

De la dignité ontologique de la littérature

Jeanne Marie Gagnebin
PUC São Paulo (Brésil)

Résumé

Sans rabattre la philosophie sur une forme spécifique de littérature ni la littérature sur une expressivité absente de la philosophie, Ricœur s'emploie à préserver leurs différenciations historiques, trouvant dans ces différences mêmes l'occasion d'interrogations réciproques et refusant une distinction d'essence immuable entre ces deux disciplines de la pensée

Mots-clés

Littérature, philosophie

Contact

jmgagnebin@gmail.com

1. Le titre passablement pompeux de cette conférence vient de l'hypothèse que je voudrais développer avec vous : dans le paysage philosophique contemporain, en particulier dans le domaine plein de tumultes des relations entre philosophie et littérature, Paul Ricœur occupe un lieu privilégié. Sans rabattre la philosophie sur une forme spécifique de littérature ni la littérature sur une expressivité absente de la philosophie, Ricœur s'emploie à préserver leurs différenciations historiques, trouvant dans ces différences mêmes l'occasion d'interrogations réciproques et refusant une distinction d'essence immuable entre ces deux disciplines de la pensée. Comme il le déclare à Bruno Clément dans un entretien, il a « toujours été choqué par la façon dont on dit : 'Ça, c'est une question philosophique', 'Ça, c'est une question littéraire' », même s'il reconnaît une « frontière...professionnelle entre la philosophie et la littérature » (Ricœur et Clément, *Faire intrigue* 197). Cette attitude va à l'encontre de deux procédés d'usage aussi bien chez les théoriciens de la littérature que chez les philosophes dits « rigoureux » : soit nier les différences entre littérature et philosophie en les réduisant à des variations d'un même grand jeu langagier, soit opérer des hiérarchies au profit de la préséance du « concept » (que la littérature ne saurait employer) ou alors de « l'image » (que la philosophie devrait se garder d'utiliser).

Fort souvent, les approches philosophiques courantes essaient de retrouver dans les textes littéraires l'*illustration sensible* de concepts philosophiques, cherchant sous les diverses formes narratives une vérité plus « profonde », celle que l'écrivain ne saurait dire que de manière indirecte, mais que le philosophe, lui, se targue de nommer. Ainsi le philosophe révélerait-il une vérité plus fondamentale sous les voiles de la fiction. Pour en rester à des exemples brésiliens, il découvrirait ainsi chez Guimarães Rosa une éthique de la tradition ou chez Clarice Lispector une conception d'angoisse et de temporalité qui renvoie à Heidegger. Ce faisant, le philosophe réaffirme les prérogatives de la réflexion philosophique, sa fonction essentielle et fondatrice, contre d'autres formes de langage et de savoir. Il réaffirme également une conception pauvre, limitée et limitante, de la littéra-

ture comme un discours ornemental et superficiel, au mieux comme une rhétorique bien construite, un discours qui pourrait se résoudre et se dissoudre dans une autre manière de dire, peut-être moins agréable mais plus vraie, le discours philosophique.

C'est contre cet orgueil, mieux contre cette *hybris* des philosophes que s'élève l'herméneutique de Ricœur. Et cela depuis ses premiers textes sur *La symbolique du mal* jusqu'à sa conception de l'identité narrative. Remarquons tout de suite que cette querelle entre philosophie et littérature est de longue date, puisqu'elle marque la naissance de la philosophie elle-même avec la lutte de Platon contre la primauté de la poésie homérique et contre la rhétorique de ceux qu'il nomme les Sophistes. Et remarquons également que cette dispute sur les différents pouvoirs du discours, du *logos*, si elle s'inscrit chez Platon dans le cadre d'un souci politique de justice (notamment dans les institutions de la *polis* où prédomine le pouvoir de la parole), s'est petit à petit distanciée de la question du politique pour se muer en une revendication du privilège épistémologique du savoir philosophique au détriment d'autres formes de pensée.

Si j'insiste sur ces faits bien connus, c'est pour souligner que, sous ses aspects conciliants et intégrateurs, la philosophie de Ricœur comporte des éléments beaucoup plus radicaux et profondément « impertinents » par rapport à la tradition philosophique, qu'il reprend de manière si attentive. Sa critique du *Cogito* cartésien, de l'auto-fondation de la conscience par elle-même, sa défense des droits du langage littéraire, poétique, fictionnel ou mythique, tous ces gestes vont dans le même sens : contre l'auto-suffisance de la pensée philosophique et contre l'arrogance des philosophes, affirmer que ni la conscience ni le sujet ni le langage ne sont transparents à eux-mêmes et que la tâche de la philosophie est aussi de se laisser interroger par cette non-transparence, opacité dans laquelle la littérature peut et sait nous orienter, sans prétendre la dissiper. Il m'importe donc ici de ne pas transformer Ricœur en une bienveillante autorité qui sanctionne notre routine académique, si souvent enfermée sur elle-même, mais d'insister sur les déplacements, voire les bouleversements que le renoncement à l'auto-fondation et à l'auto-suffisance introduit dans la pensée philosophique.

Dans son *Autobiographie intellectuelle*, Ricœur lui-même interprète, à vrai dire *a posteriori*, sa première grande œuvre, *Finitude et culpabilité*, en particulier le deuxième tome, *La symbolique du mal*, à partir de ce qu'il devait « appeler plus tard la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie » (*Réflexion* 29-30), instaurant un double mouvement qui devait caractériser toute son œuvre : le renoncement au commencement absolu et le « long détour » (une expression empruntée, sauf erreur, au *Phèdre* de Platon) par les œuvres de langage et de culture qui précèdent le sujet :

Parlant du détour par la symbolique, je mettais en question une présupposition commune à Husserl et à Descartes, à savoir l'immédiateté, la transparence, l'apodicticité du *Cogito*. Le sujet, affirmais-je, ne se connaît pas lui-même directement, mais seulement à travers les signes déposés dans sa mémoire et son imaginaire par les grandes cultures. Cette opacité du *Cogito* ne concernait pas en principe la seule expérience de la volonté mauvaise, mais toute la vie intentionnelle du sujet. (30)

Remarquons au passage que cette thématique de la volonté mauvaise et, plus généralement, du mal, omniprésente chez Ricœur, se double d'une mise en question de la souveraineté du sujet autonome des Lumières, mise en question qui n'est pas sans rappeler aussi bien les préoccupations d'Adorno et de Horkheimer dans la *Dialektik der Aufklärung* (1947) que celles de Karl Jaspers dans *Die Schuldfrage* (1946), un livre courageux cité à

plusieurs reprises par Ricœur. C'est dire que l'ébranlement de la conception philosophique d'un sujet souverain, de la transparence de la conscience à elle-même, n'est pas une simple question interne à la philosophie mais provient aussi et peut-être surtout du bouleversement que la Seconde Guerre Mondiale et, en particulier, l'horreur des camps, a provoqué dans l'auto-compréhension, souvent complaisante dans son humanisme bon teint, du sujet dit rationnel et autonome.

La conclusion de *La symbolique du mal*, intitulée « Le symbole donne à penser », d'après le titre d'un article paru auparavant dans la revue «Esprit», marque donc un éloignement de la tentative d'auto-fondation du sujet chez Husserl et l'approximation d'un nouveau modèle phénoménologique, celui de la phénoménologie de la religion de Mircea Eliade ; simultanément, cependant, un autre thème se fraie un chemin : celui de l'indépendance et de la non-réductibilité du symbole et du mythe, conçus comme expressions de langage à « double sens », comme dit Ricœur, mais un double sens qui persiste en son épaisseur même après son déchiffrement : « Le symbole ne recèle aucun enseignement dissimulé qu'il suffirait de démasquer et qui rendrait caduc le vêtement de l'image », affirme Ricœur (*Finitude* 324). Ainsi, cette réflexion part du « plein du langage », ne remontant pas à un commencement absolu d'avant l'histoire et d'avant le langage, et demeure dans ce langage, déroulé par l'herméneute en diverses possibilités de sens, mais non réduit et ramené à une première « vérité » originelle et pré-linguistique. C'est pourquoi il faut insister sur la distinction entre symbole et allégorie et sur l'opposition du premier en relation à l'interprétation allégorique, si courante dans l'exégèse d'Homère ou de la Bible. Contre cette « allégorèse », comme l'appelle Peter Szondi (Szondi, *Einführung*), qui tend à justifier les passages incompréhensibles ou scandaleux du texte canonique (et Dieu sait s'il y en a, notamment dans la Bible !) en les *traduisant* par une reformulation conceptuelle convenante et convenable, le symbole « donne à penser » non pas grâce à une critique réductrice, mais, dit Ricœur dans le même texte, grâce à une critique « restauratrice » (Ricœur, *Finitude* 326) : une critique qui sache restaurer « l'énigme » du symbole en tant que tel.

Il va de soi que ces analyses de Ricœur sont fort éloignées de la discussion, aujourd'hui plus présente en théorie littéraire et en philosophie de l'histoire, des concepts de symbole et d'allégorie chez Walter Benjamin. Je ne m'attarderai pas ici sur ces différences. En revanche, il est nécessaire de souligner que le caractère énigmatique (et irréductible) du symbole chez Ricœur est bien la conséquence de sa fonction restauratrice de sens, et pas n'importe quel sens, mais celui qui renvoie à la présence du sacré. Ricœur le dit avec une honnêteté presque déconcertante pour ses lecteurs d'aujourd'hui, préservant dans le même mouvement la nécessité critique de la « démythologisation » (allusion à Bultmann) et la remise à jour, sur la base de cette démythologisation même, de la dimension du sacré :

comme pointe avancée de la 'modernité', la critique ne peut pas ne pas être une 'démythologisation' ; c'est là un acquis irréversible de la vérité, de l'honnêteté intellectuelle et, à ce titre, de l'objectivité ; mais c'est précisément en accélérant le mouvement de 'démythologisation', que l'herméneutique moderne met au jour la dimension du symbole, en tant que signe originaire du sacré. (328)

La défense de la spécificité du symbole contre ses pseudo-traductions allégoriques se déploie, à la fin de ce même texte, par la reconnaissance de la nécessité du figuratif - ici Ricœur parle de symbole et de mythe, plus tard il s'attachera à une analyse plus précise de la métaphore -, indépendamment du conceptuel, pour faire accéder certains domaines de

l'expérience humaine au langage, expériences qui sans le symbole et le mythe, ne pourraient même pas être évoquées. C'est sur cette « déduction transcendentale » du symbole que se conclut ce livre :

La déduction transcendentale, au sens kantien, consiste à justifier un concept en montrant qu'il rend possible la constitution d'un domaine d'objectivité. Or si je me sers des symboles de la déviation, de l'errance, de la captivité (...) bref, si j'élabore, sous la conduite d'une mythologie de l'existence mauvaise, une empirique de la liberté serve, alors je puis dire qu'en retour j'aurai 'déduit' – au sens transcendantal du mot – le symbolisme du mal humain. (330)

Ce disant, Ricœur reconnaît au langage figuratif, ici symbolique et mythique, une dignité qui l'éloigne définitivement de son exclusion pour manque de clarté ou de rigueur, manque qui lui est si souvent reproché. Sans ce langage, des pans entiers de l'expérience humaine ne sauraient être dits. Non pas 'expliqués' comme s'efforcent de le faire les diverses tentatives malheureuses de théodicées, pour rendre compte du mal, mais dits, sans effacer le caractère énigmatique, oui, inexplicable, de telles expériences qui, malgré leur obscurité, n'en sont pas moins bien réelles. Ainsi, le symbolisme est-il « le *logos* même d'un sentiment qui sans lui resterait vague, non explicite, incommunicable », il s'agit donc « d'un langage insubstituable ». (*Le symbole* 74)

Trois remarques au terme de ce premier moment de ma présentation.

Cette « déduction transcendentale » du symbole, qui permet de dire l'expérience du mal, sans prétendre l'expliquer, me semble annoncer un geste semblable, dans *Temps et récit*, quand, dans le sillage de Saint Augustin, c'est le langage narratif qui permettra de résister aux apories des Sceptiques au sujet du temps, cet être toujours en fuite, et de pouvoir ainsi *dire* l'expérience du temps. Symbole et narration sont ainsi deux formes du langage dit littéraire qui rendent possible le dire de ce qui reste insaisissable par le concept.

Le caractère énigmatique du symbole n'est donc pas un manque, mais une richesse justement parce que le langage symbolique préserve dans son opacité même la possibilité d'un sens qu'aucune transparence conceptuelle ne peut épuiser. Le sens se donne dans l'énigme, en étant à la fois son expression et sa révélation.

Dans ces premiers textes de Ricœur, la révélation du sens renvoie explicitement à une révélation du sacré, à une restauration du sacré, but avoué de l'analyse de la phénoménologie de la religion et que les processus de démythologisation, propres à la modernité, ne doivent pas abolir, mais bien plutôt épurer et préciser. Le sens qui se donne n'est donc non pas tant construit, mais plutôt reconstruit sur un fond de Révélation. Et la tâche de cette première herméneutique est ainsi indissociable d'une prémisse onto-théologique.

2. Or, cette définition de la tâche herméneutique change, comme vous le savez tous, dans la pensée de Ricœur. La confrontation avec le structuralisme, à l'époque omniprésent sur la scène intellectuelle française, me paraît moins importante que le bouleversement opéré par la lecture des « trois maîtres du soupçon », Marx, Nietzsche et surtout Freud dans le cas de Ricœur. Observons ici que l'expression des « trois maîtres du soupçon » date de l'essai sur Freud, *De l'interprétation*, de 1965, et sera aussi celle de la conférence de Michel Foucault, prononcée en 1964 au Colloque de Royaumont et publiée en 1967, « Nietzsche, Freud, Marx » (Foucault, *Dits et Ecrits*), même si l'ordre de nomination des trois maîtres est différent.

En effet, c'est la lecture approfondie de Freud qui provoque chez Ricœur une remise en cause de sa conception d'herméneutique, liée à la phénoménologie de la religion. Il s'en explique lui-même avec une grande honnêteté dans la première partie de son essai sur Freud :

Le montrer-cacher du double sens est-il toujours dissimulation de ce que veut dire le désir, ou bien peut-il être quelquefois manifestation, révélation d'un sacré ? Et cette alternative elle-même est-elle réelle ou illusoire, provisoire ou définitive ? C'est la question qui court à travers ce livre. (*De l'interprétation* 17)

Soulignons que Ricœur non seulement fait une différence entre une herméneutique « conçue comme la manifestation d'un sens qui m'est adressé à la façon d'un message », paradigme qu'il avait adopté dans la *Symbolique du mal* et qui relève d'un modèle onto-théologique (avec ou sans Dieu, comme chez Heidegger !) et une autre herméneutique, celle du soupçon, « conçue comme une démystification, comme une réduction d'illusions » (35-36), un modèle de l'*Aufklärung* moderne – mais il va même jusqu'à se demander si cette « alternative elle-même » est réelle ou ne serait pas, en tant qu'alternative, une dernière illusion à dénoncer (ce qu'affirmeraient sans doute les trois maîtres en question, Freud, Nietzsche et Marx).

Que je sache, Ricœur n'a pas repris cette seconde question qu'il se pose à lui-même, il n'est pas allé jusqu'au risque de dénoncer l'herméneutique d'origine théologique comme une illusion, continuant ses travaux d'exégèse biblique à côté et de manière distincte de ses travaux philosophiques. En revanche, les herméneutiques du soupçon le confirment dans son entreprise de remise en question du *Cogito* cartésien, de la transparence de la conscience à elle-même, et inaugurent cette réflexion sur un « *cogito* blessé », sur un sujet qui tâche de s'appréhender et de se dire par la médiation des signes – et non par l'immédiateté de la conscience :

Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent ; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle s'apparaît à elle-même ; en elle, sens et conscience du sens coïncident ; depuis Marx, Nietzsche et Freud, nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience. (41)

Observation remarquable par sa lucidité, certes, mais aussi, notons-le, par ce qu'elle omet : en effet, si Ricœur met bien en question la transparence de la conscience, donc de la philosophie moderne depuis Descartes, il ne dit rien du premier terme de l'alternative qu'il a lui-même évoquée en disant « sens et conscience du sens coïncident » (chez le philosophe cartésien). J'entends par là qu'il y a un doute qui ne semble pas exister chez Ricœur, un doute qui rôde cependant autour de la clinique freudienne : un doute sur la notion même de sens, ou en tout cas sur l'existence d'un sens plus universel que celui qui lie un symptôme singulier à sa signification singulière.

Comprenez-moi bien : je ne défends pas une position à la Michel Foucault qui, dans le débat qui suivit la conférence de Royaumont, répondit à une question de Jakob Taubes (le grand philosophe juif berlinois) sur l'exégèse religieuse, qu'il l'avait simplement ignorée parce qu'il s'était « placé du côté des signes et non du côté du sens » (*Dits et Ecrits* 603), assumant ainsi implicitement une position en même temps nietzschéenne (où, selon Foucault, il s'agit de décrire une lutte de forces et de puissances dans un jeu d'où un quelconque sens transcendant est absent) et structuraliste radicale, où il s'agit de décrire

des systèmes de signes sans préjuger de leur 'vérité'. Mais il faut le noter : si Foucault évacue, du moins à ce moment précis de sa pensée, la question du sens, Ricœur, lui, ne remettra jamais en cause cette notion de base de l'herméneutique, même si, à partir de son ouvrage sur Freud, le sens caché - mais présent - n'a plus à être *révélé* par l'interprète, comme dans sa première herméneutique des symboles. Du même coup, la démarche interprétative doit-elle s'ouvrir à « l'empire immense des signes » qui marquerait, selon Ricœur, son « allégeance au *linguistic turn* qui affectait à la même époque toutes les écoles philosophiques » (*Réflexion* 39-40), parce que ces signes ne sont pas avant tout des symboles religieux ou poétiques, mais des signes linguistiques.

Ricœur s'est expliqué avec une grande clarté sur ses accords et désaccords avec le structuralisme, discussion documentée entre autres par le débat avec Lévi-Strauss, publié dans la revue «*Esprit*» en novembre 1963 (numéro 322). Pour notre propos, il nous suffit de dire que, s'il prône « une étude structurale de textes déterminés », il ne fait pas de ce mouvement « une philosophie structuraliste » (*La critique* 119), se refusant donc à accepter une conception du langage – et en particulier du texte littéraire – comme étant un système de signes renfermé sur lui-même. D'où un *linguistic turn* peut-être, mais non pas selon le modèle de la « sémiotique au sens saussurien », qui part de l'unité du mot, mais selon le modèle de « la sémantique au sens de E. Benveniste », c'est-à-dire d'une sémantique de l'énonciation et du discours (*Réflexion* 45).

L'importance de Benveniste pour la pensée de Ricœur, notamment dans *La métaphore vive* et encore davantage dans *Temps et Récit*, est telle qu'elle mérite que nous nous y arrêtions quelque peu. En effet, la linguistique de l'énonciation, développée par Benveniste dans ses *Problèmes de linguistique générale*, permet à Ricœur de préciser, sur des bases linguistiques plus strictes, ses propres conceptions du sujet parlant (et écrivant) et du sens du texte ou du discours. Vous vous souvenez certainement que Benveniste distingue entre deux formes « idealtypiques » (puisqu'elles ne sont jamais totalement pures !) d'énoncés : l'histoire ou le récit, dans lequel le narrateur tend à s'effacer au profit d'un exposé dit objectif, exposé généralement tenu à la troisième personne¹, et le discours, énoncé dans lequel le narrateur prend la parole en tant que tel pour s'adresser comme un 'je' à un 'tu/toi' réel ou hypothétique, donc énoncé inséparable d'une dynamique intersubjective entre première et deuxième personnes. Ces distinctions, qui, je le répète, ne sont pas absolues (l'on sait bien que le récit historique dit objectif comporte plusieurs indices, volontaires ou non, de l'énonciation par son auteur, que cela soit chez Thucydide ou chez Balzac !) permettent à Benveniste de mettre en question, suivant l'exemple des « grammairiens arabes », le bien-fondé de la dénomination 'troisième personne' pour « celui qui est absent » - alors que la première personne désigne « celui qui parle » et la deuxième « celui à qui on s'adresse ». (Benveniste, *Problèmes* 228)

L'étude des 'personnes' verbales, c'est-à-dire avant tout de la première et de la deuxième, comporte également plusieurs précieux enseignements qui vont être décisifs aussi bien pour la réflexion psychanalytique que pour l'élaboration de la conception d'« identité narrative » chez Ricœur : à savoir que, alors que seule la « troisième personne » peut désigner une 'chose', donc une 'substance' définie par son identité-mêmeté dira plus tard Ricœur, le 'je' et le 'tu' sont à la fois toujours « uniques » et parfaitement « inversibles », parce qu'ils ne désignent rien d'autre que les instances du discours, étant donc des signes

¹ «A vrai dire, il n'y a même plus alors de narrateur. Les événements sont posés comme ils se sont produits à mesure qu'ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes ». (Benveniste, *Problèmes* 241)

« vides » mais, en même temps, pouvant être « une infinité de sujets - ou aucun », écrit Benveniste (230). Dans le chapitre intitulé « De la subjectivité dans le langage », ce lien entre formation de la subjectivité et énonciation du discours est formulé en des termes dont nous retrouverons l'écho dans la réflexion postérieure de Ricœur sur l'« ipséité » et sur l'« identité narrative »². Benveniste affirme :

La 'subjectivité' dont nous traitons ici est la capacité du locuteur à se poser comme 'sujet'. Elle se définit, non par le sentiment que chacun éprouve d'être lui-même [...], mais comme l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience. [...] Il est donc vrai à la lettre que le fondement de la subjectivité est dans l'exercice de la langue. Si l'on veut bien y réfléchir, on verra qu'il n'y a pas d'autre témoignage objectif de l'identité du sujet que celui qu'il donne ainsi lui-même sur lui-même. (Benveniste, *Problèmes* 259-262)

Ces assertions ont une résonance psychanalytique évidente, mais également politique : prendre la parole signifie bien davantage, dans le contexte de la vie en commun, que simplement 'vouloir dire quelque chose' ; c'est aussi se poser en sujet de son discours et de son action, une relation toujours plus privilégiée par la pensée de Ricœur comme en témoigne le beau titre de son deuxième recueil d'essais herméneutiques, *Du texte à l'action* (1986). Il y a donc une dimension proprement éthique et politique du langage qui permet de substituer les définitions substantielles du sujet, tant individuel que collectif, par l'élaboration linguistique d'une subjectivité qui se constitue au fil de sa narration, récit qui peut se livrer au temps sans craindre de perdre une identité immuable, puisque cette identité ne peut qu'être petit à petit affirmée dans une invention historique toujours recommencée.

Ainsi, comme dans *La recherche du temps perdu*, paradigme littéraire de l'identité narrative pour Ricœur, le sujet défait peu à peu les illusions d'une identité substantielle non seulement pour constater la mort de ces divers 'je' – « Un livre est un grand cimetière », écrit Proust³ - mais pour également célébrer l'invention narrative et historique du 'je', à proprement parler sa *vie*, configurée par la mémoire et l'écriture. Comme la critique l'a souligné, c'est seulement quand Proust réussit à renoncer à l'utilisation de la 'troisième personne' (présente dans *Jean Santeuil*, roman que l'écrivain n'acheva ni ne publia) et osa cet anonymat transcendantal d'un 'je' inconnu, que put surgir l'œuvre littéraire.

Si littérature et linguistique nous aident donc à nous débarrasser d'une conception identitaire fixe du sujet, cela ne signifie aucunement que le langage, en particulier le texte littéraire, se réduise à un simple jeu de signes indifférents. La sémantique de l'énonciation de Benveniste rend également possible une conception plus fine du vieux problème de la référence en explicitant que le discours (au sens strict de toute énonciation qui suppose un locuteur et un auditeur) non seulement s'adresse toujours à un autre mais aussi vise un 'être-au-monde' que le locuteur veut faire partager à son auditeur ou à son lecteur. Ricœur s'appuie sur cette hypothèse de Benveniste et l'amplifie par une théorie de la lecture

² Le thème de l'identité narrative surgit dans les conclusions du tome III de *Temps et Récit*, est repris dans un article de la revue «Esprit» de juillet de 1988, puis réélabore, notamment dans ses implications éthiques, dans la préface de *Soi-même comme un autre*.

³ « Un livre est un grand cimetière où sur la plupart des tombes on ne peut plus lire les noms effacés ». (Proust, *A la recherche* 482)

empruntée à Proust, dont il se plaît à citer les réflexions suivantes sur les futurs lecteurs de son livre :

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. (Ricœur, *Temps II* 221)

Ainsi développe-t-il une théorie beaucoup plus ample que la sémantique de Benveniste et que celle du narrateur de la *Recherche* sur la lecture pour construire la notion de « refiguration », aboutissement de l'œuvre d'art, (non seulement narrative, mais également plastique ou musicale), qui restructure le monde du lecteur ou du spectateur. Il définit cette dernière phase de la « triple mimesis » comme suit :

Je qualifie la fonction de refiguration comme *mimétique*. Mais il est extrêmement important de ne pas se tromper sur sa nature : elle ne consiste pas à reproduire le réel, mais à restructurer le monde du lecteur en le confrontant au monde de l'œuvre [...]. Sur un plan philosophique, cela conduit à remettre en question la conception classique de la vérité comme adéquation au réel ; car, si l'on peut parler de vérité à propos de l'œuvre d'art, c'est dans la mesure où l'on désigne par là sa capacité à se frayer un chemin dans le réel en le renouvelant *selon elle*, si l'on peut dire. (Ricœur, *La critique* 260-261)

Ainsi, l'art, et plus spécifiquement chez Ricœur, la littérature mettent-ils en question la métaphysique - et également le sens commun - puisqu'ils mettent en question « la conception classique de la vérité comme adéquation au réel ». Loin d'être un simple divertissement ou une distraction bienvenue, la littérature, justement parce qu'elle est *fiction*, met en cause le réel en tant que tel comme critère exclusif de vérité. C'est ici que Ricœur reprend pour l'approfondir la distinction entre 'sens' et 'référence' (*Sinn* et *Bedeutung*) de Frege⁴ ; il ne critique pas la distinction elle-même mais bien plutôt les usages réductionnistes qui furent faits de la notion de référence. Rappelons, avec Ricœur, cette distinction essentielle :

En toute proposition on peut distinguer, avec Frege, son sens et sa référence. Son sens, c'est l'objet idéal qu'elle vise ; ce sens est purement immanent au discours. Sa référence, c'est sa valeur de vérité, sa prétention à atteindre la réalité. (Ricœur, *Du texte* 113)

Ricœur est en accord avec cette distinction qui permet, dit-il, de distinguer également le discours de la langue : la langue étant un système de signes où « les mots » renvoient « à d'autres mots dans la ronde sans fin du dictionnaire », alors que le discours (au sens restreint de Benveniste mais également au sens habituel plus ample) « vise les choses, s'applique à la réalité, exprime le monde » (113). Il s'agit maintenant de ne pas restreindre la compréhension de la référence uniquement et exclusivement à une « référence de premier degré », d'usage descriptif et prétendument scientifique, mais d'oser penser une « référence de second degré », qui caractérise la littérature, en particulier la fiction et la poésie, et que Ricœur s'essaie à penser dès son livre sur *La métaphore vive* (1975), où la

⁴ Claude Imbert traduit *Bedeutung* par 'dénotation' alors que Ricœur, suivant Benveniste, préfère utiliser le terme 'référence'. Voir note de la page 113 de Paul Ricœur, *Du texte à l'action*.

septième étude s'intitule : « Métaphore et référence ». Dans le sillage de la phénoménologie, et notamment sur les traces de la critique heideggerienne à une définition prépondérante de la vérité comme adéquation, Ricœur a défini à plusieurs reprises cette « référence de second degré » (notamment dans *La métaphore vive*, dans *Du texte à l'action*, dans *Réflexion faite*). Je voudrais citer ici un passage plus long d'un article de 1977, intitulé « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », repris dans le recueil *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, parce qu'il joint de manière exemplaire ce plaidoyer pour une référence de second rang et cette critique de la conception classique de vérité, instaurant ainsi la défense de la littérature comme *réalisation d'une autre définition possible de vérité* – ce qui est une thèse extrêmement forte ! Citons :

Si l'on a pu tenir la fonction poétique du discours pour exclusive de sa fonction référentielle, c'est parce que dans un premier temps, le poème (encore un fois en un sens très large qui inclut la fiction narrative, le lyrisme, l'essai) suspend une fonction de référence de premier rang, qu'il s'agisse de la référence directe aux objets familiers de la perception ou de la référence indirecte aux entités physiques que la science reconstruit sous les premiers. En ce sens il est bien vrai que la poésie, c'est la suspension de la fonction descriptive. Elle n'augmente pas la connaissance des objets. Mais cette suspension n'est que la condition toute négative pour que soit libérée une fonction référentielle plus originaire, qui ne peut être dite 'de second rang' que parce que le discours à fonction descriptive a usurpé le premier rang dans la vie quotidienne, relayé à cet égard par la science. Le discours poétique est aussi au sujet du monde, mais non des objets manipulables de notre environnement quotidien. Il se réfère à nos manières multiples d'appartenir au monde avant que nous nous opposions les choses au titre d'objets' faisant face à un 'sujet'. Si nous sommes devenus aveugles à ces modèles d'*enracinement* et d'*appartenance* qui précèdent la relation d'un sujet à des objets, c'est parce que nous avons ratifié de manière non critique un certain concept de vérité, défini par l'adéquation à un réel d'objets et soumis au critère de vérification et de la falsification empiriques. Le discours poétique met précisément en question ces concepts non critiqués d'adéquation et de vérification. Ce faisant, il met en question la réduction de la fonction référentielle au discours descriptif et ouvre le champ d'une référence non descriptive au monde. (Ricœur, *Lectures* 287-288)

Deux observations s'imposent ici ; premièrement, tout en restant fidèle à la phénoménologie, Ricœur s'oppose à la tradition herméneutique classique qui tentait de définir le *sens* soit comme un sens *a priori*, déjà donné, qu'il s'agissait de redécouvrir par l'interprétation (notamment dans la tradition patristique), soit comme une intention sous-jacente au texte, l'intention de l'auteur, dans l'herméneutique moderne de souche romantique (Schleiermacher puis Dilthey). Il s'agit maintenant d'une définition de sens et également de référence qui passe par une nouvelle « proposition d'un monde, d'un monde tel que je puisse y projeter mes possibles les plus propres » (288), proposition dont la constitution sera précisée par les hypothèses narratives des trois tomes de *Temps et Récit*, notamment par l'hypothèse de la 'triple mimesis'. (*Réflexion* 57)

Seconde observation : c'est l' « abolition du caractère mostratif ou ostensif de la référence » (*Du texte* 113), abolition encore plus manifeste dans le texte *écrit*, qui caractérise à juste titre la littérature, en particulier la fiction, et qui souligne le caractère menaçant que la littérature peut en effet avoir en relation au monde 'tel qu'il est', à ce qu'Adorno appellerait peut-être *das Bestehende*, ce qui existe comme prétendument donné. Ricœur le dit en toutes lettres : « C'est, semble-t-il, le rôle de la plus grande partie de notre littérature de détruire le monde » (114). Mais c'est justement dans cette destruction, ou de manière moins provocatrice, dans les « métamorphoses » qu'elle provoque dans la percep-

tion de la réalité quotidienne, que gît la vérité de la littérature. C'est justement parce que la littérature, en particulier la fiction, ne dit pas le monde tel qu'il est (et cela même dans la littérature dite réaliste !), parce qu'elle réinvente le monde, parce qu'elle « ment » comme le disait Platon des poètes, qu'elle permet l'émergence d'un autre type de vérité. Il ne s'agit pas de rapprocher la fiction du réel, mais, au contraire de penser leur distance comme l'indice d'un autre devenir que la littérature peut nous faire pressentir. Le « retrait » de l'art de la réalité quotidienne, dit Ricœur, est aussi la condition de son « irruption » dans cette même réalité, c'est-à-dire sa mise en question. Sans cette radicalité, l'art « serait frappé d'insignifiance et réduit à un pur divertissement » (*La critique* 263) - Adorno dirait : réduit à « l'industrie culturelle ».

Cette radicalité de Ricœur, je le répète, sous ses aspects si respectueux et accueillants, m'amène à une dernière question que je voudrais soumettre à la discussion. Est-il vraiment possible, à partir de là, de vouloir encore assurer le « sens d'une vie » par sa narration, par l'histoire d'un individu ou d'un groupe relayée par la construction mémorielle ? Cette hypothèse, qui me semble sous-tendre le concept d'identité narrative, ne présuppose-t-elle pas une « cohérence de l'existence », comme Ricœur traduit le *Zusammenhang des Lebens* de Dilthey (123), que nous ne pouvons postuler ? Et remarquons ici que les analyses littéraires, si riches et si fines, de Ricœur, notamment dans le deuxième tome de *Temps et récit*, privilégient des œuvres qui sont toujours le récit, parfois très long (Proust), parfois court (Virginia Woolf) d'une quête et d'une mise à l'épreuve, selon le paradigme classique du voyage de l'*Odyssée*, où le sens est finalement reconnu malgré les éventuels brouillards, comme Ulysse finit par reconnaître son Ithaque quand les brumes matinales se dissipent. Or, la littérature moderne permet aussi d'autres voyages qui « brouillent la narrativité linéaire » (Kristeva, *La narration* 143), qui nous font pénétrer dans des contrées souvent épouvantablement triviales (exemple : Beckett) ou plus menaçantes (exemple : Kafka) où le héros se perd, reste sur place ou régresse, sans chance de dénouement, sinon la mort. Peut-être est-ce trop demander au modèle herméneutique de Ricœur d'affronter ces récits. Mais la dignité que le philosophe a justement concédée à la littérature nous enjoint de ne pas les ignorer, de nous laisser interroger par eux, même si, ce faisant, la question du sens doit être posée autrement.

Bibliographie

- Benveniste, Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966. Imprimé.
- Foucault, Michel. *Dits et Ecrits*. Paris: Gallimard, 1994. Imprimé.
- Frege, Gottlob. *Ecrits logiques et philosophiques*. Trad. Claude Imbert. Paris: Seuil, 1971. Imprimé.
- Kristeva, Julia. "La narration en psychanalyse : des symboles à la chair." *Ricœur*. Eds. Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi. Paris: L'Herne, 2004. Imprimé.
- Proust, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. Paris: Gallimard, 1989. Tome IV. Imprimé.
- Ricœur, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. Imprimé.
- . *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986. Imprimé.
- . *Finitude et culpabilité. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960. Imprimé.
- . *La critique et la conviction. Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995. Imprimé.

---. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil, 1994. Imprimé.

---. "Le symbole donne à penser." *Esprit* 275 (1959): 60-76. Imprimé.

---. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Editions Esprit, 1995. Imprimé.

---. *Temps et récit I, II, III*. Paris: Seuil, 1983-1985. Imprimé.

Ricœur, Paul et Bruno Clément. "Faire intrigue, faire question: sur la littérature et la philosophie." *Ricœur*. Eds. Myriam Revault D'Allonnes et François Azouvi. Paris: L'Herne, 2004. Imprimé.

Szondi, Peter. *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975. Imprimé.