

Auto compréhension et histoire

Ce texte fut prononcé par le philosophe en ouverture du Symposium international Paul Ricœur « Autocompréhension e historia », tenu à Granada en Espagne du 23 au 27 novembre 1987. Il a été publié dans sa traduction espagnole sous le titre « Autocompréhension e historia » dans Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación, T. Calvo Martines et R. Avila Crespo, Barcelona, Anthropos, 1991 (bibliographie de F.Vansina : II.D.45).

J'ai accepté très volontiers le titre proposé par mes amis espagnols pour cette conférence inaugurale parce qu'il me permet d'entretenir deux lignes de réflexion en réponse à deux questions : comment je me comprends moi-même à travers l'histoire de mes propres travaux ? et comment je lie auto compréhension et histoire non plus au plan d'une imprudente auto-biographie intellectuelle, mais à celui d'une anthropologie philosophique ? Pour ce faire, je serai attentif à chaque stade de ma *Selbstdarstellung* à l'émergence de ce qui me paraît avoir valeur universelle au-delà de la contingence d'une œuvre particulière. J'espère ainsi échapper à la fois à la fausse modestie de la confession et à la prétention dogmatique d'une universalité usurpée.

Réfléchissant, avec le recul d'un demi-siècle – eh oui, un demi-siècle déjà ! – sur les influences que je me reconnais, je suis reconnaissant d'avoir été dès le début sollicité par des forces contraires et des fidélités opposées : d'un côté Gabriel Marcel à qui je joins Emmanuel Mounier, de l'autre Edmond Husserl. D'un côté la quête *existentielle* avec ses thèmes de l'incarnation, de l'engagement, du dialogue, de l'invocation – de l'autre l'exigence *réflexive*, avec son souci d'évidence intellectuelle, ses analyses rigoureuses, ses articulations complexes du champ phénoménal, dans la lumière de la rationalité cartésienne et Kantienne. Non seulement je ne regrette pas d'avoir été confronté dès le début de mon itinéraire à des sollicitations distinctes, voire divergentes, mais je suis redevable à cette polarité initiale d'influences du dynamisme propulseur de toute mon œuvre. Refusant de choisir entre mes maîtres, j'étais condamnée à chercher ma propre voie au prix d'un travail d'arbitrage et de médiation parfois si coûteux qu'il appelait parfois les longs détours qui ont parfois lassé mes lecteurs. Si je mets si fortement l'accent sur cette structure polémique des influences que j'ai à la fois subies et choisies, c'est parce que j'y vois l'origine d'un style qui est resté constant tout au long de mon développement : je me trouve toujours entraîné de combattre sur deux fronts ou de réconcilier des adversaires récalcitrants au dialogue. Ces fronts varieront selon les époques et ces adversaires se remplaceront au gré des changements du paysage philosophique : existentialisme contre rationalisme néo-kantien au début de ma carrière, – structuralisme contre philosophie du sujet dans la période médiane, – inflation de la philosophie du langage contre plaidoyer pour le vécu ou pour l'action, – philosophie analytique contre herméneutique, – enfin, plus récemment déconstruction contre argumentation. A chaque époque, face à chaque alternative, je me suis senti en porte-à-faux par rapport aux alternatives imposées par l'esprit du temps et obligé à me frayer mon propre chemin, parfois au prix d'une certaine marginalisation, d'autres fois avec a faveur d'une certaine reconnaissance ? Je m'efforce de n'être distrait ni par l'un ni par l'autre accueil.

Je chercherai à discerner au-delà de mon destin personnel les linéaments d'une problématique philosophique qui me dépasse. J'ose croire en effet que mon style propre de médiation incomplète entre positions rivales exprime une contrainte issue de l'histoire même de cette problématique philosophique considérée sur la longue durée. Nous appartenons tous, à mon avis, à l'ère post-hegelienne de la pensée et menons tous, à notre façon, le difficile travail de deuil à l'égard du système. Ce travail de deuil se marque par l'alternance entre ce que Karl Jaspers appelait une systématité sans synthèse finale et un mode de pensée délibérément fragmentaire. Je me comprends moi-même comme relevant plutôt du second style et comme ne satisfaisant au premier qu'à travers le second. Je parlerai pour caractériser l'époque de longue durée qui nous enveloppe et nous déborde de *systématité brisée* (comme il m'est arrivé de parler pour moi-même de *Cogito blessé*). A cet égard, la philosophie analytique elle-même avec ses analyses d'autant plus minutieuses qu'elles se meuvent dans un champ restreint, ne constitue pas moins un fragment éclaté du système devenu incroyable que la phénoménologie avec ses analyses régionales raffinées. Et dans les deux cas l'esprit de système refait surface soit avec le rêve de l'unité de la science soit avec la prétention d'une fondation dernière. Je me risquerai à en dire autant de toutes les alternatives évoquées plus haut : elles prennent un relief nouveau à être projetées sur l'arrière-plan de la synthèse brisée. En ce sens ma trajectoire s'inscrit, sur le court terme et dans les limites étroites d'une œuvre individuelle, sur le même arrière-plan où le système et le fragment s'affrontent. Comme je viens de le dire, je me comprends plutôt à partir du second que du premier. C'est au moins cette dialectique qui me servira de guide dans les parcours des travaux qui sont issus du travail de médiation sollicité par les influences contraires que j'ai dites plus haut. Divers critiques bienveillants ont tenté de dégager une unité systématique de l'ensemble de mes ouvrages en prenant pour thème la liberté, l'imagination, la subjectivité, le langage, la volonté et l'action, l'espérance. Je ne récuse aucune de ces interprétations, et ce n'est pas pour les désavouer que j'insiste aujourd'hui sur le caractère fragmentaire de mon approche des problèmes. Chacun de mes livres a voulu répondre à une question qui s'est imposée à moi avec des contours bien délimités. Et les ouvrages qui ont suivi sont issus des questions non résolues par le précédent et souvent rejetées par lui comme un résidu refusé par sa clôture.

Si j'ai choisi pour commencer le problème de la *volonté*, c'était avec l'ambitieuse naïveté d'un débutant, avec l'intention de donner une contre-partie, dans l'ordre pratique, à la *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty que j'admirais sans réserve, je veux dire sans les réserves que ce dernier devait exprimer plus tard dans *le Visible et l'Invisible*. Il m'apparaissait qu'il fallait faire dans le champ pratique ce que Merleau-Ponty avait fait dans le champ théorique, à savoir, d'une part, une analyse eidétique des structures du projet, de la motion volontaire et du consentement à l'involontaire absolu, d'autre part une analyse dialectique des rapports entre activité et passivité. En même temps que je souhaitais donner une sorte de complément à la *Phénoménologie de la Perception*, j'espérais arbitrer en moi-même la confrontation entre Husserl et Gabriel Marcel. C'est au premier que je devais la *méthodologie* désignée par le terme d'analyse eidétique (ainsi définissais-je la décision comme la noèse dont le corrélat noématique était le projet entendu comme « la chose à faire par moi ») ; mais c'est au second que je devais la *problématique* d'un sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et ses pouvoirs, bref d'un sujet maître de soi et

serviteur de cette nécessité figurée par le caractère, l'inconscient, la naissance et la vie. Et c'est afin de répondre à cette double sollicitation que j'esquissais une ontologie également opposée au monisme et au dualisme (celui de Sartre, par exemple, dans *l'Etre et le Néant*). Dans un langage emprunté à Pascal, je parlais d'une ontologie de la *disproportion*.

C'est cette ontologie de la disproportion que je tentais d'élaborer pour elle-même et au-delà du Volontaire et de l'Involontaire dans *l'Homme Faillible*. Je l'organisais autour de trois polarités fortes et de trois médiations fragiles correspondantes ; ainsi je voyais l'imagination, au sens du schématisme Kantien faire médiation au plan théorétique entre la perspective finie de la perception et la visée infinie du verbe : de même, au plan pratique, le respect jetant un pont entre la finitude du caractère et l'infinitude du bonheur ; de même, enfin, la fragilité affective caractéristique des passions de l'être affecté *hic et nunc*. Une formule résumait cette anthropologie philosophique : *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Ainsi se trouvait explicitée l'ontologie de la disproportion sous-jacente à *le Volontaire et l'Involontaire*. Monisme et dualisme étaient renvoyés dos à dos en même temps qu'étaient réconciliés la pensée réflexive et le sentiment que j'appelais, dans une tonalité pascalienne encore, la « pathétique de la misère ». Ces deux ouvrages pris ensemble montrent bien ce que je crois être mon souci dominant, celui d'intégrer des antagonismes légitimes et de les faire travailler à leur propre dépassement.

Mais, même élargie à une anthropologie fondamentale, la position philosophique illustrée par le Volontaire et l'Involontaire restait *fragmentaire* en ce sens qu'elle ne prenait en compte que les structures formelles d'une volonté en général. Qu'en était-il de la volonté *mauvaise*, figure « historique » de la volonté ? C'est ici que la phénoménologie, même élargie à la philosophie existentielle qui réconciliait Husserl et Marcel, Mounier et Nabert (que je commençais tardivement à découvrir et à reconnaître), avait ses limites. Celles-ci étaient les mêmes que celles du Cogito cartésien, avec son ambition d'immédiateté, de transparence, d'apodicticité. Pour accéder au concret de la volonté mauvaise, il fallait introduire dans le cercle de la réflexion le long détour des symboles et des mythes, bref la médiation elle-même « historique » du monde culturel. C'est de ce bouleversement méthodologique qu'est issue la *Symbolique du Mal* : la volonté, est-il affirmé ici, ne se reconnaît mauvaise, ne s'avoue coupable, qu'en méditant sur les symboles et les mythes véhiculés par les grandes cultures qui ont *instruit* la conscience occidentale, pour ne rien dire des autres cultures qui ne font pas partie de ma mémoire finie. [C'est à ce stade que le titre proposé : « Compréhension de soi et Histoire » commence à revêtir la double signification que j'annonçais au début, à savoir l'entrelacement entre réflexivité et historicité, tant au plan personnel du développement d'une œuvre particulière, qu'au plan de la problématique philosophique générale mise à découvert par cette œuvre même]

Je n'insiste pas longuement sur le côté personnel de l'aventure : c'est assurément sous la pression de ma double culture, biblique et grecque, que je me sentais contraint d'incorporer à la philosophie réflexive issue de Descartes et de Kant l'interprétation des symboles de la souillure du péché, de la culpabilité, où je voyais la première couche symbolique de la conscience du mal, puis l'interprétation des grands mythes de la chute : mythe cosmogonique, orphique, tragique adamique. Je pouvais ainsi parler de réflexion *concrète*, faute de pouvoir déjà donner à l'interprétation elle-même de ces symboles et mythes le statut théorique désigné du terme d'herméneutique. J'étais à cette époque plus sensible à

la continuité entre la réflexion formelle pratiquée dans le *Volontaire et l'Involontaire* et la réflexion concrète nourrie de la méditation des symboles et des mythes du mal qu'à la rupture entre herméneutique et phénoménologie.

Mais ce n'est pas mon histoire et la compréhension de moi-même qui importe le plus ici, mais la thèse même selon laquelle la compréhension de soi, en incorporant la médiation des symboles et des mythes, incorpore par la même une tranche d'histoire de la culture à cette réflexion même qui, à la suite de Kant et de Husserl, se voulait transcendante. La philosophie réflexive avait opposée le transcendantal à l'empirique, dans l'idée que l'historique n'était qu'un aspect de l'empirique ; le transcendantal pouvait alors être tenu pour anhistorique. Voici maintenant que l'historique entrait dans le champ réflexif, changeant à la fois le sens du transcendantal et celui de l'empirique. Car d'un côté l'historique n'était pas recueilli dans le champ réflexif sous les traits de la contingence et de l'anecdotique, ni même du transitoire comme dans une histoire des idées, mais sous les traits du significatif et du durable ; par contre coup le transcendantal revêtait les traits du transhistorique et non plus de l'anhistorique. Je ne devais comprendre que quelques années plus tard que ce caractère transhistorique commun à la réflexion et à la symbolique était tributaire d'un travail sans cesse renouvelé de décontextualisation et de recontextualisation, travail qui est celui même de l'interprétation. Mais à l'époque de la *Symbolique du Mal*, c'était le caractère régional de cette symbolique, thématiquement circonscrite qui m'importait plus que les conditions de survivance des symboles et des mythes en général au cours de l'histoire. C'est en ce sens que ce travail restait parcellaire, comme devait l'être ceux qui suivirent, mais pour d'autres raisons. Il n'empêche que compréhension de soi et histoire étaient une bonne fois liées l'une à l'autre : une compréhension de soi qui était la reprise réflexive de sa propre histoire, une histoire qui offrait à la réflexion pure la médiation longue qui manquait au court-circuit du Cogito cartésien se pensant lui-même.

L'étape suivante, marquée par *Freud et la philosophie* illustre de nouveau le côté *fragmentaire* de ma réflexion. Voici comment est né le problème ici posé. L'interprétation pratiquée dans la *Symbolique du Mal* était spontanément conçue comme une interprétation *amplifiante*, je veux dire une interprétation attentive au *surplus de sens* que recélait implicitement le symbolisme du mal et que seule la réflexion élevait à la plénitude signifiante. Or cette interprétation amplifiante (que je désignais parfois par le terme malheureux d'interprétation récupératrice, comme s'il s'agissait de recouvrer un sens déjà-là et seulement dissimulé) s'opposait sans le dire et sans bien le savoir à une interprétation réductrice qui, dans le cas de la culpabilité, me paraissait parfaitement illustrée par la psychanalyse freudienne. Une polarité d'un genre nouveau se dressait devant moi, qui annonçait ce que j'allais appeler le *Conflit des Interprétations*. Mais c'était encore dans les limites d'une symbolique déterminée, thématiquement et historiquement, que ce conflit se trouvait porté au jour. Certes, la lecture quasi intégrale de l'œuvre de Freud que j'entrepris alors me révéla bien vite qu'il s'agissait de bien autre chose que d'un conflit limité au thème de la culpabilité. L'enfer était, comme Freud l'avait bien vu, une philosophie de la culture prise dans toute son ampleur, où se trouvait remis en scène, comme elle l'avait été au XVIII^es. à l'époque de l'*Aufklärung*, le conflit entre *tradition* et *critique*. Ma lecture de la symbolique du mal était une lecture traditionnelle, celle de Freud une lecture critique. Le souci de ne sacrifier aucun des deux à l'autre s'imposa à moi, comme celui de concilier Marcel et Husserl m'avait occupé quinze ans plus tôt.

La double lecture que je propose du complexe et du mythe d'Œdipe, vers la fin de mon livre sur Freud constitue une illustration appropriée du travail de médiation suscité par le conflit ouvert par la psychanalyse au cœur de ma tradition culturelle (dont j'ai rappelé plus haut qu'elle était à la fois biblique et hellénique). Je voyais Freud creuser *sous* le mythe devenu complexe une *archéologie* du Cogito, qui mettait à jour les aspects archaïques, infantiles, névrotiques de la sexualité, tandis que je voyais Hegel – du moins celui de la *Phénoménologie de l'Esprit* que je pratiquais alors dans mon enseignement à la Sorbonne – déployer en *avant* des figures archaïques de la conscience de soi une *téléologie* de la conscience de soi selon laquelle la vérité de chaque figure était contenue dans la figure suivante. Or, n'était-ce pas cette même greffe d'une téléologie sur une archéologie de la conscience de soi que Sophocle avait en vue, lorsqu'il tirait une tragédie nouvelle de la *vérité* d'une tragédie préalable de la *sexualité* ?

Quoiqu'il en soit du thème de la culpabilité, dans sa [déter ? **illis.**] précise, la question de la pluralité et du conflit des interprétations était ouverte. A travers la confrontation entre Freud et la tradition, il s'agissait d'un conflit entre deux herméneutiques, une herméneutique amplifiante, au sens évoqué plus haut, et une herméneutique du soupçon, où Freud figurait à côté d'autres maîtres du soupçon : Feuerbach, Marx et surtout Nietzsche. Dans la phase nouvelle de mon travail qui fait suite à mon ouvrage sur Freud, la question 'était plus limitée à un ensemble symbolique particulier, mais ouverte à la structure symbolique en tant que structure *langagière* spécifique. Cet élargissement me mettait à l'unisson du changement qui avait affecté la plupart des écoles philosophiques et que l'on a désigné par le terme de *linguistic turn*. Appliqué au courant duquel je provenais, ce *linguistic turn* signifiait le passage d'une phénoménologie, même élargie à la phénoménologie existentielle, à une herméneutique explicite.

Je me suis expliqué dans un long article placé en tête de mon dernier livre – *Du Texte à l'Action* – sur ce que j'appelle la greffe de l'herméneutique, hérité de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger et Gadamer, sur la phénoménologie héritée de Husserl, et par delà Husserl, de toute la tradition réflexive remontant de Nabert à Fichte, Kant et finalement Descartes. J'expose dans cet essai ce que l'herméneutique doit à la tradition réflexive toute entière et à sa variante phénoménologique en particulier : le primat même de la question de la compréhension de soi, – l'émergence de la question du sens, à la faveur de l'*epoché* phénoménologique appliquée à toute prétention prématurée à l'existence pure et simple, – l'inspection soigneuse des hiérarchies de synthèses actives et passives, – la quête d'une fondation dernière, qui serait en même temps la requête d'une responsabilité plus radicale que toute distinction entre théorie et pratique. J'expose aussi ce que l'herméneutique ajoute à la phénoménologie : l'aveu de l'opacité à elle-même de la conscience de soi, – la reconnaissance de l'antériorité de la mécompréhension et de l'illusion par rapport à la compréhension véridique de soi-même, – la nécessité du grand détour par l'empire des signes, des symboles, des normes, et par toutes les œuvres que l'histoire de notre culture a déposées dans notre mémoire commune, – la finitude de la compréhension, – le conflit des interprétations qui résulte de cette finitude, – l'inachèvement de toutes les médiations, l'impossibilité par conséquent de la réflexion totale par le moyen d'une médiation totale, comme chez Hegel. Que cette greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie constitue plus qu'une simple addition, mais une transformation en profondeur de la phénoménologie, je n'en disconviens pas. Je me refuse toutefois à voir dans cette transformation une rupture. Les nouveaux

conflits ouverts par la perspective herméneutique allaient me confirmer dans la conviction de la filiation réflexive et phénoménologique de l'herméneutique.

Comment allais-je imprimer mon style habituel de médiation sur le conflit des interprétations appréhendé dans sa dimension épistémologique générale ? Eh bien, je ne pense pas m'être départi de ma démarche *fragmentaire* dans les essais rassemblés sous le titre *Conflit des Interprétations*. Ce sont toujours des lieux conflictuels déterminés qui sont circonscrits ; outre le premier foyer de conflits suscités par la psychanalyse, le structuralisme d'origine linguistique a constitué un second foyer relativement autonome. C'est même à cette occasion que j'ai pu vérifier la filiation sans rupture entre phénoménologie et herméneutique. Quel était en effet l'enjeu du conflit ? Rien moins que le destin de la question du sujet et de la compréhension de soi. Alors que le structuralisme m'apparaissait comme un plaidoyer pour un fonctionnement anonyme, au sens fort du terme, de systèmes de signes sans ancrage subjectif, la dimension du sens me paraissait inséparable du rôle médiateur exercé par ces systèmes à l'égard précisément de la compréhension de soi. Point de signifiante, là où un système synchronique de signes ne contribue pas à la diachronie, c'est-à-dire à l'historicité de la compréhension de soi.

Le conflit entre herméneutique et structuralisme est peut-être dépassé aujourd'hui, du moins dans les termes où il a pris forme dans les années 70. Demeure l'enjeu signifié par le titre « compréhension de soi et histoire ». Témoignent de la permanence du problème les autres figures que la dialectique de la compréhension de soi et de l'histoire a revêtu dans mes écrits des années 70. Je n'en retiendrai qu'une, parce qu'elle permet de traverser plusieurs champs épistémologiques généralement dispersés. Il s'agit de la dialectique comprendre/expliciter. Je lui consacre un des essais de *Du Texte à l'Action*. Les trois champs traversés sont la théorie du texte, celle de l'action, celle de l'histoire. Dans chacun des champs le moment de compréhension est caractérisé par une appréhension intuitive et globale de ce qui est en question dans ce champ, par une anticipation de sens qui touche à la divination, par un engagement du sujet connaissant ; le moment de l'explication, en revanche, est marqué par la prédominance de l'analyse, la subordination du cas particulier à des règles, lois ou structures, par la mise à distance de l'objet d'étude par rapport à un sujet non impliqué. L'important, à mes yeux, est de ne pas séparer la compréhension de l'explication et vice-versa, comme le font d'un côté les descendants de l'herméneutique romantique, de l'autre les héritiers du positivisme. L'interprétation, selon moi, consiste précisément dans l'alternance de phases de compréhension et de phases d'explication le long d'un unique « axe herméneutique ». Ai-je pour autant surmonté le caractère parcellaire de mon travail de médiation ? Aucunement. Car je continue de penser qu'il faut chaque fois préciser, dans le champ épistémologique considéré, le style propre d'alternance entre explication et compréhension. A cet égard, les domaines respectifs du texte, de l'action, de l'histoire, doivent être distingués selon leur constitution spécifique.

Dans la triade considérée, la notion du texte joue un rôle pilote. C'est là en effet que s'effondre l'hypothèse ancienne selon laquelle l'explication ne règnerait que dans les sciences de la nature, la compréhension gouvernant les sciences dites de l'esprit. Or, c'est au cœur de ces dernières, en sémiotique plus précisément, que de nouveaux modèles d'explication sont apparus qui sont exactement appropriés à l'empire des signes, à savoir des opérations d'encodage et de décodage. Il devient dès lors plus difficile à articuler l'un sur l'autre la

compréhension sur l'explication, plus difficile que de les disjoindre [?]. Il m'a paru qu'une théorie du discours défini comme l'acte par lequel quelqu'un dit quelque chose sur quelque chose à quelqu'un d'autre pouvait servir de charnière entre compréhension et explication. (je dirai plus loin comment mes réflexions plus récentes sur la création réglée, sur l'innovation sémantique, illustrée par la métaphore s'enracine là.)

Quant à la théorie de l'action, que je devais retrouver dans mes travaux ultérieurs sur le récit et aussi sur l'éthique et la politique, elle illustre de la façon suivante la dialectique expliquer/comprendre. La question est ici de savoir si le jeu de langage contenant des termes tels que intention, motif, fin, etc. doit être radicalement séparé du jeu de langage où il est parlé de mouvement, de cause, d'événement, etc. La tentation est forte d'insister sur la dichotomie franche entre les deux jeux de langage, ce qui est une manière [*mot manquant*] à l'opposition entre comprendre et expliquer. Je montre, ici aussi, que les modèles d'interprétation les plus riches sont ceux où s'enchevêtrent les segments systémiques et les segments téléologiques au sein du phénomène complexe d'intervention intentionnelle dans le cours du monde, comme on le voit dans le modèle proposé par Von Wright, dans un ouvrage qui s'appelle précisément *Explanation and Understanding*.

Quant à la théorie de l'histoire elle constitue l'illustration la plus remarquable de la combinaison dans le raisonnement historique entre la compréhension d'une trame d'événements en séquence unique et l'explication par des généralités qui dans les cas favorables ont valeur de loi (démographie, économie, etc.). J'y suis revenu avec beaucoup plus de détail dans *Temps et Récit I*.

Je résumerai ces trois débats partiels par une même formule. Expliquer plus c'est comprendre mieux. Autrement dit, si la compréhension précède, accompagne et *enveloppe* l'explication, celle-ci, en retour, *développe* analytiquement la compréhension.

Cette dernière formule en apparence conciliatrice et apaisante devait susciter des difficultés nouvelles d'où sont sortis mes derniers travaux, comme si c'était une loi de développement pour ma propre recherche que la solution présumée d'un problème engendre un reste qui suscite une aporie nouvelle. Ce qui, en effet, n'a pas été souligné jusqu'ici, c'est l'aspect de *créativité* non seulement du langage, mais de l'action elle-même. Cet aspect aurait pu, il est vrai être dégagé de mon traitement du symbolisme comme schématisation de la pensée conceptuelle à l'époque de la *Symbolique du Mal*. Mais j'étais alors plus attentif aux contenus symboliques, en quelque sorte trouvés dans le trésor culturel qu'au processus créateur qui les avait engendrés. De même ce qui avait été dit du discours comme événement de parole aurait pu conduire à une réflexion explicite sur la créativité langagière. Mais c'était les rapports de référence au monde de communication entre sujets parlants et de réflexivité de soi à soi-même qui étaient privilégiés plutôt que le phénomène d'innovation sémantique. C'est la notion de texte qui devait me mettre sur la voie, en raison des opérations de *composition* qui font du texte une entité langagière plus longue que la phrase. Comme je l'explique dans la Préface de *Temps et récit* mes réflexions sur la métaphore et sur le récit sont étroitement liés, comme deux thèmes jumeaux, dans la mesure où elles portent sur l'innovation langagière dans des grandes unités de discours. Dans les deux cas l'innovation, la production d'un sens nouveau, est liée à des opérations de synthèse qui créent de nouveaux êtres de discours. Dans le cas de la métaphore,

c'est le rapprochement inédit entre deux champs sémantiques incompatibles selon les règles usuelles de la classification qui crée l'étincelle de sens constitutive de la métaphore *vive*. Dans le vers fameux :

La nature est un temple où de vivants piliers

Aucun mot pris en lui-même – « nature » « temple » n'est métaphorique, mais la combinaison « vivants piliers » qui force à *voir* la vie *comme* architecture et l'architecture *comme* vie.

Or la théorie du récit met au jour un phénomène comparable : la mise en intrigue est aussi une synthèse de l'hétérogène, en ceci qu'un agencement des faits dans une histoire racontée tire d'une poussière d'événements un récit unifié, ou encore en ceci que l'intrigue combine ensemble des intentions, des causes et des hasards, ou enfin en ceci que l'intrigue dégage une configuration temporelle d'une succession d'événements discrets. L'acte configurant de l'intrigue devient ainsi le symétrique de ce que j'ai appelé la prédication « bizarre » de l'opération métaphorique. On remarquera toutefois que je ne me hasarde pas à énoncer une théorie générale de la créativité dans le langage, encore moins de la création en général ; la spécificité des domaines et des procédures reste intacte : métaphore d'un côté, celui des « tropes » du discours, récit de l'autre, celui des « genres » littéraires. Encore une fois, le *fragmentaire* demeure le chemin privilégié du *systématique*. Pourquoi, demandera-t-on, cette prudence face au phénomène de la créativité ? Pour une raison de principe qui va nous conduire vers des considérations nouvelles. Nous ne connaissons pas plus par voie immédiate la créativité qu'au début de mes recherches le *Cogito* ne m'apparaissait transparent à lui-même ; nous ne connaissons la créativité qu'à travers les règles qu'elle applique, déforme ou subvertit. En ce sens nous ne connaissons qu'une production selon les règles ; dans le cas de la métaphore, ce sont des règles relevant de la logique sémantique, dans le cas du récit, des règles régissant la logique des transformations.

C'est de cette considération générale que dérivent les nouvelles polarités que je m'emploie à médier dans les deux ouvrages jumeaux que j'ai nommés. Je laisse de côté la dialectique entre tradition et innovation qui est un surcroît de la dialectique expliquer/comprendre discuté plus haut. Et je vais droit à la difficulté majeure avec laquelle je me bats dans la *Métaphore Vive* et *Temps et Récit*. Il s'agit d'une lutte au sein du langage entre deux orientations divergentes qui sont présentes dès le début mais qui ne deviennent manifestes qu'au niveau de ces grandes unités que sont les textes. D'un côté le langage paraît s'exiler hors du monde, se refermer sur son activité structurante et finalement se célébrer lui-même dans une solitude glorieuse : le statut *littéraire* du langage illustre cette première orientation. De l'autre côté à l'inverse de sa tendance centrifuge le langage littéraire paraît capable d'augmenter la puissance de découvrir et de transformer la réalité – et surtout la réalité humaine – à la mesure de son éloignement de la fonction descriptive du langage ordinaire de la conversation. A vrai dire, cette double pulsation pouvait être aperçue au moyen d'une réflexion simple sur le rapport entre signe et chose ; pour autant que le signe n'est pas la chose, il est en puissance d'exil ; et pourtant il 'y a rien de tel qu'un monde des signes ; le signe est plutôt au sujet du monde. Dans le langage ordinaire cette double pulsion – hors du monde, vers le monde – s'exerce sans problème. La référence compense toujours la prise de distance du sens : c'est le principe de

fonctionnement de tout discours directement descriptif. Il n'en va pas de même avec la *littérarité*, avec le génie du langage littéraire. Le discours est en quelque sorte conforté et consolidé dans son exil par l'activité même de composition qui donne au texte une existence autonome, on dirait un pouvoir de subsistance hors du monde. C'est dès lors à l'encontre de cet exil glorieux que s'exerce la pulsion inverse qui, selon une belle expression de Benveniste, reverse le langage à l'univers.

C'est le problème du retour du signe vers la chose au niveau de l'énoncé métaphorique qui fait difficulté dans la *Métaphore Vive*. J'y soutiens avec obstination la thèse selon laquelle la suspension de la référence de premier degré, celle du discours dans sa fonction descriptive, constitue seulement l'envers d'un processus infiniment plus remarquable, à savoir l'émergence d'une référence de deuxième degré, que je caractérise comme redescription du monde, par comparaison avec le rôle des modèles dans la connaissance scientifique. J'avoue volontiers aujourd'hui que ce miracle de la référence métaphorique laisse sans réponse la question de savoir si c'est le langage en tant que tel qui réfère, ou celui qui le profère, et donc la question de savoir dans quelles conditions quelqu'un parlant métaphoriquement réfère obliquement au monde.

C'est à ce stade de perplexité et d'ambiguïté que *Temps et Récit* reprend le problème de la référence dans le cadre d'un usage littéraire du discours. Il le fait, je crois, avec de meilleures chances de réussite. Le problème est devenu, en effet, celui du passage de la configuration dans l'enceinte du texte du récit à la refiguration du monde réel du lecteur hors du texte du récit. Cette problématique reçoit ses lettres de noblesse de la *Poétique* d'Aristote qui assigne au *muthos* – à la fable, à l'intrigue – une fonction *mimétique* au regard du monde de l'action, de la *praxis*. Le langage narratif n'est donc pas fermé sur lui-même puisqu'il réfère à l'action des hommes selon une relation sans équivalent – la *mimesis* – qui n'est pas une simple imitation, au sens d'une copie, d'une réplique, d'une reduplication, mais une réorganisation à un niveau plus élevé de signification et d'efficacité. La thèse trop simple du pouvoir de redescription assigné à l'énoncé métaphorique en tant que tel se trouve enrichie par l'adjonction de médiations multiples qui assurent la transition entre configuration *dans* le récit et refiguration *du* monde de la *praxis*. Ces médiations multiples sont esquissées dans le tome I sous le titre de la triple *mimesis* : préfiguration, configuration, refiguration. Je n'en dis rien ici, afin de consacrer quelques lignes aux analyses détaillées qui donnent un déploiement à cette première esquisse.

En gros je marque trois stades sur le chemin de la configuration à la refiguration. A la fin du tome II, d'abord je développe l'idée selon laquelle un texte littéraire en général, un texte narratif en particulier, projette en avant de lui un *monde-du-texte*, monde possible, certes, mais monde néanmoins, en tant que séjour où je pourrais me tenir et habiter pour y effectuer mes possibles les plus proches. Sans être un 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, ce n'est pas l'intention perdue de l'auteur derrière le texte, mais le monde du texte devant le texte. Le second stade sur le chemin de la refiguration est constitué par la longue investigation consacrée aux apories de l'expérience du temps. En quoi cette aporétique intéresse-t-elle notre problème ? En ceci que le texte narratif trouve comme vis-à-vis non pas simplement la pratique quotidienne, mais un autre discours, celui qu'engendrent nos perplexités concernant le temps humain. Sans l'articulation narrative, en effet, notre

expérience du temps est la proie de paradoxes insolubles pour la spéculation seule ; que l'on songe seulement à la disproportion entre le temps bref des mortels et le grand temps des mouvements sidéraux ; mais la disproportion n'est pas seulement quantitative, mais qualitative entre un temps avec présent, futur, passé, autrement dit un temps structuré par l'attention, l'anticipation, la mémoire, et un temps sans présent, constitué d'une suite infinie d'instant qui ne sont que des coupures virtuelles dans la continuité du changement. Cette aporétique du temps, comme je l'appelle, constitue à mes yeux la transition majeure entre la configuration interne au récit et la refiguration de l'action par le récit. 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. C'est en cela que le récit « imite » l'action en offrant une articulation narrative à une expérience du temps qui sans elle resterait livrée à des paradoxes sans fin qui risquent de ramener la philosophie à la sophistique.

Le troisième stade en direction de la refiguration du champ pratique par le récit est constitué par l'*acte de lecture*. C'était le chaînon manquant dans la *Métaphore Vive* au chapitre de la référence métaphorique. 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. Je propose au terme de mon itinéraire une théorie de la lecture où s'affrontent deux stratégies : celle de l'auteur, sous le masque du narrateur et celle du lecteur. La première est une stratégie de persuasion exercée du narrateur vers le lecteur, à la faveur de la « willful suspension of disbelief » (Coleridge) qui caractérise l'entrée en lecture. La seconde est stratégie de jeu, voire de combat, de suspicion et de rejet, qui permet au lecteur de pratiquer la distance dans l'appropriation. Je n'en dis pas plus ici sur ces médiations successives qui, selon moi, assurent la médiation entre configuration et refiguration.

Il me reste à dire en quoi cette dialectique entre monde du texte et monde du lecteur contribue à la compréhension de soi. C'est le thème de l'essai que je consacre à la notion d'*identité narrative*. J'y montre que la compréhension de soi est de part en part narrative. Se comprendre c'est ressaisir l'histoire de sa propre vie. Or, comprendre cette histoire, c'est en faire récit, sous la conduite des récits, tant historiques que fictifs, que nous avons compris et aimés. Ainsi devenons-nous les lecteurs de notre propre vie, selon le vœu de Proust dans ce texte magnifique du *Temps Retrouvé* sur lequel je clos cette étude : « Mais pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs car ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray ; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes » (Pléiade, III, 1033)

Paul Ricœur

© Comité éditorial du Fonds Ricœur

Publié sous le titre : « Autocomprehension e historia » dans : *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretacion* » édité par T. Calvo martines et R. Avila Crespo. Barcelona : Anthropos, 1991