

Redondances : Paul Ricœur et ses sutures théologico-politiques

Autor(en): **Indermuhle, Christian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **62 (2012)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-514894>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

REDONDANCES. PAUL RICŒUR ET SES SUTURES THÉOLOGICO-POLITIQUES¹

CHRISTIAN INDERMUHLE

Résumé

Paul Ricœur construit la philosophie comme une hétérotopie, en la soumettant à l'ordre, juridique et théologique, d'un «aveu». En soustrayant la pensée à la compétence première de la philosophie pour l'accorder à l'ordre d'un récit, Ricoeur fait de l'exercice de la philosophie une «empirique de la volonté serve». Ce primat donné à un ordre de médiation, par le biais d'un récit, dépouille ainsi la philosophie de toute tâche inaugurale. Dans ses Valences of the Dialectic, le philosophe américain Jameson est revenu de façon critique sur ce montage, soulignant le paradoxe qui oblige Ricœur à ôter la pensée du temps des tâches premières de la phénoménologie. Cet article vise à en exposer les conséquences (notamment le basculement vers une herméneutique), pour interroger les effets théologico-politiques de ce vaste projet.

*Avril est le plus cruel des mois, il engendre
Des lilas qui jaillissent de la terre morte, il mêle
Mémoire et désir, il réveille
Par ses pluies de printemps les racines inertes.*

Thomas S. ELIOT, «L'enterrement des morts»,
in: *La terre vaine*, trad. P. Leyris, modifiée

Entre Ricœur et le christianisme européen se configure un rapport complexe, tout au long d'une vie d'écriture, d'enseignements et d'engagements. Ce rapport détermine de manière relativement cohérente l'exercice même de sa philosophie: je souligne ici une «cohérence» toute «relative», parce que Ricœur lui-même, par un effet de retour sur sa propre pratique, évoque une «situation schizoïde»² à laquelle il va s'agir, bien évidemment, non seulement de faire droit mais aussi de réfléchir.

¹ Une première version de ce texte fut prononcée lors d'une conférence à la Ewha Women's University de Séoul: j'en profite ici pour remercier le professeur Yang Myung-Su de son invitation généreuse, Han Hyung-Mo, l'infatigable passeur de frontières, pour ses encouragements permanents, et tous les auditeurs qui ont enrichi la discussion par leurs commentaires.

² P. RICŒUR, *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Paris, Seuil, 2007, p. 108.

On connaît la défiance de Ricœur à l'égard de l'appellation «philosophe chrétien»³ à laquelle il préfère celle, plus difficile, d'une schize entre un «professionnel de la philosophie» et un «chrétien d'expression philosophique»⁴. Cette nomination double induit la construction d'un rapport, et ce rapport, puisqu'il annonce un nœud difficile ou un problème, pour bien le comprendre, ne doit pas simplement être neutralisé sous la séparation d'ordres différenciés qui autonomiseraient dans des sphères spécifiques quelque chose comme une «croyance», puis une «élaboration réflexive» et enfin un «engagement». Pour le dire autrement, ce rapport est loin de s'articuler simplement entre un ordre de conviction d'une part et une opération critique d'autre part, qui trouveraient dans leur séparation même le paradoxe d'une sorte de synthèse provisoire et pratique, se résolvant sous la forme d'un engagement social et politique. Plus brutalement: la philosophie de Ricœur n'est pas étanche à son christianisme – ses textes en sont même «l'hymne» dont ils redisent à leur manière la «logique»⁵. Mais comment coulent ces canaux d'irrigation, et quel type d'eau charrient-ils: cela reste encore à explorer.

1. *L'hétérotopie philosophique*

C'est dans *La symbolique du mal* que Ricœur expose de la manière à mon avis la plus claire et la plus tendue la façon dont ce rapport (ou cette infiltration) se construit. La philosophie chez Ricœur est prise dans une chaîne: elle n'envisage sa propre «pensée» ni comme création ou invention, ni comme transformation ou révolution, pas plus que comme destruction ou déconstruction. Sa pensée est «une empirique de la volonté servie»⁶. La philosophie n'est jamais qu'en position d'autonomie relative, elle ne dispose pas de ressources propres qu'elle pourrait se permettre d'«inventer»⁷.

La philosophie «reprend» dans son régime la «répétition» d'un «aveu» venu d'une «conscience religieuse»⁸. «La phénoménologie est une répétition en imagination et en sympathie», qui «“ressent” sur un mode neutralisé, sur le

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ *Ibid.*

⁵ Sur la «logique de l'hymne», cf. P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

⁶ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. II: *Finitude et culpabilité*, t. II: *La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1960, p. 332.

⁷ Cf. également P. RICŒUR, «Le symbole donne à penser», *Esprit* 27/7-8, 1959, p. 60-76, dont il vaut la peine de citer ici la fin du très célèbre deuxième paragraphe: «Au contraire des philosophies du point de départ, une méditation sur les symboles part du plein du langage et du sens toujours déjà là; elle part du milieu du langage qui a déjà eu lieu et où tout a déjà été dit d'une certaine façon; elle veut être la pensée avec toutes ses présuppositions. Pour elle la première tâche n'est pas de commencer, mais, du milieu de la parole, de se ressouvenir.»

⁸ P. RICŒUR, *La symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 11.

mode du comme si» «les motivations et les intentions» «de l'âme croyante» adoptées «par provision» par le philosophe⁹.

Il est important de noter ici que la conscience «religieuse» n'est pas un puits, une ressource, un fondement, un élan, une vitalité, une affirmation originaire – blocs métaphoriques qui permettraient de considérer l'exercice de la philosophie sous l'auspice solaire d'une innervation vitale, d'une solidité fondatrice, d'un abreuvement, d'une nourriture. Le conduit qui lie philosophie et religion est lui-même hésitant, arraché: c'est un aveu. Ce qui noue chez Ricœur religion et philosophie – *malgré l'une, malgré l'autre* – oriente la philosophie vers une tâche fragile et spéculaire. L'universel qu'elle vise est tout entier vissé à de l'arbitraire, dont elle ne peut, par un vigoureux travail, simplement se débarrasser. C'est en effet «à partir de cette contingence et de cette étroitesse d'une culture qui a rencontré tels symboles et non tels autres» que «la philosophie tâche, par réflexion et spéculation, de découvrir la rationalité de son fondement»¹⁰. La *nature* même du fond *théologique* de la philosophie ricœurienne place celle-ci comme un funambule sur un abîme: elle lui interdit de considérer son élaboration rationnelle comme une construction – elle ne peut être que d'ordre analytique. L'horizon qu'elle se pose est tautologique, puisque partant du «plein» d'un langage, elle s'en dégage pour y *rester collé*: «Seule une philosophie d'abord nourrie au plein du langage peut ensuite être indifférente aux accès de sa problématique et aux conditions de son exercice et demeurer constamment soucieuse de thématiser la structure universelle et rationnelle de son adhésion»¹¹.

Cette manière de constituer l'espace de la philosophie est à ce point déterminée par les coordonnées mêmes de son élaboration – par ses coordonnées européennes et chrétiennes – que son articulation elle-même ne peut être simplement rationnelle: Ricœur est ici forcé de la poser sous la forme d'un «pari». Or si ce pari est affirmé avec une force qui n'est pas sans violence exclusive («Seul peut s'irriter contre ce mode de pensée celui qui estime que la philosophie, pour commencer de soi, doit être une philosophie sans présuppositions. Une philosophie qui part du plein langage est une philosophie avec présupposition»¹², elle ressemble aussi à un numéro de funambulisme dont la corde tremble étrangement ou à celui d'un jongleur dont le public, au moment où les assiettes sont jetées, ferme un instant les yeux: «[L']honnêteté [de cette philosophie] est d'explicitier ses présuppositions, de les énoncer comme croyance, d'élaborer la croyance en pari et de tenter de récupérer son pari en compréhension»¹³. La conclusion volontariste laisse un bruit de vaisselle brisée. Elle n'est pas étrangère aux tensions et aux contradictions, si riches et fructueuses soient-elles, qu'un lecteur attentif ne peut manquer de voir dans chacun des

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 330.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

textes écrits par Ricœur. Ce qui les unit doit se penser sous le mode d'une note d'orientation, voire d'une idée kantienne, ce sur quoi je vais également revenir.

De la croyance vers le savoir, et non l'inverse : «Une philosophie amorcée par le symbole procède [...] selon un schéma essentiellement anselmien : elle trouve l'homme déjà installé à titre préliminaire à l'intérieur de son fondement ; cette insertion peut paraître contingente et étroite : pourquoi des symboles ? pourquoi tels symboles ? mais à partir de cette contingence et de cette étroitesse d'une culture qui a rencontré tels symboles et non tels autres, la philosophie tâche, par réflexion et spéculation, de découvrir la rationalité de son fondement.»¹⁴ La philosophie, portée par un «aveu», passant par un «pari», traversée par un «souci», ne pense pas : elle thématise. La pensée, elle, est déjà donnée en amont, «au plein du langage», dans un «récit». En effet, ce que Ricœur pose comme régime premier en le plaçant sous l'ordre d'une croyance obéit déjà, et de manière composée, à une certaine réflexivité : on sait non seulement que pour Ricœur le «symbole» lui-même «donne à penser», mais le religieux aussi est en soi instructeur d'une certaine manière de réflexion. Le religieux n'est pas étroitement une «expérience» qui arriverait à l'homme, c'est l'homme lui-même qui serait «une expérience» du religieux : la philosophie non seulement prend acte de cette expérience, mais doit y faire droit, car «la tâche du philosophe guidé par le symbole serait de rompre l'enceinte enchantée de la conscience de soi, de briser le privilège de la réflexion»¹⁵. «Une philosophie instruite par les symboles a pour tâche une transformation qualitative de la conscience réflexive. Tout symbole en effet est finalement une hiérophanie, une manifestation de l'homme au sacré [...]. C'est donc finalement comme index de la situation de l'homme au cœur de l'être dans lequel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle.»¹⁶

Ainsi, pour Ricœur, rien n'est inaugural dans la philosophie : elle est déterminée par du symbole, symbole qu'il faut à la fois poser comme mythe et comme récit. Le récit est ici si inaugural qu'il incorpore ce que la phénoménologie avait exposé comme sa tâche première, à savoir de penser comme telle la question du temps. Or on connaît l'exposition célèbre de *Temps et récit* qui permet à Ricœur d'affirmer que c'est le récit lui-même qui incrémente dans le lecteur la perception du temps : «Je vois dans les intrigues que nous inventons le moyen privilégié par lequel nous re-configurons notre expérience temporelle confuse, informe et, à la limite, muette. [...] C'est dans la capacité de la fiction de re-figurer cette expérience temporelle en proie aux apories de la spéculation philosophique que réside la fonction référentielle de l'intrigue».¹⁷ La philosophie n'est inaugurale que de manière aporétique, mais cette aporie n'est posée que selon un mode qui est lui-même autoréférencé.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 331.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ P. RICŒUR, *Temps et récit*, t. I : *L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 12.

Dans un article refondu pour la publication en 2009 de *Valences of the Dialectic*, Fredric Jameson souligne l'opération par laquelle Ricœur prive ainsi dès l'origine la philosophie de tout lieu propre en lui retirant la possibilité de penser selon son mode la question du temps – elle est toujours tributaire de la façon dont le temps est donné par les récits: l'«affirmation de Ricœur selon laquelle il ne peut y avoir de pure phénoménologie du temps»¹⁸, insiste Jameson, «revient en réalité à [exprimer] une sentence de mort à l'égard de la philosophie elle-même. Celle-ci ne peut, nous assure cette affirmation, traiter le temps selon ses propres termes. Elle doit avoir recours à des ressources extra-philosophiques pour rendre justice au temps. La philosophie (ici identifiée avec la phénoménologie) ne peut jamais être une discipline autonome.»¹⁹ Jameson rapporte cette aporie à une aporie fondatrice de la phénoménologie, présente chez Husserl lui-même: la phénoménologie se fonde par une opération paradoxale qui fait reposer son autorité sur la destruction de celle-ci, mobilisant «une consternation initiale à l'égard du vide de la philosophie, de son insuffisance, de son mouvement auto-supprimeur»²⁰, consternation qui s'affirme «au moment précis où la phénoménologie se voit donner ce qui semble être un point de départ pour sa propre construction en tant que philosophie avant toute autre chose»²¹. Ce n'est pas simplement la question du temps que Ricœur soustrait à une compétence proprement philosophique, c'est la pensée elle-même. L'expression célèbre selon laquelle «le symbole donne à penser» n'est pleinement intelligible que si l'on pense ce don *dans sa totalité*: le symbole n'a pas besoin d'autre chose qui viendrait «redonner» ce don. C'est le symbole qui a le «pouvoir de susciter, d'éclairer, d'ordonner»²², et la philosophie ne vient pas en tirer le sens: elle est, comme on l'a souligné, «instruite» par lui.

Pourtant, l'opération que Jameson isole met en scène moins un paradoxe, une aporie ou même une faiblesse, qu'une opération de pouvoir. Car la philosophie s'affirme ainsi autoritairement et souverainement dans sa soustraction, sa mise en position tierce. Il s'agit ici de compliquer ce que j'ai exposé tout à l'heure, qui visserait simplement la philosophie au régime judiciaire et théologique d'un aveu. Ce qui est curieux pour Jameson à l'égard de Ricœur, et qui d'une certaine façon lui permet d'entretenir un rapport si libre avec lui, c'est que Ricœur est pour lui un philosophe conservateur tributaire d'une certaine mythologie – ou, pour reprendre le point d'Althusser souligné par Jameson, de l'«humanisme» comme «idéologie»²³. «Ricœur est clairement un philosophe traditionnel, qui porte un intérêt profond pour la discipline philosophique en

¹⁸ F. JAMESON, *Valences of the Dialectic*, London / New York, Verso, 2009, p. 482 (c'est nous qui traduisons les citations qui suivent).

¹⁹ *Ibid.*, p. 483.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² P. RICŒUR, *La symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 330.

²³ F. JAMESON, *Valences of the Dialectic*, *op. cit.*, p. 483.

tant que telle – j'énumère plusieurs signes de cette affiliation : l'attrait pour l'éthique, le refus systématique de toute position qui pourrait être classée sous la bannière du poststructuralisme, le silence sous lequel sont passées toutes les discussions marxistes portant sur les mêmes enjeux et enfin la confiance portée dans la tradition philosophique elle-même (avec des solutions fondamentales empruntées à Platon et à Aristote), comme si cette tradition n'était pas elle-même quelque chose d'historiquement construit.»²⁴ C'est ce dernier point qui est sans doute le plus fondamental pour comprendre la manière qu'a Jameson de lire Ricœur, comme si ce dernier était un auteur de science-fiction, riche de schémas intellectuels et de questions à piller. C'est parce qu'il pense qu'on peut élaborer pour son propre temps des solutions philosophiques fondamentales à partir des Grecs que Ricœur, pour Jameson, plonge vers les sphères de l'outre-temps.

Pour montrer le point marqué par Jameson, il ne s'agit pas simplement de rappeler ici, par exemple, la constitution anhistorique et pourtant «racinée» du «récit» à partir d'Aristote et surtout l'aventureuse proposition fondatrice de la «triple mimésis» qui lui est liée²⁵ : pour Ricœur, «la philosophie est grecque de naissance»²⁶. Étrange assertion puisque les Grecs, eux, n'avouent rien et n'ont pas besoin de partir du «plein du langage» ni de transformer une «croyance» en «pari». «Notre philosophie est grecque de naissance. Son intention et sa prétention d'universalité sont situées ; le philosophe ne parle pas de nulle part, mais du fond de sa mémoire grecque, d'où s'élève la question : [*ti to on* ;] qu'est-ce que l'être ? Cette question, qui d'abord sonne grec, englobe toutes les questions ultérieures, y compris celles de l'existence et de la raison, y compris par conséquent celle de la finitude et de la faute.»²⁷ Tributaire d'un aveu puis d'un pari, la philosophie embarque également avec elle l'entier scolaire de sa tradition située, elle parle grec et ses questions sonnent grec. Elle file son héritage et ne peut, là encore, s'ouvrir à des nouveautés que lorsque l'humanité aura réalisé l'intégration de toutes les cultures. On comprend, sous cet angle, l'angoisse devant une colonisation hégémonique par une totalisation christianisante dont les lecteurs soupçonneux et inquiets de Ricœur sont pris²⁸.

²⁴ *Ibid.*, p. 485.

²⁵ C'est Ricœur qui signale la dimension «aventureuse» de sa formulation, en proposant la triple mimésis non sous un mode analytique, mais à nouveau sous le mode d'un «pari» qu'il appelle, à cette occasion, un «jeu sérieux». Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit I*, *op. cit.*, p. 106.

²⁶ P. RICŒUR, *La symbolique du mal*, *op. cit.*, p. 26. Outre la lecture de Jameson, cf., sur la question de l'assignement grec de la philosophie, le beau texte de Y. SUGIMURA qui relève et déplie le désarroi que lui suggère cette affirmation : «Du mal au pardon : derniers débats entre Ricœur et Derrida», in : B. CLÉMENT (éd.), *L'homme capable. Autour de Paul Ricœur*, Paris, Rue Descartes 53 bis, 2006, p. 131-139.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ A. BADIOU, «Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur. À propos de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*», *Élucidation* 6-7, p. 19-23, et J. HILLIS MILLER, «But Are Things as We Think They Are ? Review of Paul Ricœur's *Temps et récit*, t. III : *Le temps raconté and Time and Narrative, Vol. 2*», *TLS* 4410 (9-15 Octobre 1987), p. 1104 sq.

Effaçant ce point d'un coup de chiffon, Jameson adopte une autre stratégie de lecture : il s'agit d'abord pour lui d'opérer un «schisme» pour accepter un «dialogue». Mais ce dialogue est précédé par une «réponse» qui en configure radicalement le statut : «on doit [...] exposer la réplique la plus puissante et la plus appropriée, *Le différend* de Lyotard, lequel affirme [...] l'existence de différences irrésolubles, de confrontations radicales entre des codes qui ne peuvent jamais être assignés [adjudicated] au sein d'un seul cadre de référence, puisqu'elle forment elles-mêmes les cadres en question (bien que, peut-être, cette confrontation puisse aussi être capable, comme une aporie, de se résoudre elle-même en devenant à la fois plus compliquée et plus intense)»²⁹. C'est parce qu'il pose ainsi son propre cadre en tentant d'en renforcer l'intensité, que Jameson peut considérer Ricœur comme un puits à riches ressources, et qui l'amène à opérer une fine coupure séparant, comme un fruit qu'on sauve de ses moisissures, ce qui est à reprendre, en accompagnant aussi loin que possible Ricœur là où il fournit des éléments de pensée inédits, et en jetant simplement tout ce qui serait tributaire d'une idéologie faisant se défaire, se rétracter, s'abîmer la qualité des ressources qu'on pourrait ainsi en dégager. Notons que ce programme s'inscrit dans la critique complexe que Jameson adresse au «postmodernisme». Sa solution de lecture, reprise dialectique de la phénoménologie, est une manière de venir au dialogue par la qualification des idéologèmes qui le traversent.

2. *Le primat du tiers*

Laissons toutefois ici Jameson et revenons à cette proposition forte selon laquelle la pensée commence avec du mythe, du récit et du symbole. En donnant ainsi un statut inaugural au déploiement d'une intrication, tout se passe comme si, avec Ricœur, la pensée commence à s'exercer par le biais d'un «tiers», une altérité transformatrice qui prend la forme d'un récit. Autrement dit, tout commence pour la pensée dès le milieu, par quelque chose qui met en rapport un agent, qui n'est pas encore un acteur, mais qui a *par ce biais-là* une manière de voir, de lire, une manière de faire des mondes, et quelque chose ou quelqu'un d'autre, un monde précédent, qui est vu ou lu, reconfiguré *sous ce biais-là*. Les choses commencent donc toujours déjà, pour ainsi dire, *au terme* de la triple mimésis, celle-ci a toujours déjà commencé avant même de s'être opérée d'une manière qu'on pourrait précisément décrire³⁰. Ce primat

²⁹ F. JAMESON, *Valences of the Dialectic*, *op. cit.*, p. 485.

³⁰ Sur tous ces aspects et pour une critique plus subtile et détaillée de l'architectonique de la triple mimésis, je renvoie à l'excellent article de R. BARONI, «Ce que l'intrigue ajoute au temps. Une relecture critique de *Temps et récit* de Paul Ricœur», *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires* 163, 2010, p. 361-382. Le titre de mon article, «Redondances», est d'ailleurs inspiré de cette lecture, qui en désigne l'ombre sur l'opération mimétique elle-même.

donné au tiers, informateur, configurateur, est le primat donné à un texte, une médiation, un récit. *Tout commence par un tiers*. Ainsi la mimétique prend un nom étrange: le jeu de l'identité n'est pas le jeu d'un double. D'un vis-à-vis. D'une altérité et d'un sujet. C'est quelque chose qui commence toujours à trois. C'est le miroir qui inaugure tout, la projection de l'image comme celle de l'original. Soi-même *comme* un autre, le procès de l'identité, sa projection dans une image de lui qu'il ne reconnaît pas comme étant sienne, tout cela n'est possible que parce que la relation s'inaugure par *un opérateur de médiation*.

C'est pourtant dans sa formulation négative que se gagne quelque chose de supplémentaire: Ricœur montre et répète qu'on ne peut avoir de rapport immédiat aux gens et aux choses: tout est médiatisé par le récit dans lequel on s'inscrit. *Et pourtant*. Dans les hommages qu'il fait aux morts, se glisse l'image de l'impossible: de l'«intensité», une «générosité» se faisait immédiatement sentir dans les vies des disparus. Une adresse sans récit. C'est par leurs corps *morts* qu'Emmanuel Mounier³¹ et Gabriel Marcel, ont falsifié *vivants* le primat du tiers. *Dans le texte*, leur vie, leur vigueur, leur vitalité se donne *comme* sans médiation.

C'est pourquoi, dans les expressions philosophiques de sa piété religieuse, Ricœur est si paradoxal. Pour Ricœur, Jésus-Christ est, de manière orthodoxe, médiateur, lui-même médiatisé par un récit, lui-même médiatisé et pluralisé par un canon, lui-même médiatisé par une église, qui est à son tour tributaire d'un mystère affirmé par une confession de foi. Long régime de médiations. Tout est *institué* et se symbolise par un texte, celui des Écritures, qui est ce tiers par qui tout commence. En d'autres termes, et Ricœur, l'affirme fortement, «il n'y a pas de tiers absolu»³². Mais cette absence d'un tiers absolu *signe* la nostalgie d'un double, d'un autre, d'un vis-à-vis sans médiation: cet autre est le revenant permanent, le fantôme métaphysique qui hante sans cesse. C'est à nouveau à revers que cette spectralité s'opère: la centralité médiatrice d'un texte permet de comprendre pourquoi le projet central de la phénoménologie bascule vers une herméneutique: et qu'à partir de cette centralité fondatrice on peut dégager une sémantique de la lecture, laquelle à son tour va s'élaborer en une sémantique de l'action. *Mais il n'y aura jamais*, chez Ricœur, *une sémantique du vivant, une sémantique de la vie*. Parce que le vivant, malgré ce qu'on en formalise, malgré le nom qu'on lui donne *tout autant* qu'à travers lui, s'exprime en excès du texte, par débordement. *Malgré* la sémantique du

³¹ «[U]ne œuvre atteint la vérité de son existence littéraire quand son auteur est mort. [...] Les vivants les moins prêts à entrer dans cette relation sont assurément ceux qui ont connu et aimé l'homme, le vivant... et chaque lecture renouvelle en eux et consacre en quelque sorte la mort de l'ami. Je n'ai pas été capable de relire les livres d'Emmanuel Mounier comme des livres doivent être lus, comme des livres d'un mort». Le reste du texte vibre de ce rapport «hybride» qui décolle le texte de sa transformation en glyphe littéraire. Paul RICŒUR, «Emmanuel Mounier: Une philosophie personnaliste», *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 153-185, citation à la p. 153.

³² P. RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 413.

récit. Alors que la mimétique aurait pu être la «logique formelle» du récit par sa lecture, elle ne l'est pas complètement. Comme chez Habermas, quelque chose corrode le formalisme kantien : la raison est bien, spectralement *tout au moins*, détranscendentalisée. Le temps n'est pas simplement l'une des formes de notre expérience : une double temporalité se conjugue en origine. Certes, comme le dit Ricœur, quelque chose – le récit – le crée. Mais «en sous-œuvre», «non-dit», la possibilité d'un temps spectral, originaire, premier, informe bien notre expérience. C'est cette spectralité d'une vie nue, d'une vie im-médiate, qui explique, en bout de parcours, les tâches si difficiles, les métaphores impossibles, d'un «parcours de la re[-]connaissance», d'une «fusion des horizons» qui orientent et qui guident toute l'entreprise philosophique de Ricœur. C'est la hantise d'un solipsisme brisé dès l'origine par du toucher, des rencontres : par du «vivant».

Que tout se configure par le biais d'un récit, c'est ce que Ricœur, bien avant ses longues réflexions narratologiques, formule d'une certaine façon dans *Histoire et vérité* : «[Toutes les images de l'homme qu'on reçoit par le biais de la culture] sont incorporées à nos relations interpersonnelles ; ce sont des médiations silencieuses qui s'insinuent et s'intercalent entre les regards que deux êtres humains échangent ; nous nous voyons mutuellement à travers des images de l'homme ; et la culture vient lester de ses significations les relations que nous croyons les plus directes, les plus immédiates.»³³ Tout commence par ces médiations silencieuses qui informent l'ensemble des relations que nous portons sur le monde. Ce filet de fictions qui font tous les rapports que nous entretenons avec les choses est le filtre premier qui forme à son tour tous les filtres que nous produisons par entretissages. Or ce primat d'un filtre ne signe pas le primat du symbole, mais agit de manière diabolique en permanence. La fonction véridative de la fiction joue le rôle théologico-mythologique d'une inquiétude, voire d'une «perversion» : le pouvoir de la fiction est d'ébranler et de détruire ; elle a, entre autres, une «fonction permanente de scandale». Ainsi, quand par exemple il «représente le mal», l'artiste occupe un rôle «nécessaire» qui doit rester «ambigu, comme maître de véracité et comme maître de séduction»³⁴. Comme le diable dans l'économie chrétienne. Et, démonique, *c'est l'intégralité de la culture sous toutes ses sphères* qui produit et construit de l'humain dans un régime de fictions permanentes : «Toujours l'homme se fait et se défait au fond du cœur de chacun, mais aussi par l'intermédiaire de tous ces “objets” qui soutiennent la relation de l'homme avec l'homme, depuis l'objet économique jusqu'à l'objet culturel, en passant par l'objet politique.»³⁵

Revenons un moment sur cette proposition, qui scande «l'impossibilité d'un tiers absolu». À première vue, cette proposition suggère une lapalissade, une

³³ P. RICŒUR, «L'image de Dieu et l'épopée humaine», in : *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 128-149, citation à la p. 138.

³⁴ *Ibid.*, p. 139.

³⁵ *Ibid.*

évidence : un « tiers » est forcément « articulé », mis dans une série, un rapport : le tiers est commis dès l'origine dans le flux d'une histoire commune. Il n'existe aucun jugement dans l'histoire qui ne naîtrait lui-même d'une situation historique et qui n'en serait historiquement dépendant. En même temps, la proposition contient des éléments moins banals si on les déplie légèrement : car dire « l'impossibilité d'un tiers absolu », c'est du coup tout aussi bien dire que l'absolu n'est pas un tiers : et c'est ici que tout se complique. Car qu'y aurait-il à penser dans « l'absolu », si l'absolu n'était formellement le signe même, l'indice de la déliaison d'un tiers ? Dire l'impossibilité d'un tiers absolu serait dire tout à la fois l'impossibilité d'un absolu et, *sous cet angle*, l'impossibilité d'un tiers. Ce qui rendrait possible l'exercice de la loi signerait la fin de l'idée de justice. Ce qui mettrait l'histoire en écriture fissurerait sa prétention scientifique. En d'autres termes, dire, sur un horizon théologico-politique, l'impossibilité d'un tiers absolu, c'est, tout au moins, rendre impossible toute désaturation *théologique* du théologico-politique³⁶. C'est assurer que les ordres marchent pour eux-mêmes, et qu'ils ne subissent qu'une orientation d'ordre utopique. Justice et science ne sont que des idées qui orientent, elles sont la pointe d'une flèche qui réengrose l'ensemble des pratiques. Elles posent le problème de la référentialité comme le spectre permanent, idéal, de toute l'entreprise qui articule l'entreprise philosophique au mythe.

J'aimerais rapidement montrer, en prenant un petit texte « théologique » de Ricoeur rédigé en 1960 et portant sur la question de l'autorité que ce vissage du philosophique au religieux, que ce primat donné au tiers qui le rend impossible et que cette suture du théologico-politique empêche Ricoeur de sortir la question de l'autorité de celle de l'ordre, qui configure le politique dans un régime idéellement, transcendentalement, autoritaire.

3. *Le problème de l'autorité*

Dans ce petit texte de 1960, c'est sur une méditation du fameux texte du début du chapitre 13 de l'épître aux Romains que Ricoeur noue en effet le rapport du citoyen à l'autorité politique. L'autorité du politique est une autorité qui possède, selon saint Paul lu par Ricoeur, et selon Ricoeur qui s'y fonde en commentaire libre, un fondement théologique dans son *institution* même : « Saint Paul, dans *Romains* 13, développe une théorie du magistrat dont tous les aspects ne nous importent pas ici mais seulement celui-ci : c'est par son caractère d'*institution* et non par son caractère *personnel* que l'autorité est dite

³⁶ Cette note pour marquer la distance effective entre Paul Ricoeur et Karl Barth sur ce sujet, puisque ce dernier, en méditant le même texte de Paul, en tire des conclusions diamétralement opposées. Cf. K. BARTH, *Der Römerbrief* (1922), Zürich, Theologischer Verlag, 1999, p. 507 *sq.*, qui place l'entier du chapitre sous le signe d'un « Gott » compris comme « das Minus vor der Klammer, das ihrer Totalität entgegentritt » (p. 508).

“venir de Dieu”³⁷. En d’autres termes, et parce que dans la tradition «personnaliste» (dans laquelle Ricœur s’inscrit) le discours théologique est un discours «adressé» qui «configure» la «personne» humaine, si saint Paul dit que «le magistrat est ministre de Dieu pour ton bien»³⁸, cela signifie qu’un contenu théologico-politique informe le rapport citoyen, la collectivité civile : c’est à la «fonction» [du magistrat] que va notre respect». Indépendamment donc des magistrats qui exercent le pouvoir, celui-ci est institué de manière divine. Ce premier nœud ne conduit pas Ricœur à décoller le fondement du pouvoir de son exercice, ainsi que certaines traditions théologico-politiques dialectisantes ont pu le formuler, mais au contraire à en opérer la suture : car si «toutes les autorités sont “constituées” [...], instituées par Dieu»³⁹, alors «résister à l’autorité», dit Ricœur, «c’est résister à “l’ordre” que Dieu a établi»⁴⁰. Ce premier glissement est induit par le fait que l’institution théologique du pouvoir est liée à un bien ; la série «institution, ordre, bien, fonction» s’inscrit au niveau de ce qu’il faut comprendre par «collectif humain». La fondation théologique du pouvoir ne signifie pas, comme Michel de Certeau par exemple avait tenté de le penser, que l’autorité est l’objet d’une «croyance» (inscrite dans un régime de fiction), mais qu’elle possède un «crédit» (qui fonde «théologiquement» son propre faire).

Ricœur en déplie la signification par un exemple : «Qu’est-ce que cela veut dire ? Cela veut-il dire que Gengis Khan, Napoléon, Hitler, Staline ont été personnellement investis par une sorte d’élection de droit divin ? Non, cela veut dire que là où l’État est État, à travers ou malgré la méchanceté du titulaire au pouvoir, quelque chose fonctionne qui est bon pour l’homme». La suture entre l’institution théologique du pouvoir et le bien supposé de son exercice est si forte que ce n’est pas uniquement *malgré* la «méchanceté du titulaire au pouvoir» que le bien s’opère, mais également *à travers* elle. «Je prends ce crédit fait à l’État», souligne Ricœur, «comme un pari. C’est le pari qu’au total l’État – à travers et malgré la méchanceté des individus au pouvoir – l’État est bon». En 1960, quinze ans après la fin de la Seconde Guerre Mondiale, cette «bonté» foncière reconnue à l’État est sans doute une première surprise. Le «pari» du politique serait-il donc un pari qui peut se perdre ? Non. «Il faut le dire», continue Ricœur, «saint Paul a gagné son pari ; les empires, à travers et malgré leurs violences, ont fait avancer le droit, la connaissance, la culture, le bien-être et les arts ; l’humanité a non seulement survécu, elle a grandi, elle est devenue plus mûre et plus adulte, plus responsable : d’une façon secrète, et qui restera secrète jusque dans la Jérusalem céleste, la pédagogie violente du magistrat porte-glaive se coordonne à la pédagogie de l’amour fraternel»⁴¹.

³⁷ P. RICŒUR, «L’image de Dieu et l’épopée humaine», *art. cit.*, p. 141.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

Bien plus, Ricœur insère cette double pédagogie dans «la même économie de la rédemption» qui «se déploie» «à travers»⁴² elles.

Inutile de dire que, dans l'ombre forte des fascismes et des épopées coloniales, ce crédit porté à l'État n'est pas étrange qu'au regard de l'histoire qui le précède: il soulève des difficultés considérables à tous les niveaux. L'argumentation s'est soudain déli(t)ée: de l'État, on a glissé aux empires. De la bonté de l'autorité, on a glissé vers le développement du «droit», de la «science», de la «culture», du «bien-être» et des «arts». Sous l'angle de l'obéissance, l'humanité a «mûri», elle est devenue adulte en s'insérant dans un réseau métaphorique qui évoque en elle surtout l'enfant ou l'écolier. Mais c'est sans doute la schizophrénie du regard qui est ici la plus extraordinairement tendue: si ce constat d'un progrès doit «rester secret jusque dans la Jérusalem céleste», c'est pourtant vue d'*ici et maintenant* que s'affirmerait la logique de cette double «pédagogie». L'«amour» de Dieu se diffuse en définitive à travers l'action du tyran-pédagogue. De ce point de vue, tout ce qui se place en régime d'utopie n'est que la pointe d'une flèche qui désigne la réconciliation de cette tension violente: l'ordre est final. Il oriente le social. Il est, comme le souligne encore Ricœur, un moyen dont la nature se sert pour parvenir à ses fins. Sous cet aspect-là, les antagonismes ne peuvent conduire qu'à leur réconciliation: «l'institution la plus laïque, la magistrature la moins ecclésiastique, si elle est *juste*, si elle est conforme à la fonction, comme dit Paul, coopère à cette croissance; en ce sens, elle est une des voies de la rédemption en corps des hommes. Kant lui-même comprenait encore quelque chose que le théologien post-augustinien comprend rarement. “Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur *antagonisme* au sein de la société, pour autant que celui-ci est néanmoins en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette société”.»⁴³

4. *L'odyssée immobile*

Ricœur qualifie *La mémoire, l'histoire, l'oubli* d'«odyssée», rappel grec d'un long voyage aventureux et tourmenté dont on sait pourtant, dès qu'il s'énonce, qu'il doit reconduire le voyageur «chez soi»: l'odyssée, ce n'est ni un voyage extraordinaire, ni un terrain d'anthropologie. Cette convocation métaphorique n'est pas hasardeuse: elle dit quelque chose d'un procès de l'ipséité, procès qu'il ne faut pas entendre d'abord au sens d'un travail, d'un processus ou d'une élaboration, mais bien au sens juridique – et ricœurien – d'une décision de justice. Quelque chose est attesté et décidé dans le procès, et délivre l'accusé d'un acte d'accusation, lui redonne en une certaine façon (reconfigurée par la décision de justice) sa «puissance d'agir» (son «agency») en lui signifiant une décision qui le change d'espace.

⁴² *Ibid.*, p. 142.

⁴³ *Ibid.*, p. 142 *sq.*

L'«aveu» religieux qui signe la possibilité du philosophique ouvre chez Ricœur le procès d'une redondance, la modification d'un espace privé vers les formulations publiques, la possibilité même d'être un chrétien «d'expression philosophique». L'odyssée, en ce sens, est à la manière de cette spirale enroulée sur elle-même qui symbolise la triple mimésis, l'image navale d'une «redondance», un paradoxe. Le voyage, comme l'histoire ou la narration, est toujours aussi, dès le départ, un inchoatif: il est lourd de sa propre effectuation avant même d'avoir été effectué, il bourgeonne de l'être sans jamais l'avoir été. Ainsi se lit, dans ce spectre d'immobilité sans histoire, la trace du «penser» ricœurien: celui-ci ne se place pas dans une logique d'explorations ou d'expérimentations, susceptibles de défigurer et de reconfigurer radicalement le possible, mais opère par «déplacements», «variations», qui maintiennent souveraines l'origine et la fin dans le même lieu, la même question pratique, soumise à l'orientation d'un «ordre»: «que faire?». C'est sous cette question que le corps agissant est placé. Point de départ, et point d'arrivée.

Sortir Ricœur de ce schéma en cassant la suture, comme Jameson l'opère, c'est faire sauter les liaisons qui par pari conduisaient la philosophie à opérer un «tournant moralisateur»⁴⁴ en chaque fin de parcours. Plastifier Ricœur, c'est l'*écrouir*: mais la richesse de cette anagramme réinscrit du possible pratique et poétique. Or tout, en spectralité, chez Ricœur, appelle ce geste et le conjure. C'est pourtant l'une des seules voies ouvrant à des lectures qui soient véritablement reconfiguratrices.

⁴⁴ F. JAMESON, *Valences of the Dialectic*, op. cit., p. 483, note 9.

