*, p. 404.

« Face à la critique qui se dévore elle-même, la prétention à la vérité des contenus de traditions mérite d'être tenue pour une **présomption de vérité**, aussi longtemps qu'une raison plus forte, c'est-à-dire un argument meilleur, ne s'est pas fait valoir. Par **présomption de vérité**, j'entends le crédit, la réception confiante par quoi nous répondons, dans un premier mouvement précédant toute critique, à toute proposition de sens, à toute prétention de vérité, pour la raison que nous ne sommes jamais au commencement du procès de vérité et que nous **appartenons**, avant tout geste critique, à un règne de la vérité présumée<sup>983</sup>. »

La prudence est donc de mise. Cette attitude est une attitude philosophique qui vise à reconnaître la tradition comme un effort vers la vérité. La présomption de vérité que recommande Ricœur n'est donc pas un mépris à l'égard de la tradition, elle signifie au contraire que celle-ci poursuit un but noble et qu'il faut lui reconnaître la contribution qui est la sienne dans cette longue quête vers la lumière de la vérité totale. En proposant l'emploi de l'expression « *présomption de vérité* », il veut aussi souligner le fait que la tradition elle-même est une réalité critique. En effet, par rapport aux traditions, il définit la tradition comme étant celle qui fait autorité. Ainsi, la tradition n'est pas un assemblage imprudent de n'importe quelles « *croyances* », « *persuasions* », « *convictions* », mais elle est plutôt synonyme de tri, de rigueur scientifique, comme le souligne le résumé du parcours sur la notion de tradition dans le passage que voici :

« On pourrait dès lors jalonner de la façon suivante le chemin parcouru par la notion de tradition : 1) la **traditionalité** désigne un style formel d'enchaînement qui assure la continuité de la réception du passé ; à ce titre, elle désigne la réciprocité entre l'efficiencia de l'histoire et notre être-affecté-par-le-passé ; 2) **les traditions** consistent dans les contenus transmis en tant que porteurs de sens ; elles placent tous les héritages reçus dans l'ordre du symbolique et, virtuellement, dans une dimension langagière et textuelle ; à ce titre, les traditions sont des **propositions de sens** ; 3) **la**

---

<sup>983</sup> *Ibid.*, p. 410.

*tradition, en tant qu'instance de légitimité, désigne la **prétention à la vérité** (le tenir-pour-vrai) offerte à l'argumentation dans l'espace public de la succession<sup>984</sup>. »*

Ce qui est reçu en héritage, c'est donc ce qui a pu acquérir une légitimité. C'est cette légitimité qui donne à la tradition d'être reçue comme une valeur importante, comme quelque chose à continuer. En se transmettant de génération en génération, la tradition passe pour un héritage qui se transmet et nous nous sommes donc des héritiers<sup>985</sup>. Par elle, le mur supposé érigé entre le passé et le présent se brise et un chemin s'ouvre entre les deux, faisant de leur rapport non un rapport discontinu, mais continu. La trajectoire qui part du passé vers le présent prend alors la caractéristique d'une histoire, elle devient l'expression d'une histoire humaine, celle d'une collectivité. Le remplacement des générations sous-tend d'une manière ou d'une autre cette continuité historique, avec le rythme de la tradition et de l'innovation<sup>986</sup> qui nous rappelle que « *le sujet advient, se construit à partir d'un déjà là* »<sup>987</sup>. Il nous faut à présent voir comment, à travers l'histoire, se forge l'identité personnelle : celle d'un individu et celle d'un groupe d'individus. Nous proposons de suivre ce parcours à travers la problématique de l'« *histoire vivante* ».

### III.3.2. L'histoire vivante

Ce que nous avons, nous le devons en partie à nos devanciers, c'est-à-dire aux générations passées. Cette position qui est la nôtre fait de nous des héritiers. L'identité narrative décrite par Ricœur comme s'appliquant aussi bien à l'individu qu'au groupe, a de ce fait un lien très fort avec l'évolution de la vie. L'histoire d'un individu ou d'un groupe

---

<sup>984</sup> *Ibid.*

<sup>985</sup> « *La notion de tradition, prise au sens des traditions, signifie que nous ne sommes jamais en position absolue d'innovateurs, mais toujours d'abord en situation relative d'héritiers* » (*Ibid.*, p. 400).

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>987</sup> Catherine Halpern, « A la conquête de soi », in *Sciences humaines* n° 209, novembre, 2009, p. 23. Cette réflexion sera reprise un mois plus tard dans un autre article que l'auteure écrira avec Héloïse Lherete. Elle est résumée dans cette déclaration : « *Nous sommes entièrement faits des autres, de ce qu'ils nous ont donné, de leurs impressions, de leurs réactions. Le moi profond n'existe pas* » (Héloïse Lherete et Catherine Halpern, « Rencontre avec Tzvetan Todorov : "La vie est une œuvre en soi" », in *Sciences humaines* n° 210, décembre 2009, p. 26).

d'individus prend alors la forme d'un parcours de roman, avec ses intrigues, ses péripéties et assigne à l'individu ou au groupe une identité spécifique que Ricœur appelle leur « *identité narrative* ». « *Dire l'identité d'un individu ou d'une communauté, c'est répondre à la question : **qui** a fait telle action ? **qui** en est l'agent, l'auteur ?* », précise-t-il<sup>988</sup>. Il nous faut voir comment à travers l'histoire peut se déployer un véritable récit digne d'un roman.

Commençons par cette précision que fait Ricœur au sujet de la théorie de l'histoire. Pour lui, la question de l'histoire se rapporte à l'action de l'homme. C'est pourquoi sa théorie de l'histoire est une théorie de l'action. Dans ce sens, sa théorie de l'histoire et sa théorie du récit se rejoignent pour dire ensemble l'action humaine. Mais quant à projeter l'histoire comme quelque chose à faire, comme quelque chose qu'on écrit à la manière dont on rédige un roman, Ricœur reste dubitatif. Il estime qu'il est difficile de penser que l'histoire telle qu'elle se déroule est la mise en scène d'un narrateur. Ricœur pense que théorie de l'histoire et théorie de l'action ne se rencontrent pas toujours. Il fonde son argumentation sur le fait que ce qui arrive est le plus souvent inattendu, et même quelquefois contraire à ce qui était prévu<sup>989</sup>. Mais si la projection dans le futur ou simplement la volonté d'écrire l'histoire à venir ne lui paraît pas possible, le retour en arrière, comme le font les historiens de métier, lui semble louable. En fouillant à travers documents et archives, l'historien cherche à établir une vérité historique dont la composition par ses soins n'est qu'une mise en intrigue de l'action humaine. « *A travers le document et au moyen de la preuve documentaire, écrit-il, l'historien est soumis à ce **qui, un jour, fut**. Il a une **dette** à l'égard du passé, une dette de reconnaissance à l'égard des morts, qui fait de lui un débiteur insolvable*<sup>990</sup>. » Le travail de l'historien consiste essentiellement à ce dialogue avec l'action des hommes du passé ; les morts sont ses principaux personnages. En faisant se succéder les faits les uns après les autres dans un ordre conçu par lui, l'historien procède d'une certaine manière au remplacement des générations que Ricœur interprète comme étant l'euphémisme par lequel il est signifié que les vivants prennent la place des morts. L'histoire ainsi comprise signifie ou rappelle qu'elle est l'histoire des mortels. Du coup, notre conscience historique ne peut se dérober à cette idée

<sup>988</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 442.

<sup>989</sup> « *D'abord, comme nous l'avons maintes fois souligné, théorie de l'histoire et théorie de l'action ne coïncident jamais en raison des effets pervers issus des projets les mieux conçus et les plus dignes de nous enrôler. Ce qui arrive est toujours autre chose que ce que nous avons attendu. Et les attentes elles-mêmes changent de façon largement imprévisible. Ainsi, il n'est pas certain que la liberté, au sens de l'établissement d'une société civile et d'un état de droit, soit l'espoir unique, ni même l'attente majeure, d'une grande partie de l'humanité* » (*Ibid.*, p. 384-385).

<sup>990</sup> *Ibid.*, p. 253.



selon laquelle l'histoire est un écho du passé. Un écho qui nous parvient et que nous recevons sous la forme d'une tradition à transmettre aux futures générations.

*« Ce qui emplit notre conscience historique, c'est toujours une multitude de voix où résonne l'écho du passé. Elle n'est présente que dans la multiplicité de telles voix : c'est ce qui constitue l'essence de la tradition dont nous faisons déjà partie et à laquelle nous voulons prendre part<sup>991</sup>. »*

Dans ce sens, nous sommes des agents et, par ricochet, des patients de notre propre action comme le montre notre relation à autrui et au groupe. Celle-ci est temporellement structurée et elle nous oriente en tant qu'agents et patients de l'action, comme l'explique ici Ricœur : *« En effet, la relation directe du moi au toi et au nous est dès l'abord temporellement structurée : nous sommes orientés, en tant qu'agents et patients de l'action, vers le passé remémoré, le présent vécu et le futur anticipé de la conduite d'autrui<sup>992</sup>. »* Cette position de l'homme fait de nous, dans une certaine mesure, des acteurs possibles de notre propre histoire.

*« Si en effet un futur nouveau est ouvert par les temps nouveaux, nous pouvons le plier à nos plans : nous pouvons **faire** l'histoire. Et, si le progrès peut être accéléré, c'est que nous pouvons en hâter le cours et lutter contre ce qui le retarde, réaction et survivances mauvaises<sup>993</sup>. »*

L'histoire est donc soumise au faire de l'homme. Il n'y a d'histoire que parce qu'il y a l'homme qui agit. Cela, les utopies semblent le confirmer. L'utopie<sup>994</sup>, c'est l'aspiration que

---

<sup>991</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>992</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>993</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>994</sup> Ricœur présente dans *L'Idéologie et l'Utopie*, conformément au titre de l'ouvrage, la tension entre deux pôles de la raison : l'idéologie, système des idées motivant un penseur ou un acteur social, à situer du côté de la conviction, et l'utopie, part irréalisée, et souvent irréalisable de toute conception incitant à la production d'alternatives, à situer du côté de la critique. Idéologie comme utopie sont considérées sous leurs aspects positifs et négatifs. Si l'idéologie constitue une distorsion, une illusion par rapport à l'étude de l'expérience concrète,

nourrissent certains hommes à vouloir donner un nouveau cours à l'histoire. D'ailleurs Ricœur la définit comme « *le projet imaginaire d'une autre société, d'une autre réalité* »<sup>995</sup>. Les utopies sont déterminées par rapport aux idéologies comme celles qui « *regardent en avant* », comme celles qui « *attaquent de front la réalité et la font exploser* »<sup>996</sup>. L'utopie prétend à une nouvelle vision capable de changer le cours de l'histoire. Elle veut signifier que l'homme peut avoir une emprise sur le futur, qu'il peut l'orienter dans un sens comme dans un autre, qu'il n'est pas porté par l'histoire à la manière d'un objet passif condamné à subir les effets de sa trajectoire. Elle veut faire admettre que l'histoire est notre œuvre et non celle du hasard. Dans la perspective de cette philosophie et dans le but de la mieux faire comprendre, Ricœur notera que c'est du futur projeté et voulu que naissent les véritables eschatologies qu'on nomme « *utopies* ». Celles-ci veulent montrer que le futur est remis entre nos mains, que la puissance de l'histoire, au lieu de nous écraser, nous exalte parce qu'elle est notre œuvre, même dans la méconnaissance de notre faire.

Suivant toutefois ce qu'il appelle le fil conducteur de trois *topoi*<sup>997</sup>, à savoir « *temps nouveaux* », « *accélération de l'histoire* » et « *maîtrise de l'histoire* » qui caractérisent en gros la philosophie des Lumières, Ricœur en vient à écrire que les hommes font leur histoire dans des circonstances qui ne dépendent pas d'eux. Cette notion de « *circonstance* » a pour lui une portée considérable. Rappelons qu'il l'a inscrite parmi les composantes les plus primitives de la notion d'action, au niveau de *mimésis* I. C'est aussi la part des circonstances qui est imitée au niveau de la *mimésis* II, dans le cadre de l'intrigue, en tant que synthèse de l'*hétérogène*. Or en histoire aussi l'intrigue conjugue des buts, des causes et des hasards. Toute chose qui l'amène à relativiser le pouvoir que détiendrait l'homme pour faire l'histoire

---

l'utopie se présente par rapport à l'avenir comme un rêve, irréalisable dans son entièreté ; si l'idéologie fait œuvre de légitimation des prises de position, l'utopie propose une alternative au pouvoir en place ; enfin, « *la fonction positive de l'idéologie est de préserver l'identité d'une personne ou d'un groupe, et le rôle positif de l'utopie consiste à explorer les possibilités latérales du réel* » qui permettent l'incarnation de cette identité (Louis Fèvre, *Penser avec Ricœur. Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricœur*, Lyon, éditions Chronique sociale, collection « Savoir penser synthèse », 2003, p. 202).

<sup>995</sup> Paul Ricœur, *Anthologie* (textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche), Paris, éd. Seuil, coll. « Points – Essais », 2007, p. 378.

<sup>996</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, p. 359.

<sup>997</sup> L'idée de temps nouveaux désigne les temps modernes et fait référence à la « *périodisation* », à la vision apocalyptique de la succession des empires. Elle tend aussi à désigner une période limitée et surtout révolue. « *Il est remarquable que ce soit le temps lui-même qui soit déclaré neuf. Le temps n'est plus seulement forme neutre, mais force d'une histoire* ». Quant à l'accélération de l'histoire, elle est « *fortement liée à l'idée de progrès. Parce que le temps s'accélère, nous remarquons l'amélioration du genre humain* ». L'idée de la maîtrise de l'histoire souligne que l'histoire peut être « *faite* », qu'elle est « *soumise au faire humain* », qu'elle est « *à faire* ». La notion de *topoi* met l'accent sur « *la temporalisation de l'histoire* » (Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 379-385).

et non pour faire de l'histoire. Il appelle de ce fait à « *résister à la séduction d'attentes purement utopiques*<sup>998</sup> », parce qu'elles ne peuvent que désespérer l'action. L'explication est que privées d'ancrage dans l'expérience en cours, donc concrète, les utopies se montrent incapables de formuler un chemin praticable dirigé vers les idéaux qu'elles situent ailleurs. Ce que propose Ricœur est que des attentes puissent être « *déterminées* », c'est-à-dire qu'elles soient « *finies et relativement modestes* » de manière à « *pouvoir susciter un engagement responsable*<sup>999</sup>. » Empêcher l'horizon d'attente de fuir, le rapprocher du présent par un échelonnement de projets intermédiaires à portée d'action, telle est la vision de l'histoire, celle qui se veut vivante, dans la théorie que défend Ricœur. C'est pour cette raison qu'il demande de lutter contre toute tendance à considérer le passé comme achevé, c'est-à-dire interchangeable, révolu.

La vision antiquaire de l'histoire, celle que véhicule précisément la philosophie hégélienne qui fait de nous des « *successeurs sans héritiers, des tard venus, des tardillons*<sup>1000</sup> », celle que Ricœur détermine comme une histoire momifiée que le présent « *n'anime plus* », « *n'inspire plus* », doit être dépassée. « *La vie ne veut pas être préservée, mais accrue* », souligne-t-il<sup>1001</sup>. D'où cette reconsidération du statut du présent au regard de l'histoire : d'un côté, écrit Ricœur, le présent historique est, à chaque époque, le terme ultime d'une histoire accomplie, lui-même fait accompli et fin de l'histoire. De l'autre, à chaque époque aussi, le présent est la force inaugurale d'une histoire à faire. Le présent, au premier sens, fait de nous des « *tard venus* » ; au second sens, « *il nous qualifie comme premiers venus* ». L'idée qui traverse cette analyse est la force du présent et l'utilité de l'histoire pour la vie comme en témoigne la citation que voici :

« *Un certain iconoclasme à l'égard de l'histoire, en tant qu'enfermement dans le révolu, constitue [...] une condition nécessaire de son pouvoir de refigurer le temps. Un temps de **suspens** est sans doute requis pour que nos visées du futur aient la force*

---

<sup>998</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>999</sup> *Ibid.*

<sup>1000</sup> *Ibid.*, p. 430-431, voir note n° 2.

<sup>1001</sup> *Ibid.*, p. 428.

*de réactiver les potentialités inaccomplies du passé, et que l'histoire de l'efficience soit portée par des traditions encore vivantes<sup>1002</sup>. »*

Il va donc sans dire qu'agir en tenant compte des leçons de l'histoire fait de nous dans le temps présent des acteurs d'une histoire refigurée. C'est en cela que nous pouvons nourrir l'espoir d'un avenir meilleur, parce que nous l'aurons préparé dans ce sens. En effet, ainsi que le souligne Ricœur, la conviction monumentale de l'histoire se nourrit de la certitude que si la grandeur passée a été « possible » une fois, elle sera sans doute aussi possible à l'avenir<sup>1003</sup>. C'est pourquoi le passé ne doit pas apparaître comme quelque chose de fermé. Comme un livre, il doit être connu, lu, médité et approprié, c'est-à-dire refiguré. Il doit être décontextualisé afin de ressusciter à travers une recontextualisation ou, si on préfère, dans une refiguration. Rouvrir le passé comme le suggère Ricœur, permet de raviver les potentialités inaccomplies. « Il faut rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées, voire massacrées<sup>1004</sup>. » Cet appel reste lettre morte tant qu'il ne suscite pas en l'homme un engagement continu.

### *III.3.2.1. Le présent comme catégorie de l'agir et du pâtir*

L'insertion du sujet dans le monde est une question qui conduit Ricœur à interroger Merleau-Ponty. Celui-ci s'était intéressé dans *Le visible et l'invisible*<sup>1005</sup> à la question de la situation de l'homme dans le monde. De la lecture qu'il fait de cet ouvrage, Ricœur essaie un résumé en quelques mots que nous formulons de la façon suivante : « l'expérience du 'je peux' » est « la racine du 'je suis' ». Cette expérience, dit-il, a l'avantage majeur de désigner le corps propre comme médiateur le plus originaire entre le cours du vécu et l'ordre du monde<sup>1006</sup>. Cette lecture pose les bases de la philosophie de la chair qui occupe, disons-le, une place importante dans la philosophie morale de Paul Ricœur. En effet, ainsi que semble le confirmer la suite de son texte, le « je peux » sera toujours pensé sur le sol de la philosophie

<sup>1002</sup> *Ibid.*, p. 432-433.

<sup>1003</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>1004</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>1005</sup> Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, éditions Gallimard, collection « Tel », Paris, 1964.

<sup>1006</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 415.

de la chair, indiquant et insistant sur le fait que la chair « *est l'ensemble cohérent de mes pouvoirs et de mes non-pouvoirs* »<sup>1007</sup>. On comprend alors que la chair n'est pas qu'une simple présence au milieu des choses de ce monde, mais qu'elle est fondamentale dans sa philosophie de l'action. L'action suppose la présence d'un corps capable d'agir ou non. Pour parler comme Robert Comte, le corps doit être considéré comme le « *premier territoire* », c'est-à-dire « *celui à partir duquel nous explorons tous les autres*<sup>1008</sup> », ou, encore, celui à partir duquel notre insertion dans le monde est possible ainsi que toute action. Il est en effet le premier lieu d'identification. D'où l'intérêt à lui accordé par de nombreux travaux, tels que nous le rappelle David-Le-Duc Tiaha dans son livre justement consacré à la chair :

*« En revenant à la question de l'altérité intime à soi dans la chair posée par le mouvement phénoménologique du passage de la chair au corps, on se rend bien compte que la phénoménologie du 'je suis' a été interprétée de plusieurs manières. Elle est interprétée avec DESCARTES comme une 'substance pensante', avec KANT comme une existence indéterminée non clarifiée avec les analogies de l'expérience relativement au temps, avec MAINE DE BIRAN comme une existence en acte, avec HUSSERL comme une chair temporalisée, avec HEIDEGGER l'être est pris dans les rets de la temporalité par le souci<sup>1009</sup>. »*

Cette importance reconnue au corps nous amène à l'explorer dans sa temporalité. Que peut représenter un corps temporalisé ? Comme premier lieu d'identification, le corps ou la chair est d'abord vécu comme un destin. En effet, nul ne choisit son corps, il est reçu des parents et s'inscrit au terme d'une chaîne généalogique qui lui confère certains attributs (taille, couleur des yeux ou des cheveux, etc.) et le dote de potentialités ou, au contraire, d'une lourde charge héréditaire. Jusqu'à récemment, chacun laissait le temps faire son œuvre. Mais, depuis un temps, certains adoptent une attitude radicale. Le corps ne représente plus l'incarnation irréductible de soi, mais une construction personnelle, un objet transitoire et

---

<sup>1007</sup> *Ibid.*, p. 416.

<sup>1008</sup> Robert Comte, *Le courage de se construire. L'identité, entre don et promesse*, p. 40

<sup>1009</sup> David-Le-Duc Tiaha, *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture*, Paris, éd. L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2009, p. 149.

manipulable, susceptible de maintes métamorphoses selon les désirs de l'individu. S'il incarnait autrefois le destin de la personne, son identité intangible, il est aujourd'hui une proposition à affiner et à reprendre. Body-building, régimes alimentaires, cosmétiques, gymnastiques de toutes sortes, marques corporelles, chirurgie esthétique, sont autant de manières de le remodeler plus ou moins radicalement. Le corps n'est plus la souche identitaire inflexible d'une histoire personnelle, mais un matériau qu'il s'agit de façonner à son gré. Inséré dans le monde par la naissance, et donc reçu, le corps se pose comme le sol des possibles. Il est la matière sur laquelle on peut poser des actes de toutes sortes, il est ce qui donne sens au « *je peux* ». Ainsi, la phénoménologie du « *je peux* » repose-t-elle sur celle du « *je suis* ». Le pouvoir faire ne peut devenir véritablement un faire que parce qu'il y a un corps potentiellement dynamique. La phénoménologie du « *je peux* » fondée sur celle du « *je suis* », qui relève d'une phénoménologie de l'existence, fournit un cadre approprié pour entrer dans le champ de la théorie de l'action.

Dans *Du texte à l'action*, Ricœur réfléchit sur le corps et le décrit comme la « *manière d'exister d'un être capable de réfléchir, de se reprendre et de justifier sa conduite*<sup>1010</sup> ». L'homme y apparaît d'abord comme un être de désir. Avant d'agir, se déclenche d'abord en lui une action intérieure qui est celle du désir. C'est ce désir qui motive ensuite son action. Mais toutes les actions ne se posent pas avec le même degré d'engagement. Une action de base, par exemple, est une action simple qui se pose spontanément et qui ne nécessite pas beaucoup d'efforts de réflexion. En témoigne l'exemple que voici : « *Je sais que je peux remuer la main, que je peux ouvrir une fenêtre, etc., je sais par expérience que la fenêtre ne s'ouvre pas toute seule, mais que je peux l'ouvrir, et que, si je l'ouvre, je produirai un certain nombre d'effets : je rafraîchirai l'air, je ferai voler des papiers, etc*<sup>1011</sup>. » Et Ricœur de poursuivre en indiquant que si nous remontons aux effets les plus lointains de l'action, nous butons toujours sur des actions que nous savons faire, « *parce que nous pouvons les faire* ». Si agir, c'est essentiellement faire arriver quelque chose, ou bien pour ce faire je fais autre chose, ou bien encore je fais cette chose simplement mais non par le biais d'autre chose, cette dernière sorte d'action correspond à une « *action de base* ». « *Agir, c'est toujours faire quelque chose en sorte que quelque autre chose arrive dans le monde. D'autre part, il n'est pas d'action sans relation entre le savoir-faire (le pouvoir faire) et ce que celui-ci fait*

<sup>1010</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 191.

<sup>1011</sup> *Ibid.*, p. 193.

*arriver*<sup>1012</sup>. » Ricœur fait remarquer que finalement l'action, comme le texte, est une œuvre ouverte adressée à une suite indéfinie de lecteurs possibles. Mais il semble évident qu'on ne peut pas poser la question de l'action sans poser celle de son auteur. C'est ainsi que l'action renvoie à celui qui la pose ou l'a posée. Aussi, toutes les questions se rapportant à la théorie de l'action sont-elles déterminées comme des questions posées directement ou indirectement à l'homme. Prenons à titre d'exemple celle relative à l'initiative.

« *L'initiative*, dit Ricœur, *c'est le présent vif, actif, opérant, répliquant au présent regardé, considéré, contemplé, réfléchi*<sup>1013</sup>. » Elle inscrit l'action de l'homme dans le temps présent<sup>1014</sup>. Elle est vécue comme une des conséquences de notre commencement qu'est la naissance. En effet par la naissance nous venons au monde comme jetés, égarés ; nous vivons dans un environnement que nous n'avons pas choisi. Par l'initiative, nous nous engageons à agir et non à rester passifs. Nous nous décidons à faire que quelque chose arrive. Cette notion de l'initiative comporte chez Ricœur quatre phases<sup>1015</sup> : « *je peux* », « *je fais* », « *j'interviens* » et « *je tiens ma promesse* ». Une initiative qui ne reste qu'à la possibilité, au pouvoir faire, n'est pas complète ; une initiative qui reste au faire, c'est-à-dire à l'acte ponctuel, n'est pas non plus suffisante ; une initiative qui se limite à l'intervention, c'est-à-dire à la simple inscription de mon acte dans le cours du monde, n'est pas totale ; une initiative doit durer dans le temps, elle doit tenir dans une certaine promesse. Elle suppose donc toutes les phases qui doivent englober le début et toutes les étapes jusqu'à la fin, du « *je peux* » au « *je tiens ma promesse* ». L'initiative est donc dans un certain sens le premier niveau de l'agir concret. Elle est d'une telle importance que, dans la théorie de la narrativité, aux personnages est toujours conférée une initiative. En effet, le récit attribue au personnage une initiative, c'est-à-dire « *le pouvoir de commencer une série d'événements, sans que ce commencement constitue un commencement absolu, un commencement du temps* »<sup>1016</sup>. En faisant ainsi coïncider l'initiative du personnage et le commencement de l'action, Ricœur apporte une « *réplique poétique* » aux apories de l'ascription.

<sup>1012</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>1014</sup> L'initiative en tant qu'« *action sensée* », engage l'agent et l'engage dans le présent. C'est de cette façon que toute initiative rend l'agent responsable de ce qu'il fait (cf Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 419).

<sup>1015</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II, p. 301.

<sup>1016</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 175.

« Je reprends à dessein le terme de réplique poétique appliqué par *Temps et Récit III* au rapport entre les apories du temps et la fonction narrative. Je disais alors que la fonction narrative ne donnait pas une réponse spéculative à ces apories, mais les rendait productives dans un autre registre du langage. C'est de la même façon que la dialectique du personnage et de l'intrigue rend productives les apories de l'ascription et que l'identité narrative peut être dite leur apporter une réplique poétique<sup>1017</sup>. »

Identifier un personnage dans un récit, c'est le découvrir, le connaître à travers ses initiatives, ses actes. Les personnages d'un récit, ce sont ces femmes et ces hommes qui agissent<sup>1018</sup>. Dans des situations bien précises, ce sont eux qui prennent des décisions, agissent de sorte que tel ou tel but soit atteint. Ricœur définit ainsi le personnage du récit par rapport à l'action. Dans le cadre d'un récit, on ne peut parler de personnage que si et seulement si celui-ci agit. « Est personnage celui **qui** fait l'action dans le récit<sup>1019</sup>. » Si un personnage n'agit pas, alors il n'est pas vraiment un personnage, il ne sert peut-être que de décor. C'est donc à juste titre que la catégorie du personnage est comprise comme une catégorie narrative. En effet, le rôle du personnage dans le récit relève de la même intelligence narrative que l'intrigue elle-même. Dans le récit, le personnage est lui-même mis en intrigue. Dans l'histoire racontée, il conserve une identité corrélative de celle de l'histoire elle-même. La personne comprise comme personnage de récit n'est pas une entité distincte de ses expériences. Bien au contraire : elle partage le régime de l'identité dynamique propre à l'histoire racontée. « C'est l'identité de l'histoire qui fait l'identité du personnage », dira Ricœur<sup>1020</sup>. Cette dialectique de concordance discordante du personnage, il l'inscrit dans la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité. Il s'agit maintenant de montrer comment la dialectique du personnage vient s'inscrire dans l'intervalle entre ces deux pôles de la permanence dans le temps pour faire médiation entre eux.

---

<sup>1017</sup> *Ibid.*

<sup>1018</sup> « Les personnages de théâtre et de roman sont des humains comme nous. Dans la mesure où le corps propre est une dimension du soi, les variations imaginatives **autour** de la condition corporelle sont des variations sur le soi et son ipséité. En outre, en vertu de la fonction de médiatrice du corps propre dans la structure de l'être dans le monde, le trait d'ipséité de la corporalité s'étend à celle du monde en tant que corporellement habité. Ce trait qualifie la condition terrestre en tant que telle et donne à la Terre la signification existentielle que, sous des guises diverses, Nietzsche, Husserl et Heidegger lui reconnaissent. La terre est ici plus et autre chose qu'une planète : c'est le nom mythique de notre ancrage corporel dans le monde » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 178).

<sup>1019</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>1020</sup> *Ibid.*, p. 175.



La dialectique du personnage ou, si l'on préfère, l'identité personnelle, se déploie dans le temps ; elle s'articule dans la dimension temporelle de l'expérience humaine. Que ce soit dans un récit ou dans la vie concrète, il se trouve que c'est toujours dans le temps et surtout dans le temps présent que tout se fait. Le temps est donc une catégorie de l'agir. Or qu'est-ce que l'agir ? Sinon que l'autre pôle du pâtir. Agir et souffrir sont les deux pôles de la théorie de l'action. C'est dans ce sens que Ricœur dira, dans *Soi-même comme un autre*, que les récits sont au sujet d'agents et de patients. Il avoue dans ses analyses qu'il reconnaît une certaine récurrence de cette idée d'homme agissant et souffrant : « *Pour ma part, dit-il, je n'ometts jamais de parler de l'homme agissant et souffrant*<sup>1021</sup>. » En effet, pense-t-il, l'agent est déterminé comme celui qui produit quelque chose. Or ce qu'il produit n'est pas toujours visible. Il ne contrôle pas les effets de sa propre action. Il peut donc ainsi produire quelque chose qu'il ne voit pas toujours. Et ne pas pouvoir contrôler les effets de ses propres actes signifie ne pas savoir ce que ces actes ont comme portée sur les autres. Cette ignorance et cette insaisissabilité des conséquences de nos actes font de ceux-ci des gestes potentiellement dangereux pour les autres. Par ce jeu, la théorie de l'action rend responsable tout agent comme étant le bourreau possible des autres. C'est ainsi qu'agir et pâtir peuvent aller ensemble. Agir, dans ce sens, peut signifier prendre le risque de mal faire, de faire souffrir l'autre ; et ne pas agir, s'exposer aux conséquences de l'agir de l'autre. Quand on agit, on prend le risque de faire souffrir les autres, ne pas agir nous expose comme victime potentielle du faire des autres. La souffrance, du coup, apparaît comme quelque chose d'inévitable. Est-ce la raison pour laquelle Ricœur recommande d'incorporer le mal au grand dessein du monde ? « *“Le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être compris et l'esprit pensant doit se réconcilier avec ce négatif”*. *Tant que le mal n'est pas incorporé au grand dessein du monde, la croyance au Noûs, à la Providence, au dessein divin reste en suspens*<sup>1022</sup>. »

Prendre en compte le mal comme faisant partie de la vie, comme un de ses aspects, signifie apprendre à vivre avec. Dans les œuvres littéraires, notamment dans la théorie de la narrativité de Ricœur, il est justement pris en compte cette dimension de la vie. C'est de cela qu'il s'agit quand il caractérise le récit comme une mise en intrigue, c'est-à-dire comme un passage de la fortune à l'infortune ou de l'infortune à la fortune. La vie dans la littérature,

<sup>1021</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>1022</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 352, voir note n° 1.

soutient-il, est fondée sur cette dialectique. La vie est faite de péripéties. Même appliquée à la vie réelle cette vérité ne change pas, car la poétique de la narrativité nous montre que la vie se joue entre préfiguration et refiguration. La vie est faite de changements, de changements quelquefois inattendus, mais aussi de changements que l'homme lui-même peut aussi provoquer. Dans les deux cas, la vie se présente comme un combat à mener. C'est par exemple ce que nous faisons pour sortir d'une situation qui s'est imposée de façon brutale à nous ; c'est ce que nous faisons aussi pour maintenir un certain train de vie que nous aimerions bien conserver ou améliorer grâce à notre évolution sociale. Le combat de la vie se ramène à un combat en vue d'assouvir un désir, le désir de changer. Mais cela ne va pas sans difficultés car ce combat peut s'apparenter dans certains cas à une véritable guerre contre soi-même, à « *une bataille intérieure contre ses mauvais penchants, ses "démons"* », à une autodiscipline<sup>1023</sup>. « *Pour l'immense majorité d'entre nous, le changement est un combat permanent. Une guerre contre soi-même qui connaît des succès et des échecs, des moments de conflits intenses et de paix relative*<sup>1024</sup>. » Finalement, comme le pense Jean-François Dortier, la seule chose qui ne change pas en nous c'est peut-être notre désir de changer. C'est apparemment un désir qui ne s'éteint pas. Il nous habite de la manière la plus profonde possible. Il est en quelque sorte le moteur de la vie humaine, la trame de notre histoire personnelle. Aussi, se reconnaître comme sujet devient alors synonyme de vouloir s'imposer. « *“Être sujet, c'est ne pas s'effacer, mais plutôt s'imposer.”*<sup>1025</sup> » Le désir de vouloir s'imposer, constitutif de l'homme, fait de la vie humaine une histoire qui peut être racontée. La vie concrète peut alors ressembler à un livre, plus précisément, à un roman qui raconte les différentes péripéties qui la sous-tendent.

### III.3.2.2. *L'identité personnelle, une identité dynamique*

Quand la vie de l'individu est assimilée à un roman, l'identité de sa personne, comme nous l'avons déjà souligné, se confond alors avec une histoire qui peut se raconter. Cela veut dire que toute vie humaine est soumise aux mêmes péripéties qui font du récit une histoire qui suscite l'envie de la suivre du début jusqu'à la fin. En reprenant ici la question de l'identité personnelle, nous estimons qu'il serait peut-être important de préciser dans quel sens cette

<sup>1023</sup> Jean-François Dortier, « Changer sa vie », in *Sciences humaines* n° 205, juin 2009, p. 36.

<sup>1024</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>1025</sup> Vincent de Gaulejac, « Vouloir être sujet », in *Sciences humaines* n° 209, novembre 2009, p. 25.

notion veut s'entendre. Nous ne reprendrons pas l'analyse déjà faite au sujet de l'identité-*idem* et de l'identité-*ipse*. Ce qu'il convient toutefois de préciser ici, c'est la saisie de l'identité dans un sens unique. Dans son combat avec la question de l'identité personnelle, il nous semble que Ricœur a fini par remplacer l'identité-*idem* par l'identité-*ipse*. En le faisant, il fait disparaître le dilemme dans lequel les premières analyses de l'identité personnelle nous avaient placés.

*« Le dilemme disparaît si, à l'identité comprise au sens d'un même (*idem*), on substitue l'identité comprise au sens d'un soi-même (*ipse*) ; la différence entre *idem* et *ipse* n'est autre que la différence entre une identité substantielle ou formelle et l'identité narrative. L'ipséité peut échapper au dilemme du Même et de l'Autre, dans la mesure où son identité repose sur une structure temporelle conforme au modèle d'identité dynamique issue de la composition poétique d'un texte narratif. Le soi-même peut ainsi être dit refiguré par l'application réflexive des configurations narratives. A la différence de l'identité abstraite du Même, l'identité narrative, constitutive de l'ipséité, peut inclure le changement, la mutabilité, dans la cohésion d'une vie<sup>1026</sup>. »*

L'identité-*ipse*, conformément à la thèse que cherche à défendre Ricœur dans la préface de son livre *Soi-même comme un autre*<sup>1027</sup>, implique donc le changement et, pour cette raison, peut mieux s'appliquer à l'histoire de la vie de chaque individu ou de chaque groupe d'individus. Avec l'identité comprise comme *ipse*, on peut dire que la durée ne pose plus de problème à l'identité personnelle. L'identité-*ipse* signifie que quelque chose persiste en changeant<sup>1028</sup>. Et puisque l'identité narrative est constitutive de l'ipséité, on peut dire que l'instabilité ou, si on préfère, le dynamisme qui caractérise celle-ci devient aussi un trait de cette dernière. On peut alors parler d'une instabilité de l'identité narrative. Cette instabilité est

<sup>1026</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 443.

<sup>1027</sup> « Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 13).

<sup>1028</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit 3*, p. 55.

l'expression même de son dynamisme, c'est-à-dire le fait de se faire et de se défaire comme le témoin ce passage extrait de *Temps et récit* :

*« L'identité narrative n'est pas une identité stable et sans faille ; de même qu'il est possible de composer plusieurs intrigues au sujet des mêmes incidents (lesquels, du même coup, ne méritent plus d'être appelés les mêmes événements), de même il est toujours possible de tramer sur sa propre vie des intrigues différentes, voire opposées. A cet égard, on pourrait dire que, dans l'échange des rôles entre l'histoire et la fiction, la composante historique du récit sur soi-même tire celui-ci du côté d'une chronique soumise aux mêmes vérifications documentaires que toute autre narration historique, tandis que la composante fictionnelle le tire du côté des variations imaginatives qui déstabilisent l'identité narrative. En ce sens, l'identité narrative ne cesse de se faire et de se défaire, et la question de confiance que Jésus posait à ses disciples – qui dites-vous que je suis ? –, chacun peut se la poser au sujet de lui-même, avec la même perplexité que les disciples interrogés par Jésus<sup>1029</sup>. »*

Une recherche systématique sur l'autobiographie et l'autoportrait peut aider à vérifier cette « instabilité principielle » de l'identité narrative. Elle montrera sans doute que l'identité personnelle est une identité en mouvement, une identité « fluide », une identité « plastique »<sup>1030</sup>, qui reste toujours à construire.

<sup>1029</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>1030</sup> « On entend souvent dans la société d'aujourd'hui qu'il faut être soi-même, comme s'il y avait un vrai soi au fond de chaque individu qu'il faudrait découvrir. C'est une idéologie extrêmement puissante que je combats. Certes, il y a un caractère objectif de l'individualité, nous portons chacun en nous une histoire extrêmement forte, et en même temps il y a un travail très volatil qui fait que d'une seconde à l'autre, nous pouvons changer de système de valeurs et recomposer notre vision du monde. Je m'attache pour ma part à montrer toute la fluidité de l'identité. Elle transparait par exemple dans l'analyse des agacements dans le couple. [...] L'agacement traduit un basculement très brutal et involontaire entre deux identités. C'est l'émotion désagréable qui arrache l'individu à son identité conjugale. Ensuite, il décide généralement d'y revenir, mais plus ou moins rapidement. C'est ainsi que, petite décision après petite décision, on oriente sa trajectoire biographique dans un sens ou dans l'autre. Il y a donc un travail identitaire permanent extrêmement fluide » (Jean-Claude Kaufmann, « Quand Je est un autre » (entretien avec Catherine Halpern), in *Sciences humaines* n° 209, novembre 2009, p. 28. Dans cette même ligne de pensée se situe Couto-Soares Maria Luisa dont nous pouvons lire ici un extrait de son analyse : « L'homme est une nature inachevée, fragmentaire, finie, et en même temps il est une ouverture illimitée, signe de son incomplétude permanente. L'individu humain reste toujours incomplet en raison de sa

Pour Ricœur, la connexion entre ipséité et identité narrative comme nous venons de le faire indirectement, confirme une de ses anciennes convictions, à savoir que le *soi* de la connaissance de soi n'est pas le moi égoïste et narcissique dont les herméneutiques du soupçon ont dénoncé l'hypocrisie autant que la naïveté, le caractère de superstructure idéologique aussi bien que l'archaïsme infantile et névrotique. Ici, il est plutôt question d'un *soi* en quête d'une identité qu'il n'a jamais possédée en réalité. Nicolas Monseu parlera d'« *équivocité de l'identité* » et écrira pour sa part que « *le soi ne se laisse pas saisir dans une certitude absolue – ou dans la certitude de sa propre existence –, dans la mesure où il n'accède à lui-même qu'en se reconquérant dans les objectivités (dont celle du récit) où il se réalise*<sup>1031</sup>. » Dans ce sens, il ne peut y avoir de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles et des textes. C'est dans ce sens aussi qu'il faut lire Ricœur quand il écrit que la narration est une solution au problème de l'identité personnelle. En effet, la narration présente l'avantage de faire apparaître une identité non statique, figée, mais plutôt une identité qui bouge et se modifie continuellement. En faisant découvrir l'identité dans sa fonction dynamique, le récit dit ce qu'elle est ou, plus précisément, comment elle se manifeste et non où elle se trouve. La narration nous fait comprendre l'identité non comme une chose cachée quelque part et dont il faut trouver les moyens pour aller à sa conquête, mais plutôt comme quelque chose qui n'existe pas absolument. La question qui vient alors à l'esprit est : Comment peut-on chercher une chose qui, concrètement, n'existe pas ? Vouloir enquêter sur l'identité peut paraître alors comme une démarche inutile, vouée d'avance à l'échec. Comme le temps qui échappe à toute phénoménologie, l'identité ne se laisse point appréhender en tant que telle. Seule une poétique peut la porter et la dire dans la multiplicité illimitée de son déploiement.

La pratique du récit ainsi que le pense Ricœur est une expérience de pensée « *par laquelle nous nous exerçons à habiter des mondes étrangers à nous-mêmes*<sup>1032</sup> », mais cette expérience permet surtout de comprendre l'identité personnelle comme une identité temporelle. « *En réalité, l'identité personnelle est une identité temporelle*<sup>1033</sup>. » La réciprocité

---

*plasticité continue, une incomplétude prégnante de futur* » (Maria Luisa Couto-Soares, « Souffrance et récit narratif », in *Le Journal des psychologies* n° 293, décembre 2011-janvier 2012, p. 57).

<sup>1031</sup> Nicolas Monseu, « Narration de vie et identité (s) de soi selon l'herméneutique de Paul Ricœur », in *Narration et identité. De la philosophie à la bioéthique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Pour demain », 2008, p. 18.

<sup>1032</sup> Paul Ricœur, *Temps et récit* 3, p. 447

<sup>1033</sup> Nicolas Monseu, « Narration de vie et identité (s) de soi selon l'herméneutique de Paul Ricœur », p. 22.

du temps et de la narration est davantage soulignée quand Nicolas Monseu écrit que l'identité personnelle ne peut se définir que par rapport au temps, et donc aussi à l'histoire. « *Tout ce qui se déroule dans le temps peut être raconté et devenir l'occasion d'un récit ; et réciproquement tout ce qui est raconté se situe nécessairement dans le temps, prend du temps et se déroule de manière temporelle*<sup>1034</sup>. » Ainsi, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, le soi cherche son identité « *à l'échelle de la vie entière* ». Lorsque je dis qui je suis, je ne me contente pas de faire le total ou la somme des différentes parties de la vie, mais je tente de lui donner une unité que je suis capable de m'approprier comme étant mienne. Pour le dire autrement, le soi se constitue dans ce qu'il a de propre en même temps qu'il se raconte et en même temps qu'il raconte son histoire. Voilà pourquoi Ricœur parle de l'unité narrative d'une vie. C'est dans la narration que le soi découvre ou parvient à conquérir sa propre identité historique et temporelle ; et c'est dans la narration que le monde se présente comme un monde ordonné dans lequel toutes les composantes du récit trouvent leur place et présentent une cohérence historique singulière. Mais qu'est-ce que le récit ? N'est-il pas un écho de la vie elle-même, une *mimèsis* créatrice ? Ricœur le pense et avec lui Nicolas Monseu. « *Le récit, compris comme la pratique de la mimèsis de l'action humaine et donc aussi de la souffrance, ne serait rien d'autre qu'un écho de la vie elle-même*<sup>1035</sup>. » La vie humaine ne serait donc pas éloignée de la vie que déploient les récits. Notre identité serait donc aussi favorable aux changements, aux basculements, comme l'est l'identité personnelle dans les récits. Si cette hypothèse est admise, alors exister peut apparaître comme une œuvre en soi, une œuvre à réaliser.

### III.3.2.3. La vie, une œuvre en soi ?

La vie serait-elle une œuvre en soi ? Quel regard Ricœur porte-t-il sur elle ? Quand on lit Ricœur, la conclusion qui vient tout de suite à l'esprit est que la vie, pour lui, est une œuvre qui se construit. Dans ce sens, le temps apparaît comme la condition de possibilité de l'action. Ricœur montre que même si nous ne sommes pas les auteurs de notre existence, nous en demeurons les coauteurs quant au sens que nous lui donnons, c'est-à-dire son orientation éthique. C'est l'une de ses réponses aux cinq objections que MacIntyre a faites aux théories

---

<sup>1034</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>1035</sup> *Ibid.*, p. 28.

de l'identité narrative<sup>1036</sup>. En tant que coauteur de sa propre vie, l'homme ne peut pas être déterminé comme un simple observateur. Cela, l'homme le démontre à travers son désir d'autonomie, par son ouverture aux changements dans le cours de sa vie, par l'effort qu'il fournit pour dominer et surmonter les situations difficiles de sa vie.

En lisant Ricœur, l'idée de la dépendance de l'homme transparaît. Elle apparaît à travers certaines réflexions qui font de l'homme un être dépendant. Pour lui, l'homme est dans un certain sens le produit de la dépendance. Non seulement il est dépendant, comme nous l'avons vu, de ses parents, mais aussi de la tradition dans laquelle il est éduqué. Ricœur assimile cela à un hasard. Ainsi, quand on lui demande par exemple de justifier sa foi chrétienne, il n'a cessé de dire que cela relève tout simplement d'un hasard qu'il assume totalement. Que serait-il et quelle aurait été sa réflexion s'il était né en Chine ? Pour lui, cette question est sans réponse, car on ne peut pas dire ce qu'on serait, ce qu'aurait été notre réflexion si on était né ailleurs, si on avait vécu dans des situations autres que celles qui sont les nôtres. Notre appartenance à telle ou telle famille, à tel ou tel pays, à telle ou telle langue etc., a d'une manière ou d'une autre une certaine influence sur notre vie entière. C'est pourquoi Ricœur veut reconnaître l'homme comme le produit de la dépendance. Cette dépendance est selon lui fondatrice et elle se justifie, par exemple, par l'influence que la tradition exerce sur chaque homme. Elle est tellement forte que Ricœur parle même d'« *autorité* ». Ainsi, dans un chapitre consacré à l'herméneutique et à la critique des idéologies, il n'hésite pas à écrire ceci : « *Ce qui a autorité, c'est la tradition*<sup>1037</sup>. » En effet, explique-t-il, tout ce qui est consacré par la tradition transmise et par la coutume possède une autorité devenue anonyme, et notre être historiquement fini est déterminé par cette autorité des choses reçues, qui exerce une influence puissante sur notre façon d'agir et sur notre comportement. Selon cette analyse, notre comportement ne se justifie pas seulement par des raisons. Toute notre éducation repose aussi sur cette logique de la dépendance. Dans ces

---

<sup>1036</sup> Essayons de résumer ces objections que Nicolas Monseu présente en cinq points : Première objection : Sommes-nous vraiment les auteurs de nos vies ? Deuxième objection : Une histoire racontée a un commencement et une fin, mais est-ce que l'histoire d'une vie montre une unité comparable ? Une vie peut-elle être saisie dans une totalité singulière ? Troisième objection : Est-ce que l'histoire d'une vie ne peut pas être l'objet de plusieurs récits authentiques et à propos desquels il est possible de parler de vérité ? Quatrième objection : Y a-t-il une vie singulière, isolée dans la réalité ? Est-ce que les histoires de nos vies ne se rejoignent pas indissolublement les unes dans les autres ? Cinquième objection : Elle consiste à comprendre le récit en tant qu'il est inséré dans une dialectique de remémoration et d'anticipation (*Ibid.*, p. 31).

<sup>1037</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 380.

conditions, que peut bien signifier l'autonomie si chère à chaque individu ? Voici l'analyse que fait Vincent de Gaulejac :

*« Car si la dépendance produit le sujet, comment sortir de la dépendance sans se dissoudre soi-même ? Si la dépendance est fondatrice, l'autonomie est un processus – et non un état – par lequel le sujet tente de se construire dans la durée, comme une exigence pour “être soi-même” et une quête jamais satisfaite d'être un autre<sup>1038</sup>. »*

Nous sommes donc involontairement influencés et par notre tradition et par notre éducation et par bien d'autres choses encore, mais nous ne sommes pas tenus de rester prisonniers de cette situation. Le désir profond d'autonomie qui se manifeste déjà quand l'enfant se sépare de ses parents va plus loin et se poursuit durant toute la vie sous différentes formes. Tout en s'appuyant sur ce qui ne dépend pas de lui, l'homme s'efforce d'une manière ou d'une autre d'écrire sa propre histoire au milieu des vagues de la vie.

S'efforcer de dominer les situations difficiles, les obstacles qui semblent faire barrage à sa vie, à son évolution normale, voilà en quelque sorte le combat de l'homme, celui mené à travers le temps et dans la durée en vue de se bâtir une identité nouvelle. Ricœur lui-même raconte dans *La Critique et la conviction* quelques épreuves de sa vie : la mort de son père qu'il n'a jamais connu, la Guerre, la mort de son fils Olivier, son combat face à sa propre mort comme le témoigne *Vivant jusqu'à la mort*. La vie de Ricœur, au regard des témoignages qu'il a laissés, constitue une histoire, un récit parsemé d'intrigues. En effet, son témoignage semble laisser entendre que la vie se comprend comme une unité téléologiquement ordonnée, c'est-à-dire comme un but dont on doit apprendre à découvrir la nature et le bien. En ce sens, la vie a la continuité et l'unité d'une recherche dont la finalité est de découvrir cette vérité sur elle-même. Elle fonctionne comme l'unité d'une histoire avec un commencement, un milieu et une fin. Chaque vie particulière, comme totalité, existe en tant que totalité particulière comprenant des actions, des projets, des événements, des craintes, des souffrances, qui sont la narration de cette vie. Mais la compréhension de certaines parties de la vie –, c'est-à-dire de certains moments comme les temps de souffrance, de douleur, de

---

<sup>1038</sup> Vincent de Gaulejac, « Vouloir être sujet », p. 25.



maladie, d'expérience particulière – dépend de la manière de concevoir et de caractériser la vie entière. Notre interprétation de ces moments est liée à notre philosophie de la vie. « *Ce ne sont pas des épisodes détachés, des fragments dépareillés, mais des moments vécus dans lesquels toute la vie de l'individu est tacitement présente*<sup>1039</sup>. » Ainsi, pour les personnes frappées du « *syndrome de Lazare* », c'est-à-dire les personnes dont le fil conducteur de la vie semble brisé suite à une maladie, un accident, une agression, un attentat, etc., cette expérience malheureuse peut constituer le creuset qui ouvre une autre attitude de vie. Dans ces conditions, la guérison, quand guérison il y a, peut apparaître « *comme 'l'aurore d'une autre vie'* où la personne ne va pas creuser sa tombe comme Lazare, mais cultiver son jardin tel *Candide*<sup>1040</sup>. »

Au regard de cette analyse, il est difficile de dire que la vie de l'homme ne ressemble pas à celle qui se déroule dans les romans<sup>1041</sup>. Les péripéties, les changements de fortune en infortune, comme en témoignent les cas de maladie, d'accident, de divorce etc., montrent que l'homme est toujours ouvert au changement, volontairement ou involontairement. Cette ouverture à une identité nouvelle, Ricœur l'assimile dans certains textes à une émigration. En effet, semble-t-il dire dans une analyse consacrée à l'intersubjectivité chez Hegel et Husserl, que monde de la culture et aliénation coïncident. De cette fusion-disparition naît dialectiquement un être nouveau, une identité nouvelle, pourrait-on dire. Voici ce qu'on lit dans ce passage : « *L'entrée en culture est un acte de dessaisissement de la personne abstraite insulaire. Se cultiver n'est pas s'épanouir par croissance organique, c'est émigrer hors de soi, s'opposer à soi-même, ne se retrouver qu'à travers déchirement et séparation*<sup>1042</sup>. » L'opposition à soi-même, c'est ce que nous qualifions ici comme étant l'ouverture de notre identité aux changements.

« *Changer, ce n'est pas être remplacé, ce n'est pas cesser d'être soi, c'est être soi autrement*<sup>1043</sup>. » Le changement signifie simplement que quelque chose de nouveau est entré dans notre vie. Il signifie que nous sommes la même personne sans être la même qu'auparavant. Ainsi que le soutient Jean-François Dortier dans son article mentionné plus

<sup>1039</sup> Alasdair MacIntyre cité par Maria Luisa Couto-Soares, « Souffrance et récit narratif », p. 55.

<sup>1040</sup> Jean-François Marmion, « Se reconstruire après un drame », in *Sciences humaines* n° 205, juin 2009, p. 45. On peut étendre cette problématique du changement à la question du cap de la retraite, du divorce, du changement de religion etc.

<sup>1041</sup> « *Une vie, c'est l'histoire de cette vie, en quête de narration* » (Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, p. 130).

<sup>1042</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 317.

<sup>1043</sup> Etienne Klein, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, p. 103.

haut, l'homme a la capacité de se projeter hors de soi, de se fixer des buts à court ou long terme. Il est capable d'imaginer un horizon lointain, un monde situé dans le futur et dans lequel il espère vivre de telle ou telle manière. Ce rêve toujours présent dans la vie des hommes et de tout homme a une telle puissance que ce que nous sommes dans le présent est en partie reconnu comme le résultat de certains rêves du passé. Ce que je suis aujourd'hui je le dois en partie à mes désirs passés. En effet, mes projets d'hier ont pu contribuer à changer ma vie et « *ce que je suis aujourd'hui est en partie le résultat des rêves du passé. Ils sont venus s'intégrer à mon premier moi* », estime Jean-François Dortier<sup>1044</sup>. Il apparaît alors que notre identité actuelle peut être perçue comme celle rêvée dans un passé plus ou moins éloigné. En clair, ce que nous sommes n'est pas le fruit d'un pur hasard. Notre identité actuelle a été projetée, travaillée dans ce sens.

Mais, si notre identité actuelle doit quelque chose à celle du passé à laquelle elle est venue s'ajouter, cette opération a aussi l'avantage de montrer que l'homme est toujours aspiré vers l'avenir. Il suffit d'observer attentivement l'influence des modèles de conduite que propose la société. L'école, la télévision, les lectures etc., proposent des modèles de conduite auxquels certains individus cherchent à se conformer. Ce processus relève, dit-on, de la « *socialisation anticipatrice* », de l'influence des modèles ou des « *identités possibles* » incarnées par des héros légendaires. L'individu rêve d'une autre vie et pour ce faire il tente de se transformer, de conformer son rêve à la réalité. Il n'est plus seulement construit par le passé, mais il est comme « *aspiré par l'avenir* ». Il est aspiré par l'avenir non de façon passive, attentiste, mais active. C'est ici que l'aphorisme de Paul Valéry sur le rêve trouve pleinement sa place : « *La meilleure façon de réaliser ses rêves est de se réveiller*<sup>1045</sup>. » L'homme est toujours à la recherche d'un modèle de vie, et, à travers cette recherche de modèle de vie, c'est d'une nouvelle identité dont il rêve. Ainsi, par exemple, cette jeune femme qui feuillette des magazines féminins ne le fait pas toujours pour une pure distraction ou pour une simple recherche des modèles de coiffure ou de tenue, mais, sans en avoir vraiment conscience, elle est aussi à la recherche d'un modèle de vie. « *Elle voudrait endosser une nouvelle identité*<sup>1046</sup>. » Le *look* n'est donc pas une question aussi futile qu'il paraît. Des comportements comme ceux que nous venons d'indiquer montrent la « *fragilité de l'identité*

<sup>1044</sup> Jean-François Dortier, « Changer sa vie », p. 37.

<sup>1045</sup> Paul Valéry, cité par Jean-François Dortier, « Changer sa vie », p. 37.

<sup>1046</sup> *Ibid.*

*du soi* » ou sa fluidité. Le soi compris dans ce sens devient alors une valeur qu'on peut revendiquer, comme le souligne Jonathan Roberge : « *Le soi n'est pas une chose solide et stable, mais plus généralement un sens ou une valeur revendiquée et qui peut dès lors être mal comprise, mal pesée*<sup>1047</sup>. » L'identité individuelle n'est donc pas ce que l'on croit : elle est changeante, fragile, en perpétuelle recomposition<sup>1048</sup>. Elle n'est pas quelque chose qui est déjà là, à exhumier simplement. « *Elle se conquiert.* » Il ne s'agit donc pas de tenir pour rien ce dans quoi chaque être humain est pris : un corps, une histoire, des relations familiales, des valeurs sociales, des prescriptions morales, qui, tout à la fois, nous instruisent et nous entravent. Les constants efforts en vue de tendre toujours plus vers la conquête d'un soi nous enseigne ceci : « *Je suis d'abord un être à construire*<sup>1049</sup>. » Ceci explique la complexité de chaque homme, ses contradictions, ses tiraillements, ses doutes et parfois ses errements. Ceci semble surtout signifier que la vie de l'homme, celle qui est la présente comme celle qui peut se dessiner dans le futur, est une œuvre.

La vie comme une œuvre, Ricœur le montre de diverses manières. Cette idée est présente dans son analyse sur l'intention éthique. Rappelons que cette analyse a consisté à établir le « je » comme sujet capable, le « tu » comme un autre moi-même et le « il » comme référent commun entre le « je » et le « tu ». En effet, l'intention éthique chez Ricœur repose sur cette base triangulaire : « je »-« tu »-« il ». Le « Je » est selon lui condamné à s'attester à travers les œuvres : « *je suis très exactement ce que je peux, et je peux ce que je suis* ». L'éthique se laisse alors saisir comme le « voyage » de la liberté à travers le monde des œuvres. Le « je » veut être libre, et pour ce faire le « je » se doit de faire ceci et de ne pas faire cela. Quant au « tu », il exprime la position dialogique de la liberté. En effet le « je » entre en dialogue avec le « tu » et tous deux s'enrichissent mutuellement. On entre en éthique quand à l'affirmation par soi de la liberté s'ajoute la volonté d'entrer en discussion avec l'autre. Il faut vouloir que la liberté de l'autre soit, puisque l'autre et moi nous sommes pareils. L'autre est un autre « je » qui partage les mêmes désirs de liberté que moi. Déliaer les liens qui enserrant l'autre, telle doit être ma préoccupation dans mon rapport à lui. Pour ce faire Ricœur rappelle ceci : le visage, chaque visage, est un Sinaï qui me dit par exemple : tu ne tueras pas. Le visage de l'autre me requiert de l'aimer comme moi-même. Celui qui dit « je » se sait

<sup>1047</sup> Jonathan Roberge, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, p. 255.

<sup>1048</sup> Catherine Halpern, « A la conquête de soi », p. 23.

<sup>1049</sup> *Ibid.*, p. 22.

interpellé par un autre comme « tu » et réciproquement. Comme moi, le « tu » dit aussi « je ». Quant au sens éthique du troisième pôle, le « il », il passe par la médiation de la règle. En effet, toute relation dialogique entre un locuteur et un autre locuteur exige un référent commun, une chose placée entre les deux sujets. L'intention éthique se précise et prend corps avec ce moment de la non-personne représenté dans notre langage par des termes neutres tels que ceux d'une cause à défendre, d'un idéal à réaliser, d'une œuvre à faire, des valeurs auxquelles nous donnons des noms abstraits tels que la justice, la fraternité, l'égalité etc. Ces prédicats éthiques constituent avec le « je » et le « tu » des moments où l'éthique de l'identité personnelle se donne et ne cesse de se construire à travers de multiples schémas, tous supposés indiquer un chemin de vie. Ainsi sait-on par exemple – c'est un principe transcendantal de la philosophie morale de Ricœur – que « *tous les autres avec moi, avant moi, après moi sont moi comme moi*<sup>1050</sup>. » Ou, disons-le autrement : « *Ceux que je connais et ceux que je ne connais pas sont aussi des moi comme moi. L'homme est mon semblable, même quand il n'est pas mon prochain, surtout quand il est mon lointain*<sup>1051</sup>. » Que nous inspirent toutes ces réflexions ? N'est-ce pas que le sujet ne se découvre et ne se connaît qu'au contact de l'autre ? Que l'altérité est fondatrice ou révélatrice de l'identité personnelle ?

### III.3.2.4. *L'instauration de soi par la médiation de l'Écriture*

Ricœur montre à travers « Le soi dans le miroir des Écritures » et « Le soi mandaté », deux articles publiés dans *Amour et justice*<sup>1052</sup>, un livre présenté comme une ontologie de l'agir, que l'instauration d'un soi par la médiation des Écritures est possible. Il y indique avec force que l'application à soi-même des multiples figures de la nomination de Dieu, a pour objectif d'interpeller l'homme et, par là, d'attirer l'attention du soi sur ses capacités. Si cette précision peut s'avérer d'importance, il faudra toutefois reconnaître que le choix du philosophe de nous ouvrir la Bible peut susciter chez certains, notamment ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne, de vives critiques. Ricœur était bien conscient des bruits qu'il pouvait provoquer en amenant la philosophie sur le terrain religieux ; c'est pourquoi il n'oublie pas d'apporter certaines explications à ce sujet. La principale explication de ce choix est qu'au plan éthique et moral, « *la foi chrétienne n'ajoute rien aux prédicats " bon " et*

<sup>1050</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 326.

<sup>1051</sup> *Ibid.*

<sup>1052</sup> Paul Ricœur, *Amour et justice*, Villeneuve-D'Ascq, éd. Points, coll. « Essais », 2008, p. 43-110.

“ obligatoire ” appliqués à l’action<sup>1053</sup>. » Si nul n’ignore l’existence de ces prédicats dans le vocabulaire religieux, il ne peut toutefois être accepté que ceux-ci soient accaparés par les religions. Pour Ricœur, ces prédicats, non seulement appartiennent aux deux mondes (le religieux et le non-religieux), mais, en plus, ces prédicats ont la même valeur partout. C’est pourquoi, sereinement, il peut affirmer qu’« *il n’existe pas de morale chrétienne, sinon au plan de l’histoire des mentalités, mais une morale commune [...] que la foi biblique place dans une perspective nouvelle* »<sup>1054</sup>. Il n’y a donc pas de raison que la Bible ne puisse pas être ouverte et étudiée au même titre que n’importe quel autre livre.

Afin d’indiquer comment des transformations identitaires sont possibles dans la vie humaine, Ricœur s’intéresse dans *Amour et justice* à la problématique des vocations prophétiques et de disciples dans l’Ancien et le Nouveau Testaments. Cette étude lui permet d’observer que le schéma est toujours le même : il y a un appel et il y a une réponse. Dans ce schéma, le soi qui répond est porteur d’enseignements. En effet, un soi qui répond suppose une structure de relation car, indique Ricœur, la réponse est liée à un appel. Elle intervient comme l’autre qu’attend l’appel, comme la main qui répond à la main tendue. Mais qu’est-ce qu’un appel et qu’est-ce qu’une réponse ? Ce sont des voix qui émanent de deux personnes différentes. Entre la voix qui appelle et celle qui répond, il s’établit du coup une relation qui, en fait, transforme cette relation en une relation éthique. Pour ce qui concerne les récits de vocations prophétiques, il semble que ce qui est important dans ces récits ce n’est pas seulement cette relation éthique entre un appel et une réponse verbale donnée, mais plutôt l’aventure de l’identité même du prophète.

Ricœur écrit que l’appel fait d’abord du prophète un homme isolé. Il est isolé parce que l’appel s’adresse d’abord à lui en tant qu’individu. C’est pourquoi quand il reçoit l’appel, il le reçoit par l’indication de son nom. Cette nomination l’isole en tant qu’individu au milieu des autres. Cette nomination individualisante fait vivre au prophète l’expérience de la solitude et de la souffrance. Cette expérience solitaire, pensons-nous, est proche de celle de la mort dont Heidegger dira qu’aucune personne ne peut la vivre à la place d’une autre : c’est une expérience personnelle à laquelle personne ne peut échapper. C’est donc une expérience douloureuse que vit le prophète quand il reçoit l’appel par son nom. Mais cette expérience isolatrice n’est que pour un moment, puisque l’appel est suivi d’un envoi qui peut être

<sup>1053</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 37.

<sup>1054</sup> *Ibid.*

formulé de la façon suivante : « *Va et dis-leur...* » Ricœur voit dans ces paroles d'envoi ce qui « *instaure l'identité même de l'envoyé* ». Une identité aperçue comme un moi scindé entre la grandeur de la mission et la petitesse de l'envoyé<sup>1055</sup>. Le « *moi prophétique* », dira-t-il, est parfaitement singularisé par l'appel, par la réponse, et même par la récalcitrance.

Si l'appel distingue le prophète de la communauté et le constitue en exception, l'envoi semble le rattacher de nouveau au peuple : « *Va, et dis-leur...* » Pour Ricœur, cette expression est d'importance. D'où la réflexion que voici : « *L'appel isole, l'envoi relie. Le lien communautaire de l'envoi ne saurait en effet être occulté par la solitude de l'appel. Si un seul est appelé, un peuple entier est visé*<sup>1056</sup>. » Aussi singulier que soit chaque appel, il ne commence qu'autant qu'il fait suite et chaîne. « *Il appartient ainsi à l'essence de la parole prophétique de conjoindre dans la douleur une **ipséité exceptionnelle** à une **communauté traditionnelle**. Par cette conjonction, le moi prophétique est "établi" et "ordonné"*<sup>1057</sup>. » C'est ainsi que d'une part les récits de vocations prophétiques constituent la narration de l'identité du prophète, et d'autre part celle de la communauté vers laquelle il est envoyé. Les récits de vocations prophétiques sont donc des récits d'histoires d'hommes et de peuples appelés à conformer leur vie par rapport à un appel de Dieu, et plus précisément à s'identifier à Dieu lui-même. Pour ce faire, la voix de la conscience, ce « *maître intérieur* », importe beaucoup. L'Écriture peut constituer à cet égard une ressource précieuse, mieux un « *miroir* » qui permet au soi de tendre vers cet objectif.

La question que se pose Ricœur est celle-ci : Comment le soi est-il « *instruit* » par la tradition religieuse issue des Écritures bibliques, juive et chrétienne, et avec quelles ressources intimes le soi « *répond* »-t-il à cette instruction ? On peut aussi la poser de façon imagée. Comment le soi se comprend-il en se contemplant dans le miroir que lui tend le Livre, c'est-à-dire la Bible ? Quel dynamisme interne porte-t-elle en tant que miroir pour le soi qui répond à sa sollicitation ? La réponse de Ricœur ne s'éloignera guère de celle que lui permet sa théorie de la narrativité. S'il a indiqué que toute vie est une histoire qui attend d'être narrée, cela ne doit cependant pas nous faire perdre de vue que pour lui « *les textes précèdent la vie*. » Ainsi qu'il a été expliqué dans la théorie de la lecture, tout texte (même biblique) porte en lui-même en tant que configuration un appel à la lecture et donc à la

<sup>1055</sup> Paul Ricœur, *Amour et justice*, p. 83.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, p. 84-85.

<sup>1057</sup> *Ibid.*, p. 85.

refiguration. Ricœur montre que le fait qu'un texte soit biblique ne change rien dans la théorie. Voici ce qu'il écrit :

*« Même en tant qu'expérience religieuse, la foi biblique est **instruite** – au sens de formée, éclairée, éduquée – dans le réseau des textes que la prédication reconduit chaque fois à la parole vive. Cette présupposition, non seulement langagière mais textuelle de la foi biblique, précède tout ce qui pourrait être dit ultérieurement sur le rapport entre le Livre et le Miroir. Le soi, informé par les Ecritures, pourra être [...] un soi répondant, parce que, d'une certaine façon, les textes précèdent la vie. Si je puis nommer Dieu, aussi imparfaitement que ce soit, c'est parce que les textes qui m'ont été prêchés l'ont déjà nommé [...] On dira que la foi biblique a ses "classiques" qui la distinguent dans le choix culturel de tous les autres classiques. Et cette différence importe à notre investigation sur le soi, dans la mesure où les "classiques" du judaïsme et du christianisme diffèrent sur un point fondamental des autres classiques depuis les grecs jusqu'aux modernes : alors que ceux-ci atteignent leurs lecteurs un à un et sans autorité autre que celle que ceux-ci veulent bien leur conférer, les "classiques" qui informent la foi juive et chrétienne le font à travers l'autorité qu'ils exercent sur les communautés qui se placent sous la règle – le canon – de ces textes. C'est ainsi que ces textes fondent l'identité des communautés qui les reçoivent et les interprètent<sup>1058</sup>. »*

Cette identité est le plus souvent exposée de façon poétique dans les textes bibliques. A cet égard, Ricœur soutiendra que c'est par le canal de la poésie que l'on peut s'approcher au plus près du langage de la Bible. C'est ce que nous observons quand nous entendons proclamer sur un mode métaphorique : « *Le Seigneur est mon rocher, ma forteresse* », « *Je suis le chemin, la vérité et la vie* », « *ceci est mon corps* », etc. Or si la Bible préfère le langage poétique, il est tout à fait indiqué de chercher à savoir quelle est la référence de ce type de langage. C'est alors que Ricœur apporte cette précision : la référence du langage poétique de la Bible, c'est nous-mêmes. Et c'est parce que ce langage est adressé à nous qu'il peut fonder notre identité.

---

<sup>1058</sup> *Ibid.*, p. 54.

Aussi, les chrétiens voient-ils dans la Bible une invitation à incarner les valeurs qui ont été celles de leur Seigneur et Sauveur Jésus Christ. Mieux, ils se sentent appelés à s'identifier à la personne même du Christ. Ce qui ne se fera pas sans un dépouillement de soi : « *Qui cherchera à épargner sa vie la perdra et qui la perdra la conservera.* » Ces paroles prononcées par Jésus lui-même sonnent comme une invitation lancée aux hommes à « mourir » et à « ressusciter ». Elles semblent dire que c'est par l'acceptation du jeu dialectique, métaphoriquement présenté comme mort et résurrection, que l'identité humaine montre son dynamisme et est ainsi propulsée vers l'identité même de Dieu. A travers cette dialectique, l'identité personnelle peut être interprétée comme une invitation faite aux hommes à devenir des dieux. C'est peut-être cela notre vocation, la vocation humaine.

Ces propos signent la conclusion de notre chapitre sur l'identité narrative, mais ils ne marquent pas la fin de notre parcours. Ce qu'ils nous permettent de faire, c'est la possibilité d'ouvrir un dossier qui est resté fermé durant tout notre parcours, parce que les éléments dont nous disposions ne nous permettaient pas de l'exploiter efficacement. Il s'agit de la recevabilité de l'œuvre ricœurienne dans les traditions africaines annoncée dans l'introduction générale. Il nous semble que le champ est maintenant suffisamment dégagé pour engager cet échange.



### III.4. LA POÉTIQUE DE L'ÉTHIQUE DANS LES TRADITIONS AFRICAINES AU REGARD DE L'ŒUVRE RICŒURIENNE

Mettre en discussion Ricœur et les traditions africaines suppose d'entendre ces traditions sur l'essentiel des questions abordées dans notre parcours. Cela suppose que nous allons remettre sur la table de discussion la question des mythes et des symboles ; que nous allons parler de langage ; que la question du récit sera reprise dans cette nouvelle perspective.

L'Afrique regorge de multiples traditions ; cela, les différents travaux de sociologie et d'anthropologie l'ont toujours souligné. Sur la base de ces travaux, il serait donc erroné de parler d'une tradition africaine. Si cette réalité saute aux yeux mêmes des non-spécialistes, il semble néanmoins que, sur certaines questions comme l'omniprésence de la religion<sup>1059</sup> et la culture de l'oralité, ces traditions ont développé<sup>1060</sup> un ensemble culturel commun. Il serait donc logique de construire la discussion sur cette base commune à toutes les traditions africaines, étant donné que, pour l'Africain traditionnel, le religieux constitue un phénomène ontologique et que l'oralité représente pour lui son musée ou sa bibliothèque. On ne parle plus de lui si la quintessence de son identité est rejetée. Ceci dit, il nous faut maintenant chercher à comprendre le rôle des mythes dans la pensée africaine. Ricœur soutient que la philosophie que véhiculent les quatre types de mythes qu'il a étudiés renvoie à la question principale de notre être-au-monde. Est-ce l'objet des mythes africains ? Quelle interprétation peut-on faire de ces mythes ? Cette interprétation converge-t-elle avec celle de Ricœur ? C'est à cet

---

<sup>1059</sup> « Les religions traditionnelles pénètrent tous les domaines de la vie ; il n'existe pas de distinction formelle entre le sacré et le séculier, entre le religieux et le non-religieux, entre l'aspect spirituel et l'aspect matériel de l'existence. Là où il y a un Africain, il y a sa religion : il l'emmène dans les champs où il sème son grain et où il récolte une nouvelle moisson ; elle est à ses côtés lorsqu'il assiste à une fête de la bière ou qu'il participe à une cérémonie funèbre ; s'il est instruit, elle l'accompagne dans la salle d'examen de son école ou de l'université ; s'il a des fonctions politiques, elle est avec lui au Parlement. Bien que de nombreuses langues africaines ne possèdent pas de mot pour définir la religion comme telle, elle n'en accompagne pas moins l'individu dès longtemps avant sa naissance jusqu'à longtemps après sa mort physique. Ces religions traditionnelles se modifient forcément à travers les transformations du monde moderne, mais elles sont loin d'être éteintes ; il est fréquent qu'elles ressurgissent en période de crise, ou que les gens y reviennent en secret » (John Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, trad. par Christiane Le Fort, Yaoundé, éd. Clé, coll. « Etudes et documents africains », 1972, p. 10).

<sup>1060</sup> Nous préférons ici employer le passé parce que les cultures africaines ont évolué, la croyance à un monde invisible et l'oralité qui faisaient le socle de ces sociétés ont relativement perdu du terrain aujourd'hui, notamment dans les villes africaines, comme John Mbiti le montre dans son livre quand il parle de « *L'homme qui évolue et ses problèmes* » (*Ibid.*, p. 224 à 235).

exercice que nous voulons consacrer ce premier moment de la discussion théorique que nous nous efforcerons de construire entre Ricœur et les traditions africaines.

### III.4.1. Les mythes dans les traditions africaines

Dans la plupart des langues africaines le mot mythe semble se confondre avec le terme « histoire » ou plus précisément ce que nous appelons le conte. En effet, l'Africain traditionnel ne semble pas très préoccupé par la question de la distinction entre un mythe et un conte, mais plutôt par le contenu de ce qui est raconté. Ce que nous désignons ici par l'expression "mythe africain" se rapporte donc à la définition du mythe comme effort de réflexion pour expliquer l'origine inconnue de certaines choses. Il peut s'agir, par exemple, de l'origine de l'homme, du ciel, de la terre, des océans, etc. Ce qu'on observe en général, c'est que les mythes sont utilisés pour donner une explication ou en tout cas fonder l'origine inconnue de certaines choses. A défaut de trouver une explication vraiment historique, la sagesse africaine a construit des mythes pour satisfaire la curiosité des communautés humaines aux prises avec des questions aussi persistantes telles que : pourquoi l'océan est-il si grand et si puissant ? Pourquoi Dieu est-il invisible ? Pourquoi le mal et pourquoi la mort ? etc. Ne disposant pas d'explication scientifique, le mythe a vite fait de prendre la place de la science en vue de dire pourquoi les choses sont comme elles sont.

Le mythe tel qu'il est utilisé en contexte africain est un mode de pensée qui met en lumière une certaine vision du monde. Il s'agit, comme nous venons de le dire, d'un effort de réflexion pour donner une explication susceptible d'être acceptée au sujet, par exemple, de ce que l'on n'arrive pas à connaître de façon certaine. Il a donc une fonction sociale de représentation. « *D'un point de vue anthropologique, le mythe recouvre une réalité et assure une fonction sociale de représentation*<sup>1061</sup>. » Il est donc « *une réalité culturelle* » qui a pour but de raconter « *une histoire sacrée* ». « *Il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des 'commencements'*<sup>1062</sup>. » Il raconte comment, grâce aux exploits des Êtres surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale,

<sup>1061</sup> Ano Boa Bernard, « Les mythes de la littérature traditionnelle africaine », in *Colloque international sur le mythe dans la littérature traditionnelle orale négro-africaine*, Abidjan, 11-12 avril 1991, p. 91.

<sup>1062</sup> Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, éd. Gallimard, coll. « Folio / Essais », 1963, p. 16.

le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une montagne, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. Il est donc le récit d'une « création » : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à *être*. Dans certains cas, comme nous venons de le voir, il est caractérisé par la tension vers l'altérité. Cette altérité, disions-nous, peut se situer dans le rapport avec un environnement bien précis, un lieu de vie comme la montagne. Le mythe a dans ce cas pour tâche de dire pourquoi l'on vit en ce lieu et pourquoi il ne faudrait surtout pas envisager de le quitter. Il essaie d'apporter une réponse aux interrogations de la communauté, interrogations qui peuvent concerner des questions plus sérieuses encore, comme celles-ci : Qui a fait le ciel et la terre ? Qui préside à l'ordre du monde ? Qui est Dieu ? Pourquoi le mal, la souffrance et la mort ? etc. Comme ailleurs dans le monde, c'est surtout cette dernière question qui suscite en Afrique le plus de mythes. Une brève étude de ces mythes indique qu'il s'agit en général de mythes plutôt sacrés. Leur interprétation nous conduit à faire la remarque que voici : la question du mal est la thématique qui traverse une bonne partie de ces récits traditionnels.

Les Africains sont conscients du mal qui règne dans le monde. A leur niveau, ils ont essayé et essaient encore de le combattre, sans oublier de s'interroger sur son origine. Confrontés à la robustesse de la question, ils ont dû se tourner vers des mythes pour essayer de trouver une explication. Selon John Mbiti, une étude étendue sur une grande partie de l'Afrique permet de dégager deux opinions sur l'origine du mal. Certaines sociétés affirment catégoriquement, à travers leurs mythes bien sûr, que Dieu n'a pas créé ce qui est mauvais et qu'il ne leur fait aucun mal. Dieu est celui qui a toujours raison. On ne peut lui imputer aucune faute ; il ne peut être accusé de quoi que ce soit ; il ne peut être mis en doute. Il est plutôt un être bienveillant qui fait du bien à tous les hommes. « *Différents mythes racontent que, lorsqu'à l'origine Dieu a créé l'homme, il existait entre eux une harmonie et une relation familiales ; les premiers hommes ne prenaient plaisir qu'à ce qui était bon*<sup>1063</sup>. » Si le mal a pu exister dans le monde, c'est par la faute de l'homme et non celle de Dieu. « *Si l'homme souffre aujourd'hui, s'il meurt, s'il ne connaît pas le bonheur ici-bas, c'est par sa faute, répondent les mythes*<sup>1064</sup>. » Or que nous dit Ricœur, du moins certains types de mythes, notamment les mythes cosmogoniques ? Ricœur les interprète comme étant des mythes qui

<sup>1063</sup> John Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, p. 212.

<sup>1064</sup> Pierre N'da, « Les mythes de la création du monde et de la faute de l'homme : curieuse analogie entre les récits bibliques (Genèse) et les récits africains », in *Colloque international sur le mythe dans la littérature traditionnelle orale négro-africaine*, Université de Cocody, Abidjan, 11-12 avril 1991, p. 255.

placent le mal en Dieu lui-même. Il y a d'abord un désordre dans la dynamique même de la divinité et l'ordre n'intervient qu'au dernier moment, c'est-à-dire une fois que le mal parvient à vaincre le mal. De ce point de vue, le mal est ce qui fonde et guide le monde. Pour une partie des sociétés traditionnelles africaines, une telle pensée, même inavouée, est inacceptable. La raison est que Dieu ne peut être associé au mal. Cela s'explique sans doute par le fait que les mythes africains sont fortement religieux ou plutôt « sacrés », pour utiliser le même vocabulaire que Mircea Eliade.

Si certaines sociétés n'admettent pas une pensée culpabilisante à l'égard de la divinité, d'autres sociétés, quant à elles, affirment avec force que le mal est issu d'êtres spirituels autres que Dieu. Une partie de ces sociétés personnifie le mal lui-même. Pour les Vugusu, par exemple, il existe une divinité du mal, que Dieu a créée bonne, mais qui, par la suite, s'est retournée contre lui et a commencé à faire le mal. Cette divinité est assistée par des esprits malins ; tout ce qui est mauvais provient de ce clan. Ainsi, le monde est le théâtre d'une sorte de duel entre les forces bonnes et mauvaises. Certains peuples voient dans la mort, les épidémies, les sauterelles et autres catastrophes, les effets causés par ces divinités. Il est certain qu'une telle philosophie ne saurait être celle de Ricœur. On connaît sa position : si on extirpait du monde le mal moral, c'est-à-dire ce que l'homme fait à l'homme, il y resterait très peu de maux. Or ici toute la responsabilité, ou presque, repose sur les divinités déchues ou les esprits malfaisants. L'homme serait donc toujours la victime de la méchanceté d'indignes êtres spirituels.

A la différence des mythes interprétés par Ricœur, où l'origine du mal se trouve soit en Dieu lui-même soit en l'homme, les mythes africains, eux, semblent vouloir totalement innocenter Dieu. Le malheur des humains provient des êtres rejetés par Dieu, qui se retournent vers les humains pour leur faire subir toutes sortes de souffrances. Bien sûr qu'en restant dans la même ligne d'interprétation que Ricœur, on peut accuser Dieu d'avoir créé ces êtres malfaisants, mais dans le contexte traditionnel africain dominé par le religieux et le sacré, une telle réflexion n'a aucune chance de fructifier.

L'homme traditionnel africain est profondément croyant ; il est si radicalement attaché au monde spirituel que son comportement est quelquefois influencé par le mythe. Mircea Eliade rapporte comment au Congo, à l'occasion de l'indépendance du pays en 1960, dans un village, les habitants « ont enlevé les toits des cases pour laisser passer les pièces d'or que

*feraient pleuvoir les ancêtres*<sup>1065</sup>. » Ce fait témoigne de l'influence du mythe sur cette population. Il y a effectivement un comportement mythique, c'est-à-dire adopté pour des raisons mythologiques. Dans ce cas, on n'est plus dans le symbolique, mais dans le réel. Un tel comportement peut surprendre ; mais en fait il montre que le mythe peut avoir une influence sur les comportements. D'ailleurs, dans certains cas, il tend à justifier tel ou tel comportement social. Dans cette perspective, il peut être un moyen efficace d'éducation comme d'endoctrinement. Chez Ricœur, le mythe reste un récit fictif qui ne porte aucune vérité en soi, mais il est le lieu où se déploient des symboles pour nourrir la pensée. Il n'est pas la philosophie en tant que telle, mais il peut être considéré comme son ancêtre. Dans sa philosophie du langage, il met en garde contre une pratique presque similaire : « *Il est toujours possible que l'art de "bien dire" s'affranchisse du souci de "dire vrai"* »<sup>1066</sup>. » Cet avertissement concerne tous les actes de langage, mais il s'adresse surtout aux usagers de la parole.

### III.4.2. Le langage, facteur du vivre-ensemble

Quelle peut être la contribution des traditions africaines à l'éthique que développe Ricœur dans sa théorie du langage ? La réponse à cette question s'inscrit dans un cadre défini par Ricœur lui-même, à savoir que

*« "c'est la commune référence de la théorie des actes de langage et de la théorie morale au champ de l'action" <sup>1067</sup>. D'un côté, les actes de langage sont des sortes d'action ; c'est ce que nous faisons en parlant, comme l'indique le terme de "force*

---

<sup>1065</sup> Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, p. 13.

<sup>1066</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 15.

<sup>1067</sup> « *Si dire, c'est faire, c'est bien en termes d'actes qu'il faut parler du dire* » (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 58).

*illocutionnaire, où il-répond au in-latin. De l'autre, les principes moraux tirent une partie de leur sens de la fonction qu'ils revêtent de guider l'action<sup>1068</sup>. »*

Mais, bien plus qu'une simple inscription au champ de l'action, Ricœur montre dans *La métaphore vive* qu'il y a nécessité d'une éthique de la parole car, dit-il, l'art de « bien dire » peut s'affranchir du souci de « dire vrai ». L'histoire des sophistes, ces rhéteurs impénitents, et la critique de Platon et d'Aristote à leur égard justifient cette nécessité. Il y a un pouvoir des mots qui donne la possibilité « de disposer des hommes en disposant des mots<sup>1069</sup>. » A cet égard, l'analyse que fait Jean Jamin à la suite de ses études sur le terrain nous paraît édifiante. Voici ce qu'il écrit :

*« Tout comme l'écriture, la parole se prête à des accumulations, à des confiscations, à des dissimulations et à des suspensions. Elle rentre dans des stratégies de domination et des exercices de pouvoir. Elle se distribue hiérarchiquement en raison inverse de son utilisation : c'est dire, en somme, que tout gain de pouvoir se traduit par un gain de silence, par la mise en œuvre de mécanismes de pondération, de temporalisation et de rétention de la parole et des discours<sup>1070</sup>. »*

Il va sans dire que la parole ainsi présentée revêt un caractère presque sacré. Or s'il faut voir du sacré dans cette "liturgie" de la parole, cela ne peut être défini que par rapport à la parole profane, c'est-à-dire ordinaire. Les Africains traditionnels ont vite compris que toutes les paroles n'ont pas la même valeur, la même puissance. Ils distinguent donc le parler ordinaire et le bien-parler. L'homme peut toujours parler s'il le veut, mais il doit parler utile. Pour ce faire, sa bouche, instrument de la parole, doit produire. Si elle ne le fait pas, alors elle est

---

<sup>1068</sup> Paul Ricœur, « Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique », in *Théorie des Actes de Langage. Ethique et Droit*, (volume publié sous la direction de Paul Amselek), Paris, PUF, 1986, p. 89.

<sup>1069</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 15.

<sup>1070</sup> Jean Jamin, *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, éd. François Maspero, 1977, p. 138.

comme une reine sans couronne. « *Une bouche sans parole est une reine sans couronne*<sup>1071</sup> », estime pour sa part l'africaniste Amadou Hampâté Bâ. Sur cette base, on peut considérer la parole comme une des facultés qui ennoblit l'homme<sup>1072</sup> ; elle l'ennoblit surtout quand elle fait l'objet de création comme en témoigne l'usage des métaphores. Mais qu'est-ce qu'une métaphore ? A quoi peut-on la comparer ?

« *Selon les définitions de la rhétorique classique, issue de la Poétique d'Aristote, la métaphore est le transfert du nom usuel d'une chose à une autre chose en vertu de leur ressemblance*<sup>1073</sup>. » La métaphore, compte tenu de sa nature, suscite du coup une attention accrue, devenant aux yeux de Ricœur un problème philosophique important. *La métaphore vive* s'efforce de ce fait de penser la question des rapports entre la métaphore et la philosophie. Cet effort pour penser philosophiquement la métaphore s'insère dans une réflexion plus large sur le problème de l'innovation sémantique, qui correspond chez Ricœur à un effort pour passer de l'herméneutique des symboles qui caractérisent ses premiers livres (*La symbolique du mal, De l'interprétation, Le conflit des interprétations*) à une herméneutique des textes dont *La métaphore vive* constitue le premier jalon<sup>1074</sup>. En devenant problème philosophique la métaphore entraîne avec elle toutes les formes langagières dont le mode de fonctionnement lui est semblable. C'est dans cette perspective que la philosophie de la métaphore peut susciter un plus grand intérêt auprès de nombreux peuples d'Afrique. En effet, estimons-nous, métaphore et proverbe peuvent être mis sur un même plateau. Comme la métaphore, le proverbe véhicule un message « *imagé* », mais « *normatif* » ; comme la métaphore, il est « *signifiant* » ; comme la métaphore, il est un « *mode de raisonnement* » ; comme dans le cas de la métaphore, « *la sémantique, la grammaire, les images valorisées apportent tour à tour leur appui à l'affirmation de la norme*<sup>1075</sup>. » Mais ce n'est pas tout : la ressemblance entre métaphore et proverbe se joue aussi au niveau de leur mode de fonctionnement. « *L'aspect "devinette" du proverbe invite à voir le semblable "au-delà du*

<sup>1071</sup> Amadou Hampâté Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul. Mémoires*, Paris, éd. J'ai vu, coll. « Récit », n° 4286, 2007, p. 256.

<sup>1072</sup> La parole situe l'homme dans le groupe, lui assigne une place, lui octroie une fonction ou un rôle : « *Chacun dans la société est en effet considéré en fonction de sa "parole" individuelle et y suit le chemin qu'elle lui trace. L'autorité appartient à celui qui sait parler avec sagesse et se taire avec discernement* » (Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, éd. L'Harmattan, 1992, p. 55).

<sup>1073</sup> Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, p. 22.

<sup>1074</sup> Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, p. 12.

<sup>1075</sup> Jean Cauvin, *Les proverbes*, Issy les Moulineaux, éd. Saint Paul, coll. « Comprendre », 1981, p. 34.

*différent*’, tout comme la métaphore<sup>1076</sup>. » Métaphore et proverbe ont tous deux en commun une ressemblance avec la poésie. Ainsi, le parler proverbial obéit-il à une exigence poétique et à une exigence sémantique, comme le souligne Olivier Abel dans le passage que voici : « *Parler en proverbes articule deux activités : faire de la poésie, mais aussi bien se faire comprendre*<sup>1077</sup>. »

Dans son enquête, Ricœur montre qu’une philosophie de la métaphore est possible ; mieux, que la métaphore participe à la production d’une nouvelle pertinence sémantique. « *Avec la métaphore, l’innovation consiste dans la production d’une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d’une attribution impertinente*<sup>1078</sup>. » Le déplacement de sens que les mots subissent dans l’énoncé métaphorique, et à quoi la rhétorique ancienne réduisait la métaphore, n’est donc pas le tout de la métaphore. La métaphore et le proverbe contribuent au bien-être social en tant qu’institutions linguistiques. Le proverbe, par exemple, intervient toujours au milieu d’un discours et interpelle par ses références à des images extérieures à la conversation présente ; il oblige à chercher ce qui est signifié derrière le sens littéral de l’énoncé. « *Celui qui reçoit le proverbe est en position analogue à celle de celui à qui l’on pose une devinette : il lui faut réfléchir et rechercher un sens possible aux propos de son interlocuteur s’il veut pouvoir poursuivre la conversation*<sup>1079</sup>. » Par le moyen de l’énigme, il éveille l’intelligence, suscite l’esprit critique. Comme la métaphore, le proverbe ouvre à l’altérité. Il est un « *facteur* » important du « *vivre-ensemble* », estime Olivier Abel<sup>1080</sup>. En contexte africain, sur certains sujets, s’exprimer de manière directe peut être considéré comme une maladresse. Si les personnes âgées ont tendance à user fréquemment de proverbes, c’est autant pour l’élégance que pour la pertinence d’une parole qui est alors voilée à souhait, ne laissant rien percevoir de trop direct. Dans une sorte de mouvement de sagesse, la personne se retire alors derrière le non-dit de sa parole, laissant à ses interlocuteurs le soin d’y donner un sens possible. La parole ainsi ‘travaillée’ fait de son créateur un artiste dont la qualité de l’œuvre reflète le savoir-faire.

<sup>1076</sup> Pierre Diarra et Cécile Leguy, *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures*, Rosny-sous-Bois, éd. Bréal, coll. « Langage et Co », 2004, p. 78.

<sup>1077</sup> Olivier Abel, *L’éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière*, Paris, PUF, 2000, p. 194-195.

<sup>1078</sup> Paul Ricœur, *Temps et Récit* 1, p. 9.

<sup>1079</sup> Pierre Diarra et Cécile Leguy, *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures*, p. 79.

<sup>1080</sup> Olivier Abel, *L’éthique interrogative. Herméneutique et problématique de notre condition langagière*, p. 238.



Ricœur ne dit-il pas que l'œuvre nous individue ? Chaque œuvre porte la "signature" d'une personne, celle qui l'a produite. Notre parole, comme œuvre, nous identifie. C'est pourquoi l'Africain dira de celui qui parle bien qu'il a la « *bouche délicieuse* », et de celui qui dit les choses de manière abrupte qu'il a la « *langue amère* ». Par son aspect imagé, le proverbe permet parfois d'amortir le choc que la violence de la parole ordinaire peut provoquer. C'est ainsi, par exemple, que pour dire que les vieux vivent alors que les jeunes meurent, le proverbe peut être un bon moyen d'éviter de malmenager la sensibilité des "vieux". De façon proverbiale, on dira par exemple : « *Les feuilles sèches restent, les feuilles vertes tombent*<sup>1081</sup>. » Le proverbe intervient comme stratégie ayant pour but de « *sauvegarder la dignité de la personne*<sup>1082</sup>. »

L'une des caractéristiques « *incontestables* » de l'œuvre de Ricœur, écrit Jean-Luc Amalric, c'est qu'en un sens « *elle paraît se rassembler autour d'une théorie de l'imagination qui s'efforce de penser la puissance créatrice du langage (dans la métaphore et dans le récit) tout en inventant une articulation inédite entre le poétique et le pratique*<sup>1083</sup>. » Cette qualité de l'œuvre de Ricœur le rend proche de la tradition "griotique" africaine. En effet, le griot occupe une place noble dans les sociétés traditionnelles africaines, parce qu'il est un créateur un peu particulier. Il est considéré comme « *le maître de la Parole*<sup>1084</sup> », ou encore « *le sac à paroles*<sup>1085</sup> ». Il est aussi vu comme « *historien* », c'est-à-dire « *le détenteur de la chair de l'histoire*<sup>1086</sup> ». Le professeur Georges Niangoran Bouah le classe comme « *documentaliste* » et comme le « *principal support de la tradition orale des régions septentrionales de l'Afrique Noire*<sup>1087</sup> ». De fait, il est « *le connaisseur de l'Afrique d'hier et de ses sociétés*<sup>1088</sup> ». Il est en quelque sorte « *l'âme de l'Afrique antique*<sup>1089</sup> », c'est-à-dire qu'il est celui qui « *renforce la conscience du groupe dans la déclamation des généalogies ou l'authentifie dans le récit du mythe* »<sup>1090</sup>. Maître de la parole et historien, le griot africain fait un travail de poète, il est même poète. C'est pourquoi Camara Laye le présente comme un « *artiste* », et Roland Colin

<sup>1081</sup> Jean Cauvin, *Les proverbes*, p. 13.

<sup>1082</sup> Pierre Diarra et Cécile Leguy, *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures*, p. 79.

<sup>1083</sup> Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, p. 138.

<sup>1084</sup> Camara Laye, *Le maître de la Parole Kouma Lafôlô Kouma*, Paris, Plon, 1978, p. 20.

<sup>1085</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>1086</sup> *Ibid.*

<sup>1087</sup> Georges Niangoran-Bouah, *Introduction à la drumologie*, Abidjan, éd. GNB, coll. « Sankofa », 1981, p. 197.

<sup>1088</sup> Camara Laye, *Le maître de la Parole Kouma Lafôlô Kouman*, p. 31.

<sup>1089</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>1090</sup> Louis-Vincent Thomas, et René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, p. 56.

comme « *le prince des poètes africains*<sup>1091</sup> ». Comme le travail du sculpteur africain, la réalité historique placée devant le griot n'est pas contée par lui telle quelle ; il la raconte en employant des formules archaïques. Ainsi les faits se trouvent transposés en légendes amusantes pour les profanes, mais ont un sens secret pour les personnes perspicaces ; car, pour l'Africain, toute science véritable est secrète. Ce n'est pas la beauté idéale qui intéresse le griot, mais plutôt la beauté expressive de son chant, de sa légende ou de son conte. Et parfois même, il les transpose à tel point que la vérité historique se trouve noyée dans le chant ou de la légende<sup>1092</sup>. Son œuvre s'inscrit dès lors dans ce que Ricœur appelle « *la fonction poétique* », à la différence de la fonction rhétorique.

*« La fonction poétique et la fonction rhétorique ne se distinguent pleinement qu'une fois portée au jour la conjonction entre fiction et redescription ; les deux fonctions apparaissent alors inverses l'une de l'autre ; la seconde vise à persuader les hommes en donnant au discours des ornements qui plaisent ; c'est elle qui fait valoir le discours pour lui-même ; la première vise à redécrire la réalité par le chemin détourné de la fiction heuristique<sup>1093</sup> ».*

Le travail de l'imagination dont fait preuve le griot est le même que celui de n'importe quel poète dont Ricœur écrit qu'il sait peindre les hommes en grand. Peindre les hommes en grand, relever leur dignité, ce travail de la poétique peut trouver un écho favorable dans certaines parties de l'Afrique notamment celles qui adoptent le langage tambouriné<sup>1094</sup> comme mémoire collective.

---

<sup>1091</sup> Roland Colin, *Littérature africaine d'hier et de demain*, Paris, Association pour le Développement Educatif et Culturel (ADEC), 1965, p. 137.

<sup>1092</sup> Camara Laye, *Le maître de la Parole Kouma Lafôlô Kouma*, p. 21-22.

<sup>1093</sup> Paul Ricœur, *La métaphore vive*, p. 311.

<sup>1094</sup> Le tambour enregistre les textes. De ce point de vue, on dit qu'il est doué d'une prodigieuse mémoire. Le professeur Georges Niangoran-Bouah écrit que, devant le membranophone, l'instrumentiste n'est pas un artiste, c'est un technicien qui donne des textes enregistrés auparavant. Le tambour est une mémoire qui, en temps voulu, restitue intégralement un texte mémorisé. Considéré comme un être animé, le tambour est doué de parole et il parle, mais son langage ne fait pas partie de la tradition orale. « *Dans ce domaine, l'homme ne dit rien avec la bouche. La parole tambourinée est produite par le mouvement des crochets actionnés par la main sur la membrane. La main, les crochets et la membrane constituent les organes fondamentaux de la parole tambourinée* », écrit le professeur Georges Niangoran-Bouah (Georges Niangoran-Bouah, *Introduction à la drumologie*, p. 148). Le langage (textes) des tambours est immuable et garanti. Le tambourinaire connaît tous

Avec le tambour, certains peuples africains ont pu conserver des faits socio-historiques que leurs ancêtres ont vécus. Les « *textes tambourinés* » fonctionnent dans une certaine mesure comme le travail du poète, à savoir favoriser « *la mise en forme d'un réel déjà passé* » ou permettre « *d'inventer un autre réel* »<sup>1095</sup>. Le professeur Niangoran-Bouah, spécialiste chevronné de la question, écrit qu'en plus de la longue liste des biographies détaillées des monarques intronisés de l'origine de certains royaumes, les textes tambourinés offrent la possibilité de saisir l'idéologie politique des rois, les guerres de conquête, le rôle militaire des provinces du royaume, les rois prêtres, etc. Avec le tambour, l'histoire peut être conservée pour être dite au moment opportun<sup>1096</sup>. Ainsi, savons-nous, par exemple, que Tan Daté, le premier roi des Abron, fut le fondateur du village de Zanzan, qu'il a défait et mis à mort le chef bôna d'Anhor<sup>1097</sup> ; qu'Adingra Pagnini, le deuxième roi, est le fondateur du village de Yakassé, et qu'il a défait et mis à mort Kotchra Manzan Djahinin, chef de Tanda<sup>1098</sup> ; qu'Abo Miri est le fondateur du village d'Assuéfri, qu'il a péri au cours d'une expédition punitive ordonnée par Opoku Warê, qu'il fut décapité et sa tête portée au roi de Kumasi, que son corps ne fut jamais retrouvé. Le langage tambouriné participe à l'écriture et à la conservation de l'histoire des peuples. Sur un continent dominé par l'oralité, tout ce qui est précieux et demande d'être conservé doit l'être dans un langage aussi précieux ; d'où ce type particulier de langage. La création des « *textes* » tambourinés est, comme celui du griot, un travail d'artiste, mais il est aussi un travail concerté avant d'être validé par le roi. Par ce moyen, l'Afrique célèbre à sa manière le pouvoir du langage, comme Ricœur le fait d'une certaine façon à travers les pages de *La métaphore vive*. Il faut toutefois noter qu'à la différence de Ricœur, les Africains n'ont pas le sentiment que le langage a une visée ontologique. Ce qui semble les intéresser, c'est la dimension pratique de celui-ci. Le langage est sans doute pratique, mais il est évanescent et court le risque de la disparition brutale<sup>1099</sup> alors que le texte, c'est-à-dire l'écriture, reste. Elle semble donc plus pratique encore que le langage.

---

les textes par cœur, il est un parfait instrumentiste, il connaît la différence entre le langage tambouriné et le langage parlé ; passer de l'un à l'autre ne lui pose aucun problème.

<sup>1095</sup> Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, p. 136.

<sup>1096</sup> Georges Niangoran-Bouah, *Introduction à la drumologie*, p. 197.

<sup>1097</sup> *Ibid.* (cf Texte tambouriné n° 88).

<sup>1098</sup> *Ibid.*, (cf Texte tambouriné n° 84).

<sup>1099</sup> C'est ce qui arrive quand un sage disparaît. Le sage, en mourant, part avec ses secrets jalousement gardés. Cette situation fait que la mort du sage africain a de lourdes conséquences sur la société entière. On comprend alors qu'Amadou Hampâté Bâ ait pu écrire : « *En Afrique, un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle.* »

### III.4.3. Le conte et le roman, deux regards imaginaires sur la condition humaine

Le conte africain<sup>1100</sup> et le roman peuvent se définir comme étant deux récits qui racontent des histoires imaginaires. Si le roman s'inscrit sans difficulté parmi les genres littéraires considérés comme faisant partie du mode narratif, pour le conte, par contre, il va falloir justifier la parenté que nous venons d'établir entre lui et le roman. Au niveau de la structure, plusieurs études, au nombre desquelles il faut placer celle entreprise par Kam Sié Alain, indiquent que le récit « *suit une structure comparable à celle du roman*<sup>1101</sup>. » Or, selon les travaux fournis par Paul Ricœur dans sa trilogie *Temps et récit*, ce qui caractérise le récit – et donc le roman –, c'est l'importance que joue l'intrigue. C'est elle qui fait passer de la fortune à l'infortune ou de l'infortune à la fortune. C'est ce qui donne au récit du mouvement et qui aiguise la soif du lecteur qui veut alors savoir l'aboutissement de l'histoire. Il se trouve que ce jeu auquel aime s'adonner le roman est aussi prisé par le conte africain. En effet, une typologie des contes africains établie par Denise Paulme et reprise en partie par Albert Ouédraogo dans « Les contes africains comme objets d'études »<sup>1102</sup>, montre bien que le « *type I* », « *ascendant* », qui est l'« *itinéraire du héros* », correspond parfaitement à ce que Ricœur appelle le passage de l'infortune à la fortune ; quant au « *type II* », « *descendant* », il correspond à l'« *itinéraire du faux-héros* », c'est-à-dire au passage de la fortune à l'infortune. « *Bref, le conte est une forme et un genre littéraire comme le drame ou le roman dont il est une miniature*<sup>1103</sup>. » Cette mise en parallèle fait comprendre que le conte « *est un champ de forces à l'intérieur duquel tous les personnages sont affectés d'une charge positive ou négative*<sup>1104</sup>. » Pour sa part, Ricœur appelle ce champ de forces « *péripiéties* ». Elles sont

---

<sup>1100</sup> Selon Marius Ano-N'guessan, les africains qui pratiquent les contes les classent en deux catégories : « *les histoires vraies (mythes, légendes historiques, récits exemplaires, didactiques ou édifiants) ; et les histoires inventées (récits humoristiques ou fables animales)* » (Marius Ano-Guessan, « Structure apparente du conte traditionnel oral agni de l'Indénié », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, Abidjan, CRES, 1990, p. 81).

<sup>1101</sup> Sié Alain Kam, « Pourquoi enseigner le conte ? », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, Abidjan, CRES, 1990, p. 74.

<sup>1102</sup> in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, Abidjan, CRES, 1990, p. 41-48.

<sup>1103</sup> Niamkey Koffi, « Une lecture de Kaydara de Amadou Hampâté Bâ », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, p. 110.

<sup>1104</sup> Albert Ouédraogo, « Les contes africains comme objets d'études », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, Abidjan, CRES, 1990, p. 45.

synonymes de séquences ; elles permettent de passer d'une situation à une autre et font évoluer le récit vers sa fin.

Cette parenté structurelle du récit et du roman montre que les deux peuvent converser sur bien des questions. Tous les deux sont de l'ordre du fictif ; sur ce point d'ailleurs, il nous semble que les conteurs africains sont souvent plus explicites que les auteurs de romans. En effet, les formules d'introduction et de clôture qu'ils prononcent au début et à la fin de chaque récit laissent entendre clairement qu'il s'agit d'une fiction<sup>1105</sup> ; alors que, du côté du roman, selon Ricœur, on observe que certains auteurs ont plutôt tendance à adopter la stratégie de la dissimulation qui peut faire croire que l'histoire racontée est véridique. Toutefois, cela ne conduit pas à mettre en doute la parenté qui existe entre le roman et le conte africain. Mais cela ne doit pas non plus cacher la différence majeure qui les sépare : le roman est un récit écrit ; le conte est un récit oral. Le roman est figé dans un style et il est l'œuvre d'un auteur dont la signature, comme l'indique Ricœur, est la preuve évidente. On ne peut pas dire la même chose du conte africain, parce qu'il est dit oralement. Il n'est pas un récit fixé dans une écriture, il est plutôt le fait du conteur. De ce point de vue, sa capacité à capter l'attention des auditeurs dépend en grande partie de son talent. C'est lui qui rend le conte vivant ou pas ; c'est lui qui, par ses gestes, par la tonalité de la voix, par les chants qu'il entonne entre les péripéties que comporte la narration, donne vie au conte et agit d'une manière ou d'une autre sur l'auditoire. Contrairement au roman, le conte n'a pas un seul auteur, mais il est le produit d'une collectivité. Cela s'explique par le fait qu'un même conte varie chaque fois qu'il est raconté par tel ou tel conteur. Des ajouts et des modifications, en raison du lieu où il est dit, se font continuellement pour que le conte s'adapte au mieux aux besoins et à la compréhension de l'auditoire. Pour ce faire, il obéit à des règles socio-logiques, ethno-logiques, car il « *véhicule toute une vision ethnologique du monde*<sup>1106</sup> ». Ce qui revient à dire que même les

---

<sup>1105</sup> En voici quelques exemples : Formules d'introduction ou formules initiales : « *C'était autrefois !* » ; « *Il était une fois...* » (Agni). Par ces formules, le conteur montre qu'il ne récite pas une tranche d'histoire au sens scientifique du terme. Il prend soin de dépayser l'auditoire avant de le transporter dans un monde irréel, fictif, par la magie du verbe (Marius Ano-N'Guessan, « Structure apparente du conte traditionnel oral agni de l'Indénié », p. 82-83). Formules de clôture : « *Ainsi prend fin le conte et qu'il retourne où je l'ai pris* » (Lobi) ; « *Je rends le conte où je l'ai pris* » (Marka, Jula) ; « *Je l'enroule et le remets sous l'aile de l'oiseau blanc. Le voici qui part !* » (Sonrhaï) ; « *J'ai laissé le mensonge où je l'ai pris* » (Marka). En Afrique Noire, deux types de paroles se côtoient mutuellement : la parole qui engage son locuteur et celle qui ne l'engage pas. Il s'agit précisément des paroles qu'on tient dans le cadre des contes, des légendes, et des commissions à transmettre (Boa Bernard Ano, « Pour une lecture ethno-linguistique du conte africain », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, Abidjan, CRES, 1990, p. 23).

<sup>1106</sup> *Ibid.*, p. 24.

pas ou la danse, les silences, les intonations de la voix, les gestes, etc. du conteur, font partie du récit conté.

Comme le roman, le conte, bien que relativement plus court, raconte une histoire imaginaire, fictionnelle ; il parle des réalités d'une société donnée ; il soulève les problèmes sociaux qui se posent, propose quelquefois des solutions ; il critique les travers, loue les vertus sociales, etc. Il a de ce fait un « *caractère littéraire, éthique ou didactique* »<sup>1107</sup>. La fonction didactique du conte consiste souvent à enseigner la morale, c'est-à-dire à indiquer les normes de comportement à adopter ou à proscrire dans le cadre de la communauté. Cette morale a pour objectif de maintenir ou de renforcer la cohésion sociale. Cette morale, faut-il le souligner, n'ignore point les principes de l'éthique universelle ; aussi condamne-t-elle le mensonge, le vol, etc. Le conte « *aide à liquider certaines tensions.* » Pour ce faire, on attribue à un être frêle et insignifiant intelligence, stupidité, ruses plus ou moins avouables, et innocence, à la fois. « *Cet être tantôt malfaiteur spontané, tantôt victime, résume la condition humaine*<sup>1108</sup> ». Roman et conte nous font connaître une société en nous la peignant sous multiples facettes. Les contes africains, bien que donnés et reçus oralement, parlent des réalités propres au monde africain. Ils plongent l'Africain traditionnel dans un milieu qui lui est familier et dont il peut saisir facilement les données. Par le conte, l'Africain apprend à fixer son attention, à cultiver l'écoute et la mémorisation etc. Le conte est un bon moyen d'entraînement de l'usage serein de la parole en public pour celui qui le raconte. Il ne faut pas non plus oublier la fonction ludique que peut jouer le conte dans ces sociétés fondamentalement paysannes ; il faut surtout noter qu'il est un véritable instrument d'instruction.

*« Massivement représenté comme littérature d'amusement pour enfants, ou pour canaille, le conte ne se saisit pas dans sa structure comme une aventure éminemment sérieuse. Or très précisément, cette structure est la mimésis du scénario de l'aventure initiatique. »*

*« Le scénario initiatique est toujours présent dans le conte où l'on retrouve toujours les épreuves initiatiques banalisées sous des formes multiples : luttés contre les*

<sup>1107</sup> Marius Ano-Nguessan, *Contes agni de l'Indénié*, Abidjan, Imprimerie Nationale, 1976, p. 23.

<sup>1108</sup> *Ibid.*, p. 33.

*monstres, travaux impossibles à accomplir, descente aux Enfers, ascension au ciel, mort, renaissance, mariage avec le prince ou la princesse : autant de moments ou d'épreuves que doit subir le héros. »*

*« C'est dire que, par-delà son aspect ludique, futile ordonné à son "happy end", le conte a un contenu grave qui se réfère à une réalité très sérieuse : l'initiation, laquelle n'est pas à prendre seulement à l'index des sociétés secrètes<sup>1109</sup>. »*

Le conte est une école, et, à ce titre, il véhicule une foule d'informations et de savoirs indispensables aux sociétés traditionnelles africaines. Il est « *une véritable révélation* », c'est-à-dire le lieu où la vérité recouverte d'un voile, la vérité « *revoilée* », si l'on préfère, se livre érotiquement parce que toujours « *mi-dite* » pour provoquer le regard de l'esprit à l'expérience de la « *nescience* » source du désir de savoir<sup>1110</sup>. La nescience, ce n'est pas l'ignorance, mais la conscience de l'ignorance qui fait accéder au stade d'une connaissance négative : stade où l'on découvre que ce que l'on sait, c'est que l'on ne sait rien.

*« En tant que forme particulière du discours d'instruction, le conte répète en doublet le schème initiatique en tant qu'odyssée de l'esprit vers une épistémie nouvelle. C'est pour signifier cette nouveauté de l'espace épistémique du savoir qu'il véhicule que le conte [...] prend soin d'opérer une déterritorialisation à la fois spatiale et temporelle qui a pour effet de produire un hors-lieu, un outopos perçu comme espace fictionnel et imaginaire parce que lieu spéculaire des territorialités positives<sup>1111</sup>. »*

En effet, s'il est vrai que le conte est comme le récit et que comme lui son usage de la fiction est double<sup>1112</sup> – favoriser la mise en forme d'un réel déjà passé ou inventer un réel –, il faudra alors convenir avec Thomasset que : « *Le récit est médiation entre la vie et la vie, puisque, se*

<sup>1109</sup> Niamkey Koffi, « Une lecture de Kaydara de Amadou Hampâté Bâ », p. 111.

<sup>1110</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>1111</sup> *Ibid.*

<sup>1112</sup> Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, p. 136.

*construisant à partir du vivre et du souffrir des hommes, il propose à ses lecteurs une œuvre qui interprète ce vivre et dont l'appropriation peut leur permettre d'agir autrement<sup>1113</sup>. »*

---

<sup>1113</sup> Alain Thomasset, « Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie », in *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, P.U.F., coll. « Débats philosophiques », 2008, p. 104.



## Conclusion

En conclusion, nous relevons que la notion d'identité narrative, introduite dans *Temps et Récit 3*, répondait à la problématique du temps. En effet, au terme d'un long voyage à travers récit historique et récit de fiction, Ricœur s'est demandé s'il existait une structure de l'expérience capable d'intégrer ces deux grandes classes de récits. Il a alors formé l'hypothèse selon laquelle l'identité narrative serait le lieu recherché de ce chiasme entre histoire et fiction<sup>1114</sup>. Mais, convaincu de la nécessité de développer une anthropologie philosophique qui tienne compte du fait que la personne a une histoire, qu'elle est sa propre histoire<sup>1115</sup>, il s'est attaché aussi à lever un certain nombre d'ambiguïtés concernant le concept d'identité personnelle.

L'identité personnelle a été ainsi déterminée comme une identité insaisissable parce que toujours en mouvement et jamais posée. Sa mobilité est telle que, composée avec le temps humain, elle s'assimile avec l'histoire de l'individu. Elle se présente comme ce qui est toujours dans le futur, faisant du coup du futur ce qui est le plus important dans une vie, comme le suggère cette réflexion du professeur Ki Zerbo : « *Seul l'avenir est grand, parce qu'il est avenir, nous pouvons l'invoquer, nous pouvons le convoquer, nous pouvons le domestiquer, comme une bête féroce qui vient vers nous*<sup>1116</sup>. » Ce travail de domestication de l'avenir c'est, semble-t-il, l'objectif que vise toute vie humaine à travers l'ensemble des combinaisons qui font que les événements vécus sont transformés *en* histoire ou – corrélativement – une histoire est tirée d'événements. L'intrigue, dans la narration de la vie humaine, prend alors la figure de médiatrice entre l'événement et l'histoire. Elle se présente comme l'unité intelligible qui compose des circonstances, des buts et des moyens, des initiatives, des conséquences non voulues. Dans son jeu caractérisé par les changements qu'elle produit, elle entraîne avec elle l'identité personnelle.

---

<sup>1114</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 138, voir note 1.

<sup>1115</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>1116</sup> Cité par Serge-Nicolas N'zi, « Ce qu'il ne faut plus faire en Côte-d'Ivoire », in [www.penséesnoires.info](http://www.penséesnoires.info) du 11 juin 2011, p. 1.

La troisième partie de notre travail nous a permis aussi d'interroger les traditions africaines sur le fond des questions qu'aborde Ricœur dans son herméneutique des symboles du mal, dans sa philosophie du langage et dans sa théorie de la narration. En prenant soin de développer une philosophie du mythe, du langage et de la narration, on peut dire qu'il donne aux traditions orales africaines leurs lettres de noblesse. En effet, l'homme africain traditionnel est éduqué et formé oralement. Pour lui, la parole, le mythe, le conte, constituent des instruments pédagogiques grâce auxquels il acquiert des connaissances et les bonnes manières de vivre en société.

## Conclusion générale

Il nous faut maintenant conclure notre travail, c'est-à-dire déterminer clairement les éléments susceptibles de nous aider à faire le point sur l'éthique et la poétique dans la philosophie de Ricœur et dans les traditions africaines. Cet objectif que nous nous sommes fixé au départ nous a conduit sur plusieurs chemins. Il nous a d'abord poussé vers les mythes, puis vers les problèmes du langage et enfin vers la théorie de la narration. Ce qui fait la trame de toutes ces références, ce qui caractérise l'ensemble de l'œuvre ricœurienne, c'est la conjugaison entre théorie de l'imagination et théorie pratique. Jean-Luc Amalric le note dans le travail qu'il a consacré à Ricœur et à Derrida : « *L'une des caractéristiques incontestables de l'œuvre de Ricœur, écrit-il, c'est qu'en un sens elle paraît se rassembler autour d'une théorie de l'imagination qui s'efforce de penser la puissance créatrice du langage (dans la métaphore et dans le récit) tout en inventant une articulation inédite entre le poétique et le pratique*<sup>1117</sup>. » Il est suivi dans cette ligne d'interprétation par Domenico Jervolino qui ajoute en ces termes : « *'Il n'est pas de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par des signes, des symboles, des textes'*. C'est grâce à cette triple médiation que la réflexion s'émancipe du narcissisme idéaliste<sup>1118</sup>. » L'agir humain est donc l'objet principal de la philosophie de Ricœur. En le lisant, on s'aperçoit très vite que, pour lui, les domaines de l'action couvrent toute l'existence humaine, que l'existence elle-même est synonyme d'action. « *Dire 'je suis', c'est dire 'je veux, je meus, je fais'*<sup>1119</sup>. » C'est pourquoi il affirme qu'aucune détermination, qu'elle soit linguistique, praxique, narrative ou éthico-morale, de l'action, ne peut épuiser le sens de l'agir<sup>1120</sup>. De ce fait, la question éthique ne pourrait être réservée au domaine exclusif de l'écrit. Cette ouverture de la philosophie ricœurienne lui donne la possibilité de rentrer en dialogue non seulement avec toutes les sciences, mais aussi avec toutes les cultures.

Pour notre part, nous pensons que la philosophie de Ricœur offre une chance inédite à la philosophie africaine, contestée par certains, défendue par d'autres. En effet, si on estime que le champ éthique s'étend à tous les domaines de la vie, alors l'Africain traditionnel qui

<sup>1117</sup> Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, p. 138.

<sup>1118</sup> Domenico Jervolino, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, p. 16.

<sup>1119</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, p. 371.

<sup>1120</sup> *Ibid.*, p. 359.

n'a pas une pensée systématique, comme l'exige la philosophie grecque, mais a plutôt développé une pensée de ce qu'il fait<sup>1121</sup>, peut apporter au discours éthique sa modeste contribution. L'Africain traditionnel fait de la philosophie « *sans le savoir* »<sup>1122</sup>. En effet, ses mythes, ses contes et même quelquefois ses chants « *contiennent un enseignement à la fois pratique, symbolique et philosophique, à caractère universel. 'Entrer à l'intérieur d'un conte, par exemple, c'est comme entrer à l'intérieur de soi-même'* »<sup>1123</sup>.

Poser le problème du mal par la médiation des mythes, s'interroger sur les avantages et les dangers de l'usage du langage, développer une éthique à partir de la théorie de la narrativité, ce sont là quelques domaines que Ricœur a pu exploiter au bénéfice de l'éthique philosophique. Les traditions africaines, de par leur caractère oral, enseignent et éduquent l'homme africain à acquérir connaissance et bonne conduite sociale. Il faut savoir que l'essence de la morale africaine fait de celle-ci plus une morale de la société qu'une morale spirituelle. Il s'agit plus précisément d'une morale de conduite plutôt que de la personne. Elle définit ce qu'un individu fait plutôt que ce qu'il est. Réciproquement, un individu est ce qu'il est à cause de ce qu'il fait ; il ne fait pas ce qu'il fait à cause de ce qu'il est. « *La bonté n'est pas une vertu, à moins que quelqu'un soit bon ; le meurtre n'est pas un mal à moins qu'un homme tue un autre homme de sa communauté. L'homme n'est par nature ni bon ni mauvais. Il le devient par ce qu'il fait ou ne fait pas* »<sup>1124</sup>. » Ce sont là quelques éléments caractéristiques de l'éthique traditionnelle africaine. Ils nous permettent de comprendre qu'il y a une différence téléologique entre l'éthique des traditions africaines et celle de Ricœur. L'Africain observe ce que l'homme fait ; Ricœur se préoccupe de ce qu'est l'homme agissant ; la philosophie ricœurienne est une philosophie du sujet ; celle des traditions africaines est sociétale ; elle est très proche de ce que le professeur Wunenburger a appelé « *règles d'action* », qui caractérisent les « *sociétés primitives* », celles-là même qui, justement, méconnaissent l'identité singulière de la personne, sa liberté et sa responsabilité individuelle<sup>1125</sup>.

<sup>1121</sup> Fabien Eboussi Boulaga, *L'Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, Paris, éd. Terroirs et Karthala, 2011, p. 8.

<sup>1122</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>1123</sup> Liliane Prevost et Isabelle de Courtilles, *Guide des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, Paris, éd. L'Harmattan, coll. « Etudes africaines », 2005, p. 76.

<sup>1124</sup> John Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, p. 222.

<sup>1125</sup> Jean-Jacques Wunenburger, *Questions d'éthique*, Paris, P.U.F., coll. « Premier cycle », 1993, p. 6.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Dédicace</b> .....	003
<b>Épigraphe</b> .....	004
<b>Avertissement</b> .....	005
<b>Remerciements</b> .....	006
<b>Introduction générale</b> .....	008

### Première partie

#### SYMBOLES ET MYTHOLOGIES DU MAL

<b>Introduction</b> .....	011
<b>I.1. UNE HERMÉNEUTIQUE DES SYMBOLES PRIMAIRES DU MAL</b> .....	013
<b>I.1.1. La « souillure » et son déploiement comme symbole du mal</b> .....	013
<i>I.1.1.1. L'interdit, « une parole définissante »</i> .....	015
<i>I.1.1.2. « Échapper au châtement est pire que le subir »</i> .....	018
<i>I.1.1.3. La sublimation de la crainte par l'amour</i> .....	021
<b>I.1.2. La méditation du « péché » comme grandeur religieuse « devant-Dieu »</b> .....	023
<i>I.1.2.1. La catégorie du « devant-Dieu »</i> .....	025
<i>I.1.2.2. Le péché dans le langage symbolique des prophètes bibliques</i> .....	028
<i>I.1.2.3. « Colère de Dieu » ou tristesse de l'amour ?</i> .....	031
<i>I.1.2.4. Le péché comme égarement</i> .....	032
<i>I.1.2.5. Les traits de la réalité du péché</i> .....	033
<i>I.1.2.6. « Je suis né dans l'iniquité et ma mère m'a conçu dans le péché... »</i> .....	036
<i>I.1.2.7. La symbolique du pardon</i> .....	038

<b>I.1.3. La « culpabilité » et son éclatement.....</b>	<b>042</b>
<i>I.1.3.1. L'individualisation de l'imputation : « C'est moi qui... ».....</i>	<i>043</i>
<i>I.1.3.1.a. « Celui qui a péché, c'est lui qui mourra... ».....</i>	<i>045</i>
<i>I.1.3.1.b. Le primat de l'homme-mesure sur le regard de Dieu.....</i>	<i>046</i>
<i>I.1.3.2. La culpabilité et l'imputation pénale.....</i>	<i>048</i>
<i>I.1.3.3. Étude phénoménologique de la conscience scrupuleuse.....</i>	<i>052</i>
<i>I.1.3.3.a. Le « jusqu'au boutisme » ou éthique du détail.....</i>	<i>054</i>
<i>I.1.3.3.b. La conscience scrupuleuse, conscience heureuse ?.....</i>	<i>055</i>
<i>I.1.3.3.c. L'apport du scrupule à la conscience de faute.....</i>	<i>057</i>
<i>I.1.3.3.d. L'attachement à l'idée de « mérite ».....</i>	<i>058</i>
<i>I.1.3.3.e. Le « retour » ou la repentance.....</i>	<i>059</i>
<i>I.1.3.3.f. « Le fantasme mosaïque » : la séparation du pur et de l'impur.....</i>	<i>060</i>
<i>I.1.3.3.g. L'hypocrisie ou l'échec spécifique de la conscience scrupuleuse.....</i>	<i>063</i>
<i>I.1.3.4. La malédiction de la loi.....</i>	<i>065</i>
<i>I.1.3.5. Le symbole de la justification.....</i>	<i>068</i>
<b>I.2 TYPOLOGIE DES MYTHES DU COMMENCEMENT ET DE LA FIN DU MAL.....</b>	<b>071</b>
<b>I.2.1. La « brutalité » originelle.....</b>	<b>072</b>
<i>I.2.1.1. Les mythes théogoniques.....</i>	<i>074</i>
<i>I.2.1.2. La vision répétitive du drame de création.....</i>	<i>076</i>
<i>I.2.1.3. La contemporanéité du mal et de l'Histoire.....</i>	<i>078</i>
<i>I.2.1.4. Le Titan hellénique, une forme « mutante » du drame de création.....</i>	<i>079</i>
<b>I.2.2. La tragédie grecque de l'homme aveuglé et conduit à sa perte par les dieux..</b>	<b>081</b>
<i>I.2.2.1. Les thèmes pré-tragiques.....</i>	<i>082</i>
<i>I.2.2.2. La colère des dieux face à la colère de l'homme.....</i>	<i>084</i>
<i>I.2.2.3. Délivrance du tragique ou délivrance dans le tragique ?.....</i>	<i>086</i>
<b>I.2.3. « Adam » : l'homme destiné au bien et enclin au mal.....</b>	<b>088</b>
<i>I.2.3.1. La motivation pénitentielle du mythe « adamique ».....</i>	<i>090</i>
<i>I.2.3.2. Un homme, un acte, un instant : l'instant de la faute.....</i>	<i>092</i>
<i>I.2.3.3. Quand Dieu paraît barrer la route à l'homme par ses interdits.....</i>	<i>095</i>
<i>I.2.3.4. Le serpent, symbole du mal déjà là.....</i>	<i>097</i>
<i>I.2.3.5. Les symboles eschatologiques.....</i>	<i>100</i>

<b>I.2.4. Le mythe de l'âme exilée ou le mythe du dualisme entre le corps et l'âme</b> .....	102
<i>I.2.4.1. Le mythe archaïque de la dualité de « l'âme » et du « corps »</i> .....	103
<i>I.2.4.2. Un mythe de situation</i> .....	105
<i>I.2.4.3. Un mythe philosophant</i> .....	106
<b>I.2.5. La spéculation sur le mal</b> .....	111
<i>I.2.5.1. Mal moral et souffrance : leur disparité de principe</i> .....	112
<i>I.2.5.2 La tragédie de l'existence : l'exemple du <b>Candide</b></i> .....	114
<i>I.2.5.3. Les niveaux de discours dans la spéculation sur le mal</i> .....	116
<i>I.2.5.3.a. La discordance entre mal moral et mal-souffrance</i> .....	120
<i>I.2.5.3.b. Une même vision morale du mal, deux versions opposées</i> .....	120
<i>I.2.5.3.c. La théorie de raison suffisante et son échec</i> .....	123
<i>I.2.5.3.d. De ce que l'homme n'est ni bon ni mauvais</i> .....	125
<i>I.2.5.3.e. La théorie de l'histoire : pantragisme et panlogisme</i> .....	128
<i>I.2.5.3.f. Le stade de la dialectique « brisée » ou la théorie du néant</i> .....	130
<i>I.2.5.3.g. Le mal et la philosophie de l'action</i> .....	134
<b>Conclusion</b> .....	137

## Deuxième partie

**LA TÉLÉOLOGIE DU LANGAGE**

<b>Introduction</b> .....	140
<b>II.1. LA PROBLÉMATIQUE DU LANGAGE</b> .....	142
<b>II.1.1. De la rhétorique « sauvage » à la rhétorique philosophique</b> .....	143
<i>II.1.1.1. Synésios de Cyrène et l'Éloge de la calvitie</i> .....	143
<i>II.1.1.2. Platon et la rhétorique</i> .....	146
<i>II.1.1.3. Aristote et sa tentative de constitution d'une rhétorique philosophique</i> .....	149
<i>II.1.1.3.a. Métaphore et éducation</i> .....	151
<i>II.1.1.3.b. Les 'vertus' de la métaphore</i> .....	153
<i>II.1.1.3.c. La métaphore comme une mimèsis</i> .....	154
<i>II.1.1.3.d. La célébration de la métaphore</i> .....	156
<b>II.1.2. Problèmes tropologiques</b> .....	158
<i>II.1.2.1. Les traits de la métaphore</i> .....	160
<i>II.1.2.2. Métaphore et fiction</i> .....	161
<i>II.1.2.3. Le problème de la référence</i> .....	162
<i>II.1.2.4. La traduction, ou « l'hospitalité langagière »</i> .....	166
<i>II.1.2.5. Le problème de la polysémie</i> .....	170
<i>II.1.2.6. Inspiration et imagination</i> .....	174
<b>II.1.3. La poésie comme établissement d'une « nouvelle pertinence » rhétorique</b> .....	176
<i>II.1.3.1. La notion d'«écart » et ses implications</i> .....	177
<i>II.1.3.2. La réduction de l'« écart »</i> .....	178
<i>II.1.3.3. L'établissement d'une nouvelle pertinence</i> .....	181
<i>II.1.3.4. La fonction poétique de la métaphore</i> .....	185



<i>II.1.3.5 La métaphore, un « voir comme »</i> .....	187
<b>II.2. LA PUISSANCE LANGAGIÈRE</b> .....	190
<b>II.2.1. Le discours comme événement</b> .....	191
<b>II.2.2. Parler, c'est agir</b> .....	195
<i>II.2.2.1. L'action de promettre</i> .....	196
<i>II.2.2.2. Le fondement de la puissance de l'énoncé performatif</i> .....	197
<i>II.2.2.3. Parler, c'est faire l'expérience de l'altérité</i> .....	198
<i>II.2.2.3.a. L'acte locutoire : dire quelque chose sur quelque chose</i> .....	199
<i>II.2.2.3.b. L'acte illocutoire : dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un</i> .....	202
<i>II.2.2.3.c. L'acte perlocutoire</i> .....	204
<i>II.2.2.4. Raconter, se raconter</i> .....	206
<b>II.2.3. A propos de la référence du discours</b> .....	208
<i>II.2.3.1. Le discours, une œuvre qui individue</i> .....	209
<i>II.2.3.2. L'autonomie de l'œuvre</i> .....	211
<i>II.2.3.3. La détermination de « sens » et de « référence »</i> .....	212
<i>II.2.3.4. La référence métaphorique</i> .....	214
<i>II.2.3.4.a. Une « référence vide »</i> .....	216
<i>II.2.3.4.b. Phrase objectivement fausse, subjectivement vraie</i> .....	219
<i>II.2.3.4.c. Une puissance de création et de révélation</i> .....	220
<i>II.2.3.4.d. Le monde symbolique du langage poétique</i> .....	224
<i>II.2.3.4.e. L'extension du champ référentiel</i> .....	227
<i>II.2.3.4.f. Une vérité tensionnelle</i> .....	228
<b>II.2.4. Langage et philosophie</b> .....	234
<i>II.2.4.1. Le discours et les choses</i> .....	235
<i>II.2.4.2. L'autodépassement du discours</i> .....	237
<i>II.2.4.3. Le « fruit » défendu</i> .....	238
<i>II.2.4.4. La poétisation de la poésie et de la philosophie</i> .....	241
<i>II.2.4.5. Heidegger et la poésie</i> .....	243
<b>Conclusion</b> .....	252

## Troisième partie

## ÉTHIQUE ET THÉORIE DE LA NARRATIVITÉ

<b>Introduction</b> .....	255
<b>III. 1. DE L'APORÉTIQUE DE LA TEMPORALITÉ A LA POÉTIQUE DE LA NARRATIVITÉ</b> .....	257
<b>III.1.1. Les apories du temps</b> .....	259
<i>III. 1.1.1. A propos de l'être du temps</i> .....	259
<i>III.1.1.2. A propos de la mesure du temps</i> .....	265
<i>III.1.1.2. a. Le langage de la mesure du temps</i> .....	266
<i>III.1.1.2.b. La représentation topographique du temps : espace et temps</i> .....	267
<i>III.1.1.2.c. Le temps comme mouvement</i> .....	269
<i>III.1.1.2.d. Le temps, une expérience de l'âme</i> .....	270
<i>III.1.1.3. Temps et éternité</i> .....	273
<b>III.1.2. L'expérience humaine du temps</b> .....	281
<i>III.1.2.1. La chronobiologie ou l'expérience temporelle du corps</i> .....	281
<i>III.1.2.2. L'événement comme expérience temporelle</i> .....	285
<i>III.1.2.3. La condition humaine, une condition temporalisée</i> .....	289
<i>III.1.2.4. La méditation ricoeurienne sur la vie et la mort</i> .....	295
<b>III.1.3. La poétique pour répondre à l'aporétique de la temporalité</b> .....	304
<b>III. 2. L'ENTRECROISEMENT DU RÉCIT HISTORIOGRAPHIQUE ET DU RÉCIT FICTIF : LEUR APPARTENANCE AU CHAMP ÉTHIQUE</b> .....	312
<b>III.2.1. La caractérisation du récit</b> .....	314
<i>III.2.1.1. De la nécessité de distinguer récit et description</i> .....	315
<i>III.2.1.2. Le récit comme un « agencement des faits »</i> .....	319
<i>III.2.1.3. La synthèse ou la totalité dans l'activité mimétique</i> .....	324

<i>III.2.1.4. L'entrecroisement du récit de fiction et du récit historiographique.....</i>	330
<b>III.2.2. Éthique et théorie de la lecture.....</b>	333
<i>III.2.2.1. Lectures innocente, distanciée et savante ou la triple tâche de l'herméneutique.....</i>	336
<i>III.2.2.2. La triple mimèsis : mimèsis I, mimèsis II, mimèsis III.....</i>	343
<i>III.2.2.3. L'appartenance du récit au champ éthique .....</i>	350
<b>III. 3. L'IDENTITÉ NARRATIVE OU LA VIE COMME UN RÉCIT.....</b>	360
<b>III.3.1. La tradition comme altérité et comme héritage. La prétention à la vérité...</b>	368
<b>III.3.2. L'histoire vivante.....</b>	374
<i>III.3.2.1. Le présent comme catégorie de l'agir et du pâtir.....</i>	379
<i>III.3.2.2. L'identité personnelle, une identité dynamique.....</i>	385
<i>III.3.2.3. La vie, une œuvre en soi ?.....</i>	389
<i>III.3.2.4. L'instauration de soi par la médiation de l'Écriture.....</i>	395
<b>III.4. LA POÉTIQUE DE L'ÉTHIQUE DANS LES TRADITIONS AFRICAINES AU REGARD DE L'ŒUVRE RICŒURIENNE.....</b>	400
<b>III.4.1. Les mythes dans les traditions africaines.....</b>	401
<b>III.4.2. Le langage, facteur du vivre-ensemble.....</b>	404
<b>III.4.3. Le conte et le roman, deux regards imaginaires sur la condition humaine...</b>	411
<b>Conclusion.....</b>	416
<b>Conclusion générale.....</b>	418
<b>Table des matières.....</b>	420
<b>Bibliographie.....</b>	427
<b>Index.....</b>	450

**BIBLIOGRAPHIE**

## BIBLIOGRAPHIE

### DE LA PREMIERE PARTIE

#### I.1. LA PENSEE DE PAUL RICOEUR

##### I.1.1. Les ouvrages de Paul Ricœur

*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, éditions du Seuil, collection « Points / Essais », n° 377, Paris, 1986.

*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, éditions du Seuil, collection « L'ordre philosophique », Paris, 1969.

*Le Juste I*, éditions Esprit, collection « Philosophie », Paris, 1995.

*Le Juste II*, éditions Esprit, collection « Philosophie », Paris, 2001.

*Le Juste, la justice et son échec*, éditions de L'Herne, collection « Carnets de L'Herne », Paris, 2005.

*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, tome 1, *L'Homme faillible*, éditions Aubier-Montaigne, collection « Philosophie de l'esprit », Paris, 1960.

*Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité*, tome 2, *La symbolique du mal*, éditions Aubier-Montaigne, collection « Philosophie de l'esprit », Paris, 1968.

*Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, éditions Esprit, collection « Philosophie », Paris, 1995.

### **I.1.2. Entretien**

*La critique et la conviction* (entretien avec François Azouvi et Marc de Launay), éditions Calmann-Lévy, collection « Hachette littératures – Pluriel Philosophie », Paris, 2002.

### **I.1.3. Article**

« Le Mal : un défi à la philosophie et à la théologie », in *Lectures*, tome 3, *Aux frontières de la philosophie*, éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 1994.

### **I.1.4. Les ouvrages sur la pensée de Paul Ricœur**

ABEL Olivier, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, éditions Michalon, collection « Le bien commun », Paris, 1996.

DOSSE François, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, éditions La découverte, Paris, 1997.

GREISCH Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, éditions Jérôme Million, Grenoble, 2001.

LENTIAMPA SHENGE Adrien, *Paul Ricœur. La justice selon l'espérance*, éditions Lessius, collection « Donner raison », n° 24, Bruxelles, 2009.

MONGIN Olivier, *Paul Ricœur*, éditions du Seuil, collection « Les contemporains », n° 17, Paris, 1994.

NKERAMIHIGO Théoneste, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricœur. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*, Lethielleux, Paris-Namur, 1984.

STEVENS Bernard, *L'apprentissage des signes. Lecture de Ricœur*, Kuwer, Dordrecht-Boston-Londres, 1991.

### **I.1.5. Les articles sur la pensée de Paul Ricœur**

ABEL Olivier, « Une poétique de l'action », in *Rue Descartes*, Hors-Série, octobre 2006.

FÆSSEL Michaël et LAMOUCHE Fabien, « Le scandale du mal », in *Paul Ricœur. Anthologie*, éditions du Seuil, collection « Point-Essais », Paris, 2007.

JOÃO CARREIA Carlos, « Paul Ricœur et les mythologies du mal », in *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur*, sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent, Presses Universitaires de Rennes, collection « Philosophica », Rennes, 2006.

POREE Jérôme, « Mal d'injustice et crise de la symbolisation », in *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur* (sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent), Presses Universitaires de Rennes, collection « Philosophica », Rennes, 2006.

SOLEMNE Marie de, « Dialogues avec Paul Ricœur. Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose ? », in *innocente culpabilité*, éditions Dervy, Paris, 1998.

## I.2 LES TRADITIONS AFRICAINES

JAHN Janheinz, *Muntu, l'homme africain et sa culture néo-africaine*, traduction par Brian de Martinoir, éditions du Seuil, Paris, 1961.

## I.3. LES GENERALITES

### I.3.1. Les ouvrages sur les généralités

BARTH Karl, *Dogmatique*, troisième volume, *La doctrine de la création*, tome troisième, traduction par Fernand Ryser, éditions Labor et Fides, Genève, 1963.

BEAUVOIR Simone, *Le deuxième sexe*, tome II, *L'expérience vécue*, éditions Gallimard, collection « Folio – Essais », 1976.

DETIENNE Marcel, *L'invention de la mythologie*, éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des Sciences humaines », Paris, 1981.

ELIADE Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, tome 2, *De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme*, éditions Payot, collection « Bibliothèque historique », Paris, 1978.

*-Images et symboles*, éditions Gallimard, collection « Tel », Paris, 1952.

FERRY Luc, *La sagesse des mythes. Apprendre à vivre 2*, éditions J'ai lu, Paris, 2009.

GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, traduction par le concours de Inter nations, éditions du Seuil, Paris, 1976.

HEGEL Georg W. F., *Philosophie de l'histoire*, traduction Papaioannou, Union Générale d'Édition, collection « Le monde en 10/18 », n° 235/236, Paris.

JARCZYK Gwendoline, *Le mal défiguré. Etude sur la pensée de Hegel*, Ellipses, collection « Philo », Paris, 2000.

JEANNIERE Abel, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse et la vision présocratique du monde avec la traduction intégrale de « Fragments »*, éditions Montaigne, collection « Philosophie de l'esprit », Paris, 1959.

KANT Emmanuel, *La Religion dans les limites de la simple raison*, traduction J. Gibelin, Librairie philosophique J. VRIN, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1994.

PLATON, *Œuvres complètes*, sous la direction de Luc Brisson, traduction collective, éditions Flammarion, Paris, 2008.

PREVOST Jean-Pierre, *Pour lire les prophètes*, éditions Cerf, Paris, NOVALIS, Ottawa, 1995.

VOLTAIRE François-Marie A., *Candide*, éditions Flammarion, collection « Étonnants classiques », Paris, 2008.



### I.3.2. Les articles sur les généralités

BILLAULT Alain, « La vieille femme incarnation du mal : sortilèges macabres chez Horace (*Satires* I, 8) Héliodore (*Ethiopiennes* VI, XII-XV) et Ronsard (*Odes* II, XXII) », in *Mythe et personnification* (Travaux et mémoires. Actes du colloque du Grand Palais, Paris, 7-8 mai 1970), éditions Les Belles Lettres, Paris, 1980.

DELMAIRE Jean-Marie, « Y a-t-il des hérésies dans le judaïsme ? De l'emploi et des limites de l'anathème », in *Orthodoxie et hérésie* (textes réunis par Christiane d'Haussey), Université Paris – Val-de-Marne, Paris, 1993.

FOURNIER-BIDOZ Alain, « Le livre d'Amos », in *Guide de lecture des prophètes*, Bayard, Montrouge, 2010.

-« Le livre d'Osée », in *Guide de lecture des prophètes*, Bayard, Montrouge, 2010.

LALOUP Jean, *Dictionnaire de littérature grecque et latine*, éditions Universitaires, Paris, 1968.

MEHAT André, « L'identification du sage stoïcien à la sagesse et ses corollaires dans la pensée religieuse », in *Mythe et personnification* (Travaux et mémoires. Actes du colloque du Grand Palais, Paris, 7-8 mai 1970), éditions Les Belles Lettres, Paris, 1980.

## BIBLIOGRAPHIE

### DE LA DEUXIEME PARTIE

#### II.1. LA PENSEE DE PAUL RICOEUR

##### II.1.1. Les ouvrages de Paul Ricœur

*Amour et justice*, éditions Points, collection « Points / Essais », n° 609, Villeneuve-d'Ascq, 2008.

*Ecrits et conférences*, tome 2, *Herméneutique*, éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 2010.

*La métaphore vive*, éditions du Seuil, collection « Points / Essais », n° 347, Paris, 1975.

*Parcours de la reconnaissance*, éditions Stock, collection « Essais », Paris, 2004.

*Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004.

##### II.1.2. Les articles de Paul Ricœur

« Le poétique », in *Lectures*, tome 2, *La contrée des philosophes*, éditions du Seuil, collection « Points / Essais », Paris, 1999.

« Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique », in *Théorie des Actes de Langage, Ethique et Droit*, (volume publié sous la direction de Paul Amselek), Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

« Le symbole donne à penser », in *Esprit* n° 275, Juillet-août 1959.

### II.1.3. Les ouvrages sur la pensée de Paul Ricœur

ABEL Olivier & POREE Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses éditions Marketing, collection « Vocabulaire de... », Paris, 2009.

AMALRIC Jean-Luc, *Ricœur, Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Presses Universitaires de France, collection « Philosophie », Paris, 2006.

MOLEKA LIAMBI Jean de Dieu, *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*, éditions L'Harmattan, Paris, 2006.

VINCENT Gilbert, *La religion de Ricœur*, éditions Ouvrières, collection « La religion des philosophes », Paris, 2008.

### II.1.4. Les articles sur la pensée de Paul Ricœur

BEGUE Marie-France, « La promesse et la fidélité : dialogue avec Gabriel Marcel », in *Paul Ricœur. La pensée en dialogue* (sous la direction de Jérôme Porée et Gilbert Vincent), Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2010.

COQUET Jean-Claude, « Quel statut Paul Ricœur accorde-t-il au langage dans le *Parcours de la reconnaissance* ? », in *Rue Descartes*, Hors-Série, octobre 2006.

GREISCH Jean, « Un "passage" : traduire l'intraduisible », in *Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004.

KEARNEY Richard, « Vers une herméneutique de la traduction », in *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable* (coordonné par Gaëlle Fiasse), Presses Universitaires de France, collection « Débats philosophiques », Paris, 2008.

KEMP Peter, « Le penseur du religieux par excellence », in *Rue Descartes*, Hors-Série, octobre 2006.

SIMON Anne, « Proust et Ricœur : l'herméneutique impossible », in *Esprit* n° 323, mars-avril 2006.

## II.2. LES TRADITIONS AFRICAINES

THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, éditions L'Harmattan, Paris, 1992.

## II.3. LES GENERALITES

### II.3.1. Les ouvrages sur les généralités

ABEL Olivier, *L'éthique interrogative. Herméneutique et problématologie de notre condition langagière*, Presses Universitaires de France, collection « L'interrogation philosophique », Paris, 2000.

ARISTOTE, *Les politiques*, traduction par Pierre Pellegrin, éditions Flammarion, Paris, 1990.

-*Organon I, Catégories II, De l'interprétation*, traduction par J. Tricot, éditions J. Vrin, collection « Bibliothèque des textes philosophiques », Paris, 1997.

-*Poétique*, traduction par J. Hardy, éditions Gallimard, collection « Tel », Paris, 1996.

-*Rhétorique*, traduction par Médéric Dufour et André Wartelle, éditions Gallimard (Les Belles Lettres, 1980, pour le livre III), collection « Tel », n° 296, Paris, 1991.

AUBENQUE Pierre, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, collection « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, 1962.

AUROUX Sylvain, *La philosophie du langage*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

AUSTIN John Langshaw, *Quand dire, c'est faire*, traduction par Gilles Lane, éditions du Seuil, collection « Points / Essais », Paris, 1970.

BONAZZI Mauro, BRISSON Luc etc., *Les Sophistes I. De Protagoras à Critias. Fragments et témoignages*, traduction (avec le concours du Centre national du Livre), présentation et

notes par Mauro Bonazzi, Luc Brisson, Marie-Laurence Desclos, Louis-André Dorion, Arnaud Macé, Michel Patillon et Jean-François Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2009.

BOUVERESSE Jacques, *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique*, éditions de Minuit, Paris, 1971.

CASSIN Barbara (sous la direction), *Le plaisir de parler*, éditions de Minuit, Paris, 1986.

COHEN Jean, *Structure du langage poétique*, Flammarion, collection « Nouvelle Bibliothèque scientifique », Paris, 1966.

CRESCENZO Luciano de, *Les grands philosophes de la Grèce antique (tome 2). De Socrate à Plotin*, traduction par Louis Mézeray, éditions Julliard, Paris, 1989.

DENAT Céline, *Aristote pas à pas*, éditions Marketing, collection « Ellipses », Paris, 2010.

DURAND Gilbert *L'Imagination symbolique*, Presses Universitaires de France, collection « Initiation philosophique », Paris, 1964.

ECO Umberto, *Sémiotique et philosophie du langage*, traduction par Myriem Bouzaher, Presses Universitaires de France, collection « Formes sémiotiques », Paris, 1988.

FARAGO France, *Le langage*, Armand Colin, collection « Philosophie », Paris, 1999.

GRANGER Gilles-Gaston, *Langages et épistémologies*, Klincksieck, Paris, 1979.

-*La science et les sciences*, Presses Universitaires de France, collection « Que sais-je », Paris, 1993.

HEIDEGGER Martin, *Approche de Hölderlin*, traduction par Henri Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 269, Paris, 1973.

-*Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction par Wolfgang Brokmeier, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 100, Paris, 1962.

-*Introduction à la métaphysique*, traduction par Gilbert Kahn, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 49, Paris, 1967.

-*Le principe de raison*, traduction par André Préau, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 79, Paris, 1962.

LACOUÉ-LABARTHE Philippe, *Heidegger. La politique du poème*, éditions Galilée, collection « La philosophie en effet », Paris, 2002.

LAËRCE Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction par Marie-Odile Goulet-Cazé, introduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson J. Brunschwig, T. Doranti, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Nancy, Librairie Générale Française, collection « Classiques modernes », Paris, 1999.

LAKOFF George & JOHNSON Mark, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, traduction par Michel Defornel avec la collaboration de Jean-Jacques Lecercle, Les Editions de Minuit, collection « Propositions », Paris, 1985.

LAPLANE Dominique, *La pensée d'outre-mots. La pensée sans langage et la relation pensée-langage*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, collection « Les empêcheurs de penser en rond », Paris, 1997.

LIBERA Alain de, *La référence vide. Théories de la proposition*, Presses Universitaires de France, collection « Chaire Etienne Gilson », Paris, 2002.

MARCONI Diego, *La philosophie du langage au XXe siècle*, traduction par Michel Valensi, éditions de l'Eclat, collection « Tiré à part », Paris, 1997.

MESCHONNIC Henri, *Le langage Heidegger*, Presses Universitaires de France, collection « Ecriture », Paris, 1990.

MONTAGNES Bernard, *La Doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963.

ORTIGUES Edmond, *Le discours et le symbole*, Aubier – Montaigne, collection « Philosophie de l'esprit », Paris, 1962.

REBOUL Anne & MOESCHLER Jacques, *La pragmatique aujourd'hui. Une nouvelle science de la communication*, éditions du Seuil, collection « Points / Essais », Paris, 1998.

SOUBBOTNIK Michael, *La philosophie des actes de langage. La doublure mentale et l'ordinaire des langues*, Presses Universitaires de France, collection « Sciences, modernités, philosophies », Paris, 2001.

SYNESIOS de Cyrène, *Eloge de la calvitie*, traduction et présentation par Claude Terreaux, éditions Arléa, collection « Retour aux grands textes », Paris, 2000.

TAMINIAUX Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Million, Grenoble, 1989.

VUILLEMIN Jules, *De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote*, éditions Flammarion, Paris, 1967.

### **II.3.2. Les articles sur les généralités**

BENOIST Jocelyn, « Sur le sens et la référence », in *Philosophie du langage* (tome 1), éditions J. Vrin, Paris, 2009.

CASSIN Barbara, « Sophistique », in *Le savoir grec*, éditions Flammarion, Paris, 1996.

DORTIER Jean-François, « La rhétorique, d'Aristote à Obama », in *Sciences Humaines* n° 209, novembre 2009.

HALPERN, Catherine, « Penser la vie ordinaire », in *Sciences humaines* Hors-Série, Spécial n° 13, mai-juin 2011.

HEIDEGGER Martin, « De l'essence de la vérité », traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, in *Questions I et II*, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 156, Paris, 1968.

-« L'Expérience de la pensée », in *Questions III et IV*, traduction par André Préau, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 172, Paris, 1966.

-« Qu'est-ce que la philosophie ? » traduction par Kostas Axelos et Jean Beaufret, in *Questions I et II*, éditions Gallimard, collection « Tel », n° 156, Paris, 1968.

LACROIX Alexandre, « Quand dire, c'est (presque) faire » (entretien avec John R. Searle, traduction Myriam Dennehy), in *Philosophie magazine* n° 48, avril 2011.

MASSIN Marianne, « L'inspiration philosophique », in *Grand Dictionnaire de la Philosophie* (sous la direction de Michel Blay), Larousse, Paris, 2003.



**BIBLIOGRAPHIE**  
**DE LA TROISIEME PARTIE**

III.1. LA PENSEE DE PAUL RICOEUR

**III.1.1. Les ouvrages de Paul Ricœur**

*Anthologie* (textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche), éditions Seuil, collection « Points – Essais », Paris, 2007.

*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, éditions du Seuil, collection « Points – Essais », n° 494, Paris, 2000.

*L'Herméneutique biblique* (présentation et traduction par François-Xavier Amherdt), éditions du Cerf, collection « La nuit surveillée », Paris, 2001.

*Philosophie de la volonté*, tome 1, *Le Volontaire et l'Involontaire*, éditions Points, collection « Points – Essais » n° 622, Paris, 2009.

*Soi-même comme un autre*, éditions Seuil, collection « Points / Essais », n° 330, Paris, 1990.

*Temps et Récits*, tome 1, *L'intrigue et le récit historique*, éditions du Seuil, collection « Points – Essais », n° 227, Paris, 1983.

*Temps et Récits*, tome 2, *La configuration dans le récit de fiction*, éditions du Seuil, collection « Points – essais », n° 228, Paris, 1984.

*Temps et Récits*, tome 3, *Le temps raconté*, éditions du Seuil, collection « Points – Essais », n° 229, Paris, 1985.

*Vivant jusqu'à la mort* (suivi de) *Fragments*, éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 2007.

### III.1.2. Les articles de Paul Ricœur

« Accompagner la vie jusqu'à la mort », in *Esprit* n° 323, mars-avril 2006.

« Ce qui me préoccupe depuis trente ans », in *Esprit* n° 117-118, août-septembre 1986.

« Faire intrigue, faire question : sur la littérature et la philosophie », in *Cahier de L'Herne. Ricœur 2* (sous la direction de Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi), éditions de L'Herne, collection « Points – Essais », n° 584, Paris, 2004.

« L'Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg (1951) », in *Lecture 2. La contrée des philosophes*, éditions du Seuil, collection, « Points – Essais », n° 401, Paris, 1999.

« L'identité narrative », in *Esprit* n° 10-141. *Ricœur* n° 7-8, Juillet-août 1988.

« L'imagination dans le discours et dans l'action », in *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

« Sur le tragique », in *Lectures*, tome 3, *Aux frontières de la philosophie*, éditions du Seuil, collection « La couleur des idées », Paris, 1994.

### III.1.3. Les ouvrages sur la pensée de Paul Ricœur

ABEL Olivier et POREE Jérôme, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses éditions Marketing, collection « Vocabulaire de... », Paris, 2009.

COMTE Robert, *Le courage de se construire. L'identité, entre don et promesse*, éditions Salvator, Paris, 2009.

DOSSE François, *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*, éditions Armand Colin, Paris, 2012.

FEVRE Louis, *Penser avec Ricœur. Introduction à la pensée et à l'action de Paul Ricœur*, éditions Chronique sociale, collection « Savoir penser synthèse », Lyon, 2003.

FREY Daniel, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Presses Universitaires de France, collection « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses », Paris, 2008.

GILBERT Muriel, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur*, Labor et Fides, collection « Le champ éthique », n° 36, Genève, 2001.

JERVOLINO Domenico, *Ricœur. Herméneutique et traduction*, éditions Ellipses, collection « Philo », Paris, 2007.

KEMP Peter, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*, éditions du Sandre, collection « Bibliothèque de philosophie contemporaine », Paris, 2010.

MICHEL Johann, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*, éditions du Cerf, collection « Passages », Paris, 2006.

ROBERGE Jonathan, *Paul Ricœur, la culture et les sciences humaines*, éditions Les Presses de l'Université Laval, collection « Sociologie contemporaine », Québec, 2008.

TIAHA David-Le-Duc, *Paul Ricœur et le paradoxe de la chair. Brisure et suture*, éditions L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Paris, 2009.

#### **III.1.4. Les articles sur la pensée de Paul Ricœur**

ARTOUS-BOUVET Guillaume, « Ricœur et la littérature : une critique de la raison narrative », in *Rue Descartes* Hors-Série, octobre 2006.

DOSSE François, « Paul Ricœur (1913-2005). Expliquer plus pour comprendre mieux », in *Sciences Humaines* Hors-Série Spécial n° 6, octobre-novembre 2007.

GREISCH Jean, « "Temps bifurqué" et temps de crise », in *Esprit* n° 140-141. *Ricœur* n° 7-8, Juillet-août 1988.

LACOCQUE André, « A propos de l'herméneutique de Paul Ricœur », in *Cahiers de l'Herne. Paul Ricœur I*, (sous la direction de Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi), éditions de L'Herne, collection « Points – Essais », n° 583, Paris, 2004.

LADRIERE Jean, « Expliquer et comprendre », in *Cahier de l'Herne. Paul Ricœur 1* (sous la direction de Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi), éditions de L'Herne, collection « Points – Essais », n° 583, Paris, 2004.

LAMOUCHE Fabien, « Le sujet du récit », in *Paul Ricœur. Anthologie* (textes choisis et présentés par Michaël Fœssel et Fabien Lamouche), éditions du Seuil, collection « Points – Essais », Paris, 2007.

MONGIN Olivier, « Face à l'éclipse du récit », in *Esprit* n° 117-118, août-septembre 1986.

MONSEU Nicolas, « Narration de vie et identité(s) de soi selon l'herméneutique de Paul Ricœur », in *Narration et identité. De la philosophie à la bioéthique*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Pour demain », Paris, 2008.

THOMASSET Alain, « Au cœur de la tension éthique : narrativité, téléologie, théonomie », in *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Presses Universitaires de France, collection « Débats philosophiques », Paris, 2008.

VIGNE Eric, « L'intrigue, mode d'emploi », in *Esprit* n° 140-141. *Paul Ricœur* n° 7-8, juillet-août 1988.

WORMS Frédéric, « Vivant jusqu'à la mort...et non pas pour la mort », in *Esprit* n° 323, mars-avril 2006.

## III.2. LES TRADITIONS AFRICAINES

### III.2.1 Les ouvrages sur les traditions africaines

ANO-NGUESSAN Marius, *Contes agni de l'Indénié*, Abidjan, éditions CEDA, 1988.

CALAME-GRIAULE Geneviève, *Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique*, éditions François Maspero, collection « Bibliothèque d'anthropologie », Paris, 1977.

CARRINGTON John F., *La voix des tambours. Comment comprendre le langage tambouriné d'Afrique*, éditions Cedi, Kinshasa, 1974.

CAUVIN Jean, *Les proverbes*, éditions Saint Paul, collection « Comprendre », Issy –les-Moulineaux, 1981.

COLIN Roland, *Littérature africaine d'hier et de demain*, Association pour le Développement Educatif et Culturel, Paris, 1965.

DIARRA Pierre et LEGUY Cécile, *Paroles imagées. Le proverbe au croisement des cultures*, éditions Bréal, collection « Langage et Co », Rosny-Sous-Bois, 2004.

EBOUSSI BOULAGA Fabien, *L’Affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*, éditions Terroirs et Karthala, Paris, 2011.

HAMPÂTE BÂ Amadou, *Amkoullel, l’enfant peul. Mémoires*, éditions J’ai lu, collection « Récit », n° 4286, Paris, 2007.

JAMIN Jean, *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, éditions François Maspero, Paris, 1977.

LAYE Camara, *Le maître de la Parole Kouma Lafôlô Kouma*, Plon, Paris, 1978.

MBITI John, *Religions et philosophie africaines*, traduction par Christiane Le Fort, éditions Clé, collection « Etudes et documents africains », Yaoundé, 1972.

N’DA Pierre, *Le conte africain et l’éducation*, éditions L’Harmattan, Paris, 1984.

NIANGORAN-BOUAH Georges, *Introduction à la drummologie*, éditions GNB, collection « Sankofa », Abidjan, 1981.

PREVOST Liliane et COURTILLES Isabelle de, *Guide des croyances et symboles. Afrique : Bambara, Dogon, Peul*, éditions L’Harmattan, collection « Etudes africaines », Paris, 2005.

### **III.2.2. Les articles sur les traditions africaines**

ANO Boa Bernard, « Les mythes de la littérature traditionnelle africaine », in *Colloque international sur le mythe dans la littérature traditionnelle orale négro-africaine*, Abidjan, 11-12 avril 1991.

-« Pour une lecture ethnolinguistique du conte africain », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, CRES, Abidjan, 1990.

ANO-N'GUESSAN Marius, « Structure apparente du conte traditionnel oral agni de l'Indénié », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, CRES, Abidjan, 1990.

KAM Sié Alain, « Pourquoi enseigner le conte ? », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, Abidjan, CRES, 1990.

KOFFI Niamkey, « Une lecture de Kaydara de Amadou Hampâté Bâ », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, CRES, Abidjan, 1990.

N'DA Pierre, « Les mythes de la création du monde et de la faute de l'homme : curieuse analogie entre les récits bibliques (Genèse) et les récits africains », in *Colloque international sur le mythe dans la littérature traditionnelle orale négro-africaine*, Université de Cocody, Abidjan, 11-12 avril 1991.

NDIAYE Aloyse-Raymond, « La narration et l'idée d'humanité chez Ahmadou Kourouma et Annick Kayitesi », in *Narration et identité. De la philosophie à la bioéthique*, Librairie philosophique J. Vrin, collection « Pour demain », Paris, 2008.

OUEDRAOGO Albert, « Les contes africains comme objets d'études », in *Séminaire de méthodologie de recherche et d'enseignement du conte africain*, Abidjan, CRES, 1990.

### III.3 LES GENERALITES

#### III.3.1. Les ouvrages sur les généralités

ARENDRT Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* (suivi de) *L'existentialisme français*, éditions Payot & Rivages, collection « Rivages poche – Petite Bibliothèque », n° 400, Paris, 2002.

ARISTOTE, *L'Ethique à Nicomaque*, traduction par J. Tricot, éditions J. Vrin, Paris, 1983.

-*Physique*, traduction par Pierre Pellegrin, éditions Flammarion, Paris, 2002.

AUGUSTIN Saint, *Les Confessions*, traduction par Joseph Trabucco, éditions GF Flammarion, collection « La philosophie de l'Antiquité », Paris, 1964.

BARTHES Roland, *Roland Barthes par Roland Barthes*, éditions du Seuil, collection « Ecrivains de toujours », Paris, 1975.

BEAUFRET Jean, *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2000.

CHENET François, *Le Temps. Temps cosmique, Temps vécu*, éditions Armand Colin, collection « U. Philosophie », Paris, 2000.

CONCHE Marcel, *Temps et destin*, Presses Universitaires de France, collection « Perspectives critiques », Paris, 1992.

DASTUR Françoise, *Dire le temps : esquisse d'une chrono-logie phénoménologique*, éditions Encre marine, La Versanne, 1994.

ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, éditions Gallimard, collection « Folio / Essais », Paris, 1963.

FEDIER François, *Le temps et le monde. De Heidegger à Aristote*, éditions Pocket, collection « Agora », Paris, 2010.

GRIMALDI Nicolas, *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, Presses Universitaires de France, collection « Questions », Paris, 1993.

HAAR Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, éd. Jérôme Million, coll. « Krisis », Grenoble, 2002.

HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, traduction par François Vezin, éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie. Série : Œuvres de Martin Heidegger », Paris, 1986.

-*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par Jean-François Courtine, éditions Gallimard, collection « Bibliothèque de philosophie. Série : Œuvres de Martin Heidegger », Paris, 1985.

JANKELEVITCH Vladimir, *Quelque part dans l'inachevé*, éditions Gallimard, Paris, 1978.

JASPERS Karl, *Initiation à la méthode philosophique*, traduction par Laurent Jospin, éditions Payot & Rivages, collection « Petite Bibliothèque Payot », n° 174, 1994.

KLEIN Etienne, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, éditions Flammarion, Paris, 2007.

-*Le temps. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, éditions Flammarion, collection « DOMINOS », Paris, 1995.

LEVINAS Emmanuel, *Dieu, la Mort et le Temps*, éditions Grasset & Fasquelle, collection « Figures », Paris, 1993.

-*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, éditions KLUWER ACADEMIC, collection « Biblio essais – Le Livre de Poche », n° 4120, Paris, 1971.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, éditions Gallimard, collection « Tel », Paris, 1964.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, Livre I, éditions Gallimard, collection « Folio classique », Paris, 1965.

NITA Adrian, *La métaphysique du temps chez Leibniz et Kant*, éditions L'Harmattan, collection « Ouverture philosophique », Paris, 2008.

POMIAN Krzysztof, *L'ordre du temps*, éditions Gallimard, collection « Bibliothèque des Histoires », Paris, 1984.

ROMANO Claude, *L'événement et le temps*, Presses Universitaires de France, collection « Epiméthée », Paris, 1999.

TZVETAN Todorov, *Les genres du discours*, éditions du Seuil, Paris, 1978.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *Questions d'éthique*, Presses Universitaires de France, collection « Premier cycle », Paris, 1993.



### III.3.2. Les articles sur les généralités

BUTOR Michel, DASTUR Françoise, GROS Frédéric, KLEIN Etienne, ROSA Hartmut, STIEGLER Bernard, « L'homme débordé. Peut-on retrouver le temps ? » (Dossier), in *Philosophie magazine* n° 57, mars 2012.

CHANIAL Philippe, « Le socialisme, une histoire de famille », in *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, n° 14, mars-avril-mai 2009.

COUTO-SOARES Maria Luisa, « Souffrance et récit narratif », in *Le Journal des psychologies* n° 293, décembre 2011-janvier 2012.

DORTIER Jean-François, « Changer sa vie », in *Sciences Humaines* n° 205, juin 2009.

DOSTALER Gilles, « Du libéralisme au néolibéralisme », in *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 14, mars-avril-mai 2009.

FOURNIER Martine, « L'histoire ne nous apprend rien ! Rencontre avec Paul Veyne », in *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 13, décembre 2008.

GAULEJAC Vincent de, « Vouloir être sujet », in *Sciences Humaines* n° 209, novembre 2009.

GREISCH Jean, « ‘‘Temps bifurqué’’ et temps de crise », in *Esprit* n° 140-141, 1988.

HALPERN Catherine, « A la conquête de soi », in *Sciences Humaines* n° 209, novembre 2009.

KAUFMANN Jean-Claude, « Quand Je est un autre » (entretien avec Catherine Halpern), in *Sciences Humaines* n° 209, novembre 2009.

KLEIN Etienne, « Qu'est-ce que le temps ? », in *Sciences et avenir* numéro spécial, novembre 2007.

LHERETE Héloïse et HALPERN Catherine, « Rencontre avec Tzvetan Todorov : ‘‘La vie est une œuvre en soi’’ », in *Sciences Humaines* n° 210, décembre 2009.

MARMION Jean-François, « Se reconstruire après un drame », in *Sciences Humaines* n° 205, juin 2009.

MATTEI Jean-François, « Les figures du temps chez Platon », in *Les figures du temps*, sous la direction de L. Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1997.

MEYRAN Régis, « Les passions comme moteur de l'histoire : rencontre avec Marc Ferro », in *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 13, décembre 2008.

MONGIN Olivier, « Face à l'éclipse du récit », in *Esprit* n° 117-118, août-septembre 1986.

RABATE Dominique, « Figures de l'après-coup (le temps de l'événement dans le roman moderne) », in *Les figures du temps*, sous la direction de L. Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1997.

RAYNAUD Philippe, « Les origines philosophiques du conservatisme », in *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 14, mars-avril-mai 2009.

TERREL Denise, « Les représentations du temps dans la littérature de science-fiction », in *Les figures du temps*, sous la direction de L. Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1997.

TORDJMAN Sylvie, « Temps et temporalité : importance de la rythmicité dans l'organisation psychique », in *Le Journal des psychologies* n° 293, décembre 2011-janvier 2012.

TRESMONTANT Claude, « L'espace et le temps », in *Problèmes de notre temps. Chroniques*, O.E.I.L., Paris, 1991.

VEGA Xavier de la, « Les idéologies sont bien vivantes », in *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines* n° 14, mars-avril-mai 2009.

WUNENBURGER Jean-Jacques, « Synthèse temporelle et forme rythmique », in *Les figures du temps*, sous la direction de L. Couloubaritsis et Jean-Jacques Wunenburger, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1997.

## INDEX

- action, 8, 9, 12, 14, 22, 44, 53, 71, 82, 89, 120, 124, 135, 136, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 166, 174, 178, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 218, 219, 220, 223, 226, 237, 241, 251, 252, 266, 267, 270, 297, 303, 311, 324, 326, 330, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 347, 348, 349, 351, 354, 359, 360, 363, 364, 365, 367, 368, 370, 371, 373, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 388, 396, 397, 398, 399, 401, 403, 404, 405, 406, 412, 413, 415, 418, 428, 429, 442, 443, 449, 451, 457, 458, 470
- amour, 15, 22, 23, 24, 31, 33, 34, 86, 91, 112, 146, 153, 170, 194, 195, 196, 224, 259, 315, 320, 374, 445, 446
- aporie, 144, 273, 283, 284, 287, 289, 295, 322, 328, 387
- bien, 6, 8, 11, 19, 20, 22, 23, 32, 35, 39, 40, 43, 47, 50, 53, 59, 60, 62, 67, 68, 69, 71, 83, 84, 88, 89, 93, 94, 95, 97, 100, 101, 103, 108, 109, 111, 113, 115, 117, 123, 125, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 136, 139, 141, 143, 144, 153, 154, 157, 164, 168, 169, 172, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 186, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 203, 204, 205, 207, 209, 212, 216, 219, 225, 231, 236, 242, 243, 247, 250, 254, 257, 258, 259, 260, 263, 265, 266, 274, 276, 277, 281, 283, 284, 285, 286, 289, 292, 295, 297, 304, 306, 307, 311, 312, 313, 316, 319, 323, 327, 329, 332, 333, 338, 340, 342, 345, 346, 348, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 362, 363, 365, 368, 369, 371, 373, 374, 384, 385, 387, 388, 391, 392, 396, 402, 403, 405, 410, 413, 414, 418, 421, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 435, 436, 437, 447, 458, 479
- châtiment, 17, 19, 20, 21, 22, 47, 53, 121, 132, 445
- conscience, 15, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 36, 37, 38, 40, 42, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 75, 77, 92, 97, 109, 117, 271, 285, 286, 289, 290, 294, 298, 309, 317, 330, 354, 371, 372, 375, 390, 397, 416, 420, 432, 438, 446, 447
- conte, 124, 126, 129, 332, 361, 424, 432, 434, 435, 436, 437, 438, 441, 443, 455, 473, 474, 475
- création, 40, 56, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 92, 95, 98, 100, 101, 109, 123, 130, 140, 168, 180, 181, 185, 196, 212, 233, 237, 283, 290, 292, 294, 327, 342, 365, 366, 367, 371, 373, 376, 425, 426, 429, 434, 447, 452, 459, 474
- culpabilité, 12, 14, 19, 22, 23, 36, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,

- 59, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 72, 74, 75, 76, 97, 100, 101, 103, 105, 120, 121, 122, 128, 131, 147, 310, 386, 446, 457, 459
- dieu, 15, 26, 28, 39, 78, 80, 82, 89, 90, 91, 92, 115
- éternité, 271, 272, 280, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 328, 453
- éthique, 8, 9, 11, 15, 16, 20, 22, 29, 31, 32, 33, 37, 46, 52, 56, 58, 59, 63, 64, 66, 74, 75, 90, 103, 104, 105, 116, 117, 118, 121, 132, 141, 145, 147, 157, 179, 209, 211, 216, 218, 219, 220, 255, 257, 262, 266, 270, 285, 303, 315, 319, 331, 348, 352, 365, 369, 370, 372, 373, 374, 375, 378, 379, 383, 387, 389, 412, 417, 418, 419, 428, 430, 431, 437, 439, 442, 443, 444, 446, 454, 462, 463, 464, 471, 472, 477
- événement, 34, 41, 48, 52, 57, 65, 73, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 107, 108, 110, 119, 151, 174, 203, 204, 205, 206, 220, 221, 259, 277, 299, 300, 301, 302, 303, 326, 334, 335, 340, 359, 425, 440, 451, 454, 477, 478
- existence, 15, 24, 26, 28, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 47, 57, 58, 60, 62, 63, 71, 72, 76, 81, 82, 104, 112, 114, 117, 122, 123, 124, 133, 140, 141, 142, 147, 155, 170, 174, 204, 205, 207, 210, 217, 251, 274, 278, 282, 287, 290, 292, 293, 300, 302, 304, 305, 308, 310, 327, 354, 386, 389, 402, 403, 410, 412, 418, 423, 425, 442, 448, 475
- expérience, 6, 15, 27, 29, 31, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 51, 52, 56, 62, 65, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 76, 97, 98, 101, 104, 105, 107, 108, 116, 117, 122, 127, 131, 135, 136, 174, 177, 181, 184, 185, 190, 191, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 210, 211, 247, 280, 284, 285, 286, 290, 294, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 316, 317, 318, 320, 323, 324, 328, 330, 340, 342, 364, 368, 369, 370, 391, 398, 399, 401, 402, 403, 406, 411, 414, 419, 421, 438, 440, 451, 453, 454, 459, 470
- faute, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 26, 35, 36, 37, 45, 46, 48, 50, 51, 52, 53, 55, 61, 65, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 76, 88, 89, 91, 93, 98, 100, 102, 104, 105, 106, 117, 121, 122, 136, 138, 234, 244, 425, 426, 446, 448, 474
- fiction, 8, 96, 162, 167, 171, 172, 237, 302, 322, 323, 326, 327, 331, 332, 336, 342, 349, 350, 351, 361, 362, 363, 365, 367, 374, 376, 409, 433, 436, 438, 440, 450, 454, 469, 479
- herméneutique, 8, 9, 12, 14, 96, 129, 130, 150, 151, 177, 180, 202, 224, 236, 237, 246, 247, 258, 267, 270, 331, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 381, 382, 390, 399, 403, 404, 410, 411, 413, 415, 418, 429, 430, 441, 454, 457, 463, 471, 472

- histoire, 11, 25, 32, 34, 40, 41, 48, 52, 56, 57, 72, 76, 81, 82, 83, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 105, 108, 109, 117, 119, 122, 126, 131, 134, 137, 138, 139, 152, 161, 165, 184, 203, 204, 207, 219, 248, 255, 256, 266, 270, 278, 291, 292, 299, 300, 303, 309, 312, 325, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 353, 359, 367, 374, 375, 379, 386, 389, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 403, 405, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 417, 419, 420, 424, 425, 428, 432, 434, 435, 436, 437, 440, 449, 455, 460, 469, 471, 477, 478
- homme, 9, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 56, 59, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 83, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 121, 122, 125, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 140, 147, 153, 166, 171, 173, 176, 180, 181, 187, 197, 202, 207, 210, 218, 219, 220, 223, 236, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 258, 259, 261, 286, 288, 290, 296, 298, 299, 300, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 320, 328, 340, 341, 357, 368, 372, 377, 378, 381, 383, 387, 396, 398, 399, 401, 403, 404, 406, 407, 410, 412, 414, 415, 416, 418, 419, 423, 424, 426, 427, 429, 433, 439, 441, 443, 446, 447, 448, 449, 458, 459, 463, 472, 474, 476, 477
- identité, 56, 74, 88, 112, 163, 178, 182, 209, 220, 224, 247, 279, 284, 285, 290, 323, 333, 335, 337, 339, 371, 379, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 396, 398, 402, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 440, 443, 455, 470, 471, 472, 474
- imagination, 76, 114, 115, 150, 151, 185, 187, 188, 198, 199, 201, 245, 265, 326, 331, 342, 347, 350, 352, 371, 372, 373, 374, 431, 433, 442, 451, 470
- intrigue, 269, 272, 300, 323, 324, 328, 330, 331, 332, 338, 339, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 351, 353, 364, 366, 369, 397, 399, 405, 407, 435, 440, 469, 470, 472
- langage, 8, 9, 11, 12, 18, 25, 30, 32, 62, 76, 97, 100, 101, 107, 115, 120, 127, 150, 151, 152, 153, 158, 163, 165, 166, 167, 168, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 209, 217, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 261, 264, 265, 266, 267, 269, 273, 274, 279, 280, 297, 320, 328, 342, 361, 362, 368, 383,

- 405, 417, 421, 423, 427, 428, 432, 433, 434, 439, 441, 442, 443, 446, 452, 453, 455, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 473
- loi, 18, 19, 21, 23, 29, 33, 46, 50, 54, 56, 58, 59, 65, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 93, 101, 105, 117, 126, 135, 209, 304, 313, 447
- mal, 9, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 29, 31, 32, 33, 35, 37, 39, 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 150, 177, 182, 183, 291, 316, 319, 326, 365, 406, 407, 416, 424, 425, 426, 427, 430, 441, 443, 445, 447, 448, 449, 457, 459, 460, 461
- métaphore, 31, 51, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175, 177, 178, 181, 182, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 222, 226, 227, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 253, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 326, 363, 427, 428, 429, 430, 432, 433, 434, 442, 450, 451, 462, 463
- monde, 6, 8, 15, 16, 53, 58, 63, 71, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 88, 89, 93, 97, 98, 99, 102, 107, 108, 117, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 145, 146, 147, 152, 165, 167, 173, 174, 175, 176, 180, 184, 186, 187, 191, 192, 195, 198, 204, 206, 207, 208, 211, 213, 214, 216, 224, 235, 237, 238, 244, 247, 251, 252, 255, 262, 266, 271, 272, 289, 292, 293, 294, 295, 298, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 317, 323, 324, 326, 330, 331, 340, 342, 346, 354, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 367, 369, 370, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 386, 401, 403, 404, 405, 406, 410, 411, 415, 417, 423, 424, 425, 426, 427, 436, 437, 452, 460, 474, 476
- mort, 11, 19, 43, 44, 47, 63, 69, 70, 71, 72, 74, 84, 89, 98, 100, 101, 111, 112, 118, 120, 121, 122, 123, 128, 133, 141, 152, 159, 185, 204, 205, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 337, 373, 393, 414, 419, 422, 423, 424, 425, 426, 434, 438, 454, 470, 472
- mythe, 19, 37, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119,

- 122, 127, 128, 130, 131, 135, 144, 166, 347, 424, 425, 426, 427, 432, 441, 448, 474, 476
- pardon, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 93, 109, 253, 446
- péché, 11, 12, 16, 19, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 61, 63, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 95, 97, 98, 100, 101, 120, 121, 122, 128, 129, 131, 132, 133, 141, 445, 446
- phénoménologie, 14, 30, 34, 77, 150, 177, 209, 220, 272, 273, 275, 285, 287, 295, 300, 304, 305, 321, 322, 325, 386, 402, 403, 411, 476
- philosophie, 9, 11, 12, 14, 18, 19, 20, 30, 52, 60, 61, 64, 79, 80, 105, 109, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 127, 130, 131, 137, 138, 139, 143, 144, 147, 150, 151, 152, 154, 155, 158, 160, 161, 162, 173, 174, 175, 176, 177, 185, 189, 197, 202, 203, 204, 207, 219, 229, 231, 237, 241, 248, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 271, 272, 277, 292, 294, 304, 307, 310, 328, 340, 353, 381, 384, 385, 387, 390, 391, 399, 400, 401, 410, 418, 423, 426, 427, 429, 430, 441, 442, 443, 449, 452, 458, 464, 465, 466, 467, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476
- poétique, 8, 9, 118, 150, 152, 161, 162, 165, 167, 168, 185, 186, 187, 188, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 211, 216, 226, 228, 229, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 244, 245, 246, 247, 254, 255, 257, 258, 263, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 330, 332, 340, 342, 350, 355, 357, 361, 364, 365, 366, 367, 370, 371, 373, 376, 383, 404, 405, 407, 408, 411, 421, 430, 432, 433, 442, 451, 452, 454, 458, 462, 463, 465
- proverbe, 4, 49, 430, 431, 473
- récit, 76, 86, 94, 96, 99, 100, 101, 104, 105, 118, 126, 208, 209, 223, 269, 270, 272, 273, 276, 279, 281, 282, 284, 287, 288, 292, 293, 294, 296, 300, 301, 302, 303, 304, 306, 309, 310, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 356, 357, 358, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 384, 387, 389, 390, 391, 393, 396, 399, 401, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 423, 425, 427, 432, 435, 436, 438, 440, 442, 454, 469, 472, 477, 478
- représentation, 15, 17, 18, 19, 27, 33, 35, 39, 57, 77, 108, 162, 187, 224, 225, 227, 278, 280, 281, 282, 314, 339, 340, 347, 357, 363, 370, 372, 424, 453

- responsabilité, 22, 37, 40, 45, 47, 49, 50, 61, 64, 73, 94, 106, 132, 304, 352, 369, 372, 426, 444
- rétribution, 16, 49, 128, 131
- rhétorique, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 168, 179, 188, 190, 191, 192, 193, 254, 260, 340, 371, 375, 429, 430, 432, 433, 450, 451, 467
- souffrance, 11, 12, 15, 16, 20, 22, 27, 90, 91, 119, 120, 121, 122, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 137, 138, 139, 145, 317, 406, 412, 414, 419, 425, 427, 448
- souillure, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 25, 26, 27, 29, 36, 37, 41, 42, 43, 46, 49, 53, 67, 76, 445
- symbole, 12, 14, 17, 25, 35, 36, 41, 42, 44, 64, 72, 73, 84, 94, 98, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 135, 147, 150, 152, 198, 229, 230, 231, 240, 244, 270, 366, 445, 447, 448, 462, 466
- téléologie, 248, 439, 472
- temps, 11, 26, 27, 31, 49, 65, 68, 76, 78, 85, 92, 99, 103, 112, 119, 125, 130, 137, 142, 161, 174, 176, 178, 182, 191, 193, 206, 208, 209, 212, 213, 220, 231, 246, 255, 265, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 339, 357, 361, 363, 364, 367, 368, 370, 372, 382, 383, 385, 386, 387, 389, 392, 394, 398, 399, 400, 402, 404, 405, 406, 410, 411, 412, 414, 415, 425, 433, 440, 453, 469, 471, 475, 476, 477, 478, 479
- théorie, 43, 128, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 140, 150, 151, 152, 155, 160, 168, 169, 172, 176, 177, 201, 202, 203, 204, 207, 211, 216, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 230, 235, 239, 247, 248, 255, 261, 264, 266, 267, 269, 270, 278, 281, 301, 320, 323, 325, 330, 332, 337, 338, 344, 352, 355, 356, 357, 358, 370, 374, 376, 378, 381, 385, 396, 397, 400, 403, 404, 406, 407, 420, 428, 431, 441, 442, 443, 449, 454, 462
- tradition, 61, 66, 99, 107, 118, 147, 178, 192, 260, 267, 366, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 397, 413, 420, 423, 432, 433, 454
- trope, 158, 169, 170, 192
- vérité, 14, 290, 460
- vie, 8, 19, 21, 22, 23, 31, 41, 44, 47, 49, 59, 60, 62, 63, 67, 69, 70, 80, 83, 91, 100, 101, 111, 112, 114, 115, 116, 118, 120, 122, 124, 126, 133, 134, 141, 150, 160, 174, 177, 178, 191, 194, 195, 197, 205, 210, 224, 235, 238, 266, 270, 271, 286, 290, 299, 304, 307, 308, 309, 310,



311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318,  
319, 320, 325, 328, 339, 341, 342, 369,  
372, 373, 374, 375, 379, 384, 386, 388,  
389, 390, 391, 396, 400, 406, 407, 408,

409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416,  
417, 419, 420, 421, 423, 425, 436, 439,  
440, 443, 454, 455, 458, 466, 467, 470,  
472, 477, 478