

La “faille” chez Paul Ricœur

De l'identité symbolique et narrative, à l'identité gestuelle et langagière

Guilhem Causse

Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris

Résumé

Dans *L'Homme faillible*, Ricœur découvre, au cœur de l'homme, une *faille*. À cause d'elle, l'homme est fragile: il est fragile médiation de lui-même et du monde, médiation à faire et à refaire, au risque permanent de se défaire. C'est ainsi que l'homme fragile est aussi faillible. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur revient sur cette faille qui passe au cœur de soi, entre *l'idem* et *l'ipse*, livrant accès à *l'alter*. Cette image, la *faille*, guide Ricœur dans chacun de ces deux textes: elle nous donne accès à leur continuité mais aussi à l'écart qui les sépare. D'autre part, si cette image a inspiré l'œuvre de Ricœur, elle donne aussi de la critiquer: relisant la *Symbolique du mal*, nous mettrons en lumière une dimension de l'homme peu explorée par Ricœur et que notre actualité nous pousse à retrouver: le corps et le geste.

Mots-clés: *faille, mythe, rite, identité, geste.*

Abstract

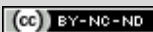
In *Fallible man*, Ricœur discovers a *faille* (fault, breach, rift) in the heart of man. Due to this *faille*, man is fragile: he has to mediate between himself and the world. This mediation puts man at risk of losing himself. Thus, fragile man is also fallible. In *Oneself as Another*, Ricœur returns to this *faille* that passes through the heart of the self, between *idem* and *ipse*, giving access to the *alter*. This image, the *faille*, guides Ricœur in each of these two texts. It gives us access to their continuity but also to the gap that separates one from the other. But if this image has inspired Ricœur, it also gives us the opportunity to criticize his work. Re-reading the *Symbolism of Evil*, we will highlight a dimension of man little explored by Ricœur and that our current situation pushes us to rediscover: the body and gesture.

Keywords: *Fault, Myth, Rite, Identity, Gesture.*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 9, No 2 (2018), pp. 74-89

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2018.444

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

La “faille” chez Paul Ricœur

De l'identité symbolique et narrative, à l'identité gestuelle et langagière

Guilhem Causse

Centre Sèvres, Facultés jésuites de Paris

Introduction

Dans *L'Homme faillible*, Ricœur découvre, au cœur de l'homme, une faille. À cause de cette faille, l'homme est fragile: il est en position de fragile médiation de lui-même comme du monde, une médiation à faire et à refaire, au risque permanent de se défaire. C'est ainsi que l'homme fragile est aussi faillible: lorsqu'il détruit et se détruit au lieu de constituer et se constituer. Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur met de nouveau en lumière cette faille, celle qui passe au cœur de soi, entre l'*idem* et l'*ipse*, livrant accès à l'*alter*. Nous montrerons d'abord comment cette image, la *faille*, guide Ricœur dans chacun de ces deux textes, mettant en valeur la continuité, mais aussi l'écart qui va de l'un à l'autre. Nous serons attentifs à la force inspiratrice de cette image pour Ricœur, mais aussi à sa puissance critique, ce qui nous conduira à relire la *Symbolique du mal* pour en extraire une dimension de l'homme peu explorée par Ricœur et que notre actualité nous pousse à retrouver: le corps et le geste, ouvrant la voie à une conception élargie de l'identité.

L'homme fragile et faillible: la *faille* dans *L'Homme faillible*

L'Homme faillible: le titre de la première partie de *Finitude et culpabilité*¹ indique l'axe de l'anthropologie de Paul Ricœur, sous la forme d'une image, la *faille*. Qu'est-ce qu'une faille? Selon le *Trésor de la langue française*, c'est, en géologie, une fissure, une cassure dans une couche; et, au figuré, un défaut, un point faible. Par-delà cette signification duale, le *Littré* ajoute une nuance: elle peut être une rupture visible, mais aussi rendue invisible par des matériaux étrangers qui la remplissent.

Cette faille apparaît à de multiples reprises au sein de l'effort de conceptualisation de Ricœur: au cœur de la finitude, et entre finitude et culpabilité, elle désigne un écart irréductible que seul le symbole permet de franchir. Mais ce symbole ne comble pas la faille: elle reste une cassure dont le franchissement demande une attention soutenue, d'autant plus dangereux qu'il peut offrir une apparence de continuité pouvant céder à tout instant. Pour le dire autrement, le symbole désigne la faille sans prétendre en décrire ni les parois ni le fond: il n'y a pas de voie d'accès autre que ce qui s'apparente à un saut pour la rationalité.

Dans *L'Homme faillible*, la réflexion théorique – une théorie de la connaissance décrivant la conscience en général et une théorie de la volonté décrivant la conscience de soi – se tient entre une étude de la précompréhension de la faillibilité humaine et une exploration de la fragilité affective du cœur inquiet: à la faille en l'homme correspond cette brisure entre préreflexif et réflexif, et entre réflexif et affectif.

Mais la faille est aussi présente au cœur du réflexif.

La constitution paradoxale du “respect,” comme celle de l’imagination transcendante, atteste que ce sentiment sur lequel repose la synthèse pratique ne peut se réfléchir sans se briser. Dans le respect, je suis sujet qui obéit et souverain qui ordonne; mais je ne puis me représenter cette situation autrement que comme une double appartenance [...]. Dans cette double appartenance est inscrite la possibilité d’une discordance et comme la “faille” [nous soulignons] existentielle qui fait la fragilité de l’homme.²

La théorie de la connaissance, dont relève la synthèse transcendante de la chose, est fondée sur la faille de l’imagination qui reste en tension entre lumière (elle est le milieu rendant possible l’apparaître et le dire) et ouverture (elle est synthèse de point de vue et de sens). De même, la théorie de la volonté, dont relève la synthèse pratique de la personne, repose sur la faille du respect qui reste en tension entre une visée et un vécu.

La théorie de l’affectivité qui réfléchit le sentiment sur lequel repose la synthèse pratique est elle-même traversée par une faille. On retrouve l’expression utilisée dans *Le volontaire et l’involontaire*:³ “Le Cogito est intérieurement brisé”⁴ et reprise dans la préface de *Soi-même comme un autre*.⁵ Cette brisure, cette faille, passe au cœur de l’homme, non pas comme entre deux substances mais entre deux appartenances, chacune étant vécue comme intégrale, l’une pourtant n’excluant pas l’autre.

Cette double appartenance s’explicité dans le cœur humain, dans son inquiétude, entre indignation (le cœur désirant) et courage d’entreprendre (le cœur raisonnable). Cette inquiétude se dépasse dans les sentiments d’appartenance au monde des vivants d’une part, à une communauté d’hommes et à un monde de valeurs d’autre part. Le cœur apparaît comme doublement double, entre soi et vie d’une part, entre soi et esprit (les Idées, le Nous) d’autre part.

La faille passant entre ces appartenances fait la fragilité de l’homme, car elle est possible discordance entre désir et raison, entre fini et infini, entre immanence à soi et soi transcendé, et finalement entre deux transcendances, de la vie et de l’esprit.

Sur cette faille, la possibilité de la faute – comprise ici comme discordance de ce qui pourrait et devrait concorder – apparaît donc. En effet, les sentiments d’appartenance sont de potentielles passions, de possession, de domination, de recherche des honneurs.

Pourrait-on dire que la faute est, au plan le plus fondamental de la discordance, l’élection d’une unique transcendance au détriment de l’autre? Choisir la vie au détriment de l’esprit, comme les tenants de l’antispécisme⁶ nous y invitent, ou choisir l’esprit au détriment de la vie, comme la gnose transhumaniste⁷ le propose?

Et l’on retrouve ce qui avait été annoncé d’emblée, dans l’investigation de la précompréhension de la faille: l’homme est mélange (chez Platon) ou complexe (chez Pascal) de finitude (tension entre fini et infini) et de culpabilité (discordance du fini et de l’infini). L’image de la faille, grâce à son double sens propre et figuré, désigne d’un seul mouvement, ces deux dimensions.

Parce qu'une faille le traverse en son centre, l'homme est fragile. Et parce que cette faille ne peut pas être réduite, son unité n'est pas de l'ordre de l'être mais du faire, et du faire médiation. Et parce que l'homme est, en son essence, dans l'ordre du faire – et donc du pâtir – il peut faillir.

L'homme. C'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini. Ce "mixte" nous est apparu comme la progressive manifestation de la *faille* [souligné par Ricœur] qui fait de l'homme, médiateur de la réalité hors de lui-même, une médiation fragile pour soi-même.⁸

Ricœur expose alors les trois temps de la faillibilité: l'occasion, l'origine et la capacité du mal, repris sous le double aspect du milieu et de la position du mal. À ce lieu, apparaît la faille en sa plus grande profondeur identifiable: elle passe entre milieu et position ou, comme Ricœur le reprendra en conclusion de sa *Philosophie de la volonté*, au milieu du langage, entre donation symbolique et position conceptuelle. La faille apparaît alors comme le lieu d'émergence non seulement d'un élargissement mais aussi d'un renouvellement de soi.

L'homme fragile et libre: la *faille* dans *Soi-même comme un autre*

Trente ans plus tard, l'image de la faille vient sous la plume de Ricœur pour rendre compte du lien possible entre sa première anthropologie de l'homme faillible et sa nouvelle anthropologie de l'homme d'action. Elle permet d'identifier le point de contact entre l'anthropologie élaborée en dialogue avec l'herméneutique symbolique de la *Symbolique du mal* et l'anthropologie élaborée en dialogue avec l'herméneutique narrative de la *Métaphore vive* et de *Temps et récit*.

Laissons-lui, un peu longuement, la parole.

"Le caractère, c'est l'ouverture finie de mon existence prise comme un tout" (*Finitude et culpabilité*, 100). Le caractère, dirai-je aujourd'hui, c'est la mêmeté dans la mienneté. Dans *L'Homme faillible*, la raison fondamentale pour laquelle le caractère devait être placé du côté de l'existence vécue en dépit de son immutabilité présumée, c'était sa relation contrastée avec le pôle d'infinité que je voyais représenté, dans une perspective à la fois aristotélicienne et kantienne, par la notion de bonheur [...]. Cette opposition se justifiait, dans une anthropologie d'une part attentive à la *faille* [nous soulignons] de l'existence, ce qui rend possible la "chute" dans le mal, d'autre part prompte à interpréter la disproportion responsable de la faillibilité dans les termes du couple fini-infini. L'avantage majeur était de faire porter tout le poids de la fragilité sur le troisième terme, lieu de la *faille* [nous soulignons] existentielle. La présente étude placera la narrativité dans une position comparable de médiation entre deux extrêmes.⁹

L'attention portée à la faille l'avait guidé vers le cœur de l'homme, là où il fait sien (la mienneté) la tension entre un immuable (l'infini) et un muable (le fini), tension reprise entre soi et un autre, cet autre contenant en lui-même de l'altérité: cette altérité de l'autre de soi, qui étaient la vie et l'esprit dans *L'Homme faillible*, sera l'objet de l'Étude 10 de *Soi-même comme un autre*.

De même que le cœur faisait médiation entre le théorique (connaissance et volonté) et la pratique (et d'abord la pratique de l'aveu), l'identité narrative (les études 5 et 6 de *Soi-même comme*

un autre) médiatise les théories du soi (parlant et agissant: les études 1 à 4) et l'éthique (prolongée en morale et politique: les études 7 à 9).

Est-il possible d'aller plus loin dans la comparaison et de retrouver, au cœur de l'identité narrative, une *faille*?

Nous répondons par l'affirmative, Ricœur reprenant explicitement l'image au dernier paragraphe de l'étude 6. Nous retrouvons d'ailleurs le même processus de recherche attentive qui le conduit à identifier des apories réflexives que la narration vient médiatiser. Pour parler du Soi, dit Ricœur, nous

disposons en fait de deux modèles de permanence dans le temps [...]: le *caractère* et la *parole tenue* [...] La permanence du caractère exprime le recouvrement quasi complet l'une par l'autre de la problématique de l'*idem* et de celle de l'*ipse*; tandis que la fidélité à soi dans le maintien de la parole donnée marque l'écart extrême entre la permanence du soi et celle du même [...]. [L'identité narrative est médiatrice] entre le pôle du caractère, où *idem* et *ipse* tendent à coïncider et le pôle du maintien de soi, où l'*ipséité* s'affranchit de la *mêmeté*.¹⁰

Une faille passe à l'intérieur de la temporalité, entre deux formes de permanence de soi, deux appartenances au temps: le duel soi/vie et soi/esprit est désormais le duel caractère et parole tenue. Cette faille passe à l'intérieur du caractère, entre l'*idem* et l'*ipse*. Ici, la faille est recouverte, elle peut passer inaperçue et tout l'enjeu du travail de Ricœur est de la pointer, montrant comment l'identité narrative rend au caractère son jeu, en même temps qu'elle lui donne son axe.

La faille est à découvert dans les situations limites où seule demeure l'*ipse*. L'explorant, Ricœur écrit:

Le maintien de soi, c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut *compter* sur elle. Parce que quelqu'un compte sur moi, je suis *comptable* de mes actions devant un autre. Le terme de responsabilité réunit les deux significations: compter sur... être comptable de... Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une réponse à la question: "Où es-tu?," posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est "Me voici!" Réponse qui dit le maintien de soi.¹¹

Une faille apparaît maintenant à l'intérieur de l'*ipse*: pour reprendre le vocabulaire de *Finitude et culpabilité*, elle passe entre une position (je suis comptable) et une donation (un autre compte sur moi). Et de la faille au cœur du soi répondant "me voici!," émerge autrui par sa parole qui interpelle: "où es-tu?"¹²

Cette faille se révèle, ici aussi, lieu de fragilité. En effet, l'homme interpellé peut se trouver dans une situation où dire "me voici" paraît impossible. Ricœur fait référence à cette situation que raconte *L'Homme sans qualité* de Musil, où le soi, mis à l'épreuve de la perte de tout attribut, en arrive à dire "Je ne suis rien." Plus exactement, sa question "qui suis-je?" reste suspendue: reprenant le vocabulaire précédent, nous pourrions dire qu'il est sans capacité de position.

Ricœur montre comment le soi du "me voici!" est travaillé de l'intérieur par cette interrogation, retrouvant le chemin qui a conduit à ce moment d'affirmation. En effet, le "me voici!" n'est pas une affirmation verticale, manifestation de quelque liberté dénouée de toute

détermination, absolue position: il vient comme un "acte de promesse" instaurant une "concorde fragile" là où régnait la "sourde discorde" entre le possible et le bénéfique.

Le "me voici," travaillé par le "qui suis-je," devient: "Ici, je me tiens!"¹³ En retour, "qui-suis-je?" devient:

"Qui suis-je si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi?" L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient *faille* secrète au cœur même de l'engagement.¹⁴

L'écart qui passait entre le soi incapable de répondre de lui-même et le soi capable de répondre devant l'autre, est intériorisé en une faille, au cœur du soi répondant: elle passe entre le *qui* et le *quoi*, laissant l'espace pour un "tu." "Tu" du "tu comptes sur moi" et "tu" du "malgré ma versatilité": "tu" de finitude et "tu" de culpabilité. Au final, c'est le "tu" continuant de poser la question "où es-tu," alors même que le soi s'interroge, "qui suis-je?," découvrant au soi le fondement de son identité dans l'autre qui le connaît et l'interroge, par-delà même l'oubli de sa propre identité.

La relation à autrui se découvre secrètement fondée sur une faille que seule une parole franchit, une parole confiante. La confiance est d'abord confiance en l'autre et en sa parole qui continue, malgré tout, jusqu'au bout, à retentir: "où es-tu?" Et passant par cet autrui, elle revient vers soi: la confiance en soi est intériorisation de la confiance que cet autrui me fait, sa confiance en ma capacité à être responsable, à le redevenir lorsque je ne l'ai pas été pendant un moment, à l'être davantage à l'avenir. Mais cette intériorisation n'est jamais sans le maintien de l'extériorité d'autrui, dans une dénivellation de la confiance: elle vient d'autrui. Elle est ce que Ricœur appelle l'attestation.

Mais si la confiance vient d'autrui, de cet autrui sur qui je compte pour me rendre à moi-même lorsque je me perds, pour cet autrui, qu'en est-il? Qui sont ces maîtres en parole et en confiance, ces témoins à qui nous prêtons l'oreille? Nous en connaissons quelques-uns autour de nous: tel couple âgé qui a traversé les épreuves de la vie et de l'amour, telle personne restée fidèle à son engagement artistique, politique ou religieux... Et si nous les interrogeons, ils diront que c'est l'autre, et l'autre de l'autre, ou un Autre, que certains appelleront Dieu, le nom d'une parole confiante absolument fidèle à la bonté qui continue d'émerger en soi malgré le mal qui parfois m'envahit, d'une confiance parlante capable de prononcer mon nom et, par-là, de fonder mon identité et ma capacité d'attestation.

Cette bonté émerge en soi comme en l'autre, au plus intime, mais de plus loin. La faille est le lieu d'émergence de cette parole de bonté dont Ricœur, reprenant les mots de Kant, dit qu'elle est originelle, plus originelle que le mal qui, pourtant, est radical. Le mal en sa radicalité est l'oubli de la faille, et la souffrance et la destruction que les actes accomplis dans cet oubli engendrent.

Cette faille traverse l'humain comme elle sépare l'autre de soi: traversant chacun, elle est ce qui rapproche l'autre de soi, nous met à égalité de fragilité. Cette faille n'est cependant plus d'abord, comme dans *L'Homme faillible*, le lieu d'une faute possible – elle l'est aussi –, mais de liberté et de libération.

Les mythes et le rite: la *faille* dans la *Symbolique du mal*

Une question émerge ici. Adoptons un moment le point de vue d'une personne qui souffre, et qui souffre par la faute d'un autre.¹⁵ De quelle manière cette personne peut-elle être soulagée de sa souffrance et rendue à la confiance mutuelle? Si une parole est essentielle, un geste l'est ici tout autant: et c'est parfois un geste silencieux qui aide le plus, comme se tenir en silence et écouter les mots émergeant douloureusement de la bouche d'une victime.¹⁶

Ces situations nous demandent de prêter attention à une dimension non langagière de l'expression, un geste, une présence. En même temps, cette attention ne nous fera pas combler la faille: il ne s'agit pas de trouver un passage à pied sec, ou une voie d'accès permettant de descendre au fond du gouffre et de remonter de l'autre côté.

Le contexte dans lequel Ricœur écrit, le structuralisme et la psychanalyse en 1960, les philosophies analytiques du langage et de l'action en 1990, font assez comprendre pourquoi il centre son argumentation sur la dimension langagière. Le contexte actuel en revanche, nous pousse à être davantage attentif au corps, à cette dimension de l'expression que nous appellerons le "geste." En effet, que ce soient les penseurs de l'antispécisme ou du transhumanisme, tous mettent au centre le corps: pour les uns, il est notre animalité, pour les autres, il est notre machinerie dont le cerveau-ordinateur n'est qu'une composante plus complexe.

Ricœur ne nous laisse cependant pas sans ressources face à ces pensées, et nous nous proposons de commencer à les activer. Pour les trouver, revenons à ses travaux où lui-même investigate les ressources du langage, dans la *Symbolique du mal*. Certes, l'essentiel de son travail reste dans l'enceinte du langage, distinguant sa part symbolique de sa part conceptuelle. Mais cette part symbolique est indissociable du geste auquel elle renvoie et dont elle est l'expression verbale.

En effet, le langage symbolique qui, pour Ricœur, médiatise l'expérience vive de la conscience de la faute, est constitué de trois degrés: les symboles primaires ("souillure" et "purification," "péché" et "rédemption," "culpabilité" et "justification") sont au plus proche de l'expérience: c'est par eux que la conscience est éclairée et devient dicible.¹⁷ À l'autre bout, les symboles tertiaires sont les concepts qui expriment l'universalité de cette expérience: la "faillibilité" et le "serf-arbitre." Mais aussi bien les symboles primaires que tertiaires sont constitués à partir des symboles secondaires que sont les mythes. Les mythes, situés *entre* les symboles et les concepts, instaurent entre eux une distance autant qu'ils permettent une relation: ils désignent et gardent la faille qui traverse le langage, dans sa double appartenance symbolique et conceptuelle.

Les mythes jouent ce rôle sans combler la faille, parce qu'ils sont eux-mêmes traversés par une faille. En 1963, dans sa discussion avec Lévi-Strauss,¹⁸ Ricœur distingue, à côté de l'aire du mythe "totémique" dans laquelle Lévi-Strauss voit l'expression la plus originelle de l'esprit humain, une autre aire, "kérygmatische." Plus que des aires géographiques, ce sont des processus dont les mythes présentent des combinaisons diverses: en 1971, dans l'article "Mythe" de l'*Encyclopaedia Universalis*,¹⁹ il distingue des mythes où le processus métonymique est prédominant (l'aire totémique, où une logique classificatoire et synchronique est à l'œuvre), d'autres où c'est le processus métaphorique (l'aire kérygmatische, où il situe les aires sémitique, hellénique et indo-européenne, marquée par la diachronie du récit historique).

Contre Lévi-Strauss, il affirme l'existence d'une faille dans le mythologique, l'impossible réduction des mythiques à une unique structure. D'autre part, il dénonce le rapport seulement explicatif aux mythes: sans un engagement existentiel du sujet dans la lecture, la compréhension du mythe reste hors d'atteinte. Pour autant, il ne rejette pas le structuralisme: il promeut le cercle de l'explication structurale et de la compréhension herméneutique.

Ainsi la lecture ricœurienne des mythes se fait-elle en deux temps: elle "explique" les mythes en dégagant la symbolique primaire, et elle "comprend" les mythes en entrant dans le mouvement qui va du plus singulier en direction de l'universel, mouvement décliné en trois fonctions: "englober l'humanité dans son ensemble dans une histoire exemplaire," l'inscrire dans un "mouvement" qui va d'un "Commencement" à une "Fin" et du mal et salut, et elle fait le "passage" par un récit de l'existence coupable de l'homme à son être innocent.²⁰

Le mouvement d'universalisation est propre à chaque mythe: le monde des mythes étant irréductiblement pluriel, la conceptualisation qui s'y constitue ne peut à la fin prétendre qu'à un "point de vue sur" la totalité, un point de vue qui ne sera pas à la hauteur de l'universel avant d'avoir conversé avec les autres points de vue sur l'universalité: de l'Asie, de l'Afrique, de l'Océanie et de l'Amérique. Et ajoutons: pas sans avoir critiqué les revendications de totalité de visions prétendument sans point de vue – comme celle de Lévi-Strauss, que Ricœur qualifie de "kantisme sans sujet transcendantal."

Les mythes, dans leur diversité irréductible, sont ainsi au cœur du dispositif de Ricœur: ce sont eux qui assurent l'enracinement et la vitalité de la pensée tout en l'humiliant dans ses prétentions déraisonnables. Pour les étudier, Ricœur se rapproche des phénoménologues de la religion.

Nous aurons recours ici à l'interprétation que la phénoménologie de la religion, avec Van der Leew, Leenhardt, Eliade, propose de la conscience mythique. Au premier abord, cette interprétation paraît dissoudre le mythe-récit dans une conscience indivise qui consiste moins à raconter des histoires, à fabuler, qu'à se rapporter effectivement et pratiquement à l'ensemble des choses. Ce qui nous importe ici c'est de comprendre pourquoi cette conscience, structurée plus bas que tout récit, que toute fable et légende, affleure néanmoins à la parole sous la forme du récit.²¹

Ricœur reprend les résultats des analyses de la phénoménologie de la religion, à condition de ne pas effacer la distinction entre le totémique ("se rapporter effectivement et pratiquement à l'ensemble des choses") et le kérygmatisque ("raconter des histoires").

Ricœur rejette l'explication unifiée des mythes qui "paraît dissoudre le mythe-récit dans une conscience indivise." Le mot clé est "indivise." Car si la faille fait l'homme, et si les mythes prétendent montrer un homme sans faille, alors ils perdent toute crédibilité. En revanche, les mythes, par leur irréductible diversité, ont la capacité de rendre compte de l'humain sans perdre de vue sa faille constitutive. La suite confirme et précise.

Selon la phénoménologie de la religion, le mythe-récit ne serait que l'enveloppe verbale d'une forme de vie, sentie et vécue, avant d'être formulée; cette forme de vie s'exprimerait d'abord dans une conduite globale à l'égard du tout des choses; c'est dans le rite plus que

dans le récit que cette conduite s'exprimerait le plus complètement et la parole mythique elle-même serait seulement le segment verbal de cette action totale.²²

Ricœur dénonce la prétention de la phénoménologie de la religion à dégager une forme de vie universelle, qui serait discernable à même les rites, dont les mythes seraient l'expression. En effet, cela suppose que l'on suppose les mythes comme ontologiquement "totémiques":

Plus fondamentalement encore, action rituelle et parole mythique, prises conjointement, désigneraient par-delà elles-mêmes un modèle, un archétype, qu'elles imiteraient ou répèteraient: imitation gestuelle, répétition verbale ne seraient que les expressions brisées d'une participation vécue à un Acte originel qui serait l'exemplaire commun du rite et du mythe.²³

L'archétype que la phénoménologie vise n'est pas une expression, qu'elle soit geste ou parole, mais une "participation vécue à un Acte originel" qui précède jusqu'à la distinction entre geste et parole. Qu'une telle participation soit possible, voilà le présupposé que Ricœur dénonce: "l'homme primitif est déjà l'homme de la scission."²⁴ Les mythes et les rites ne sont dits et faits que parce que l'homme n'est pas une totalité: il vise une réconciliation qui ne comble pas la faille en lui. La faille passe, pour Ricœur, entre les mythes. Mais elle passe aussi entre la parole et le geste, la parole étant le lieu où la faille se maintient, tandis que le geste – ce qui semble suggéré ici – serait le lieu où elle pourrait disparaître.

Nous voudrions montrer que non seulement elle ne disparaît pas, mais que son maintien dans le geste est un soutien considérable à son maintien dans la parole.

Notons au passage que Lévi-Strauss, paradoxalement, rejette le rite au détriment du mythe: comme le note Jean Cuisenier, "la position de Lévi-Strauss consiste à considérer le mythe comme la forme achevée d'expression de la pensée, et le rite, au contraire, comme une forme abâtardie de l'expression de cette pensée. Comme si le mythe réussissait d'un côté à donner vie, à animer la pensée [...] alors que le rite, au contraire, étoufferait la pensée par le fait qu'il fragmente à l'infini les actes qu'il régit, qu'il répète."²⁵

Mais alors que Lévi-Strauss rejette le rite parce qu'il attente à l'unité de la pensée, Ricœur l'écarte à cause de son caractère répétitif, visant la restauration d'un ordre via la répétition d'un acte originel. Or, de même que les mythes appartiennent à des aires différentes, les rites qui les accompagnent aussi: et tous n'obéissent pas à cette caractéristique de répétitivité.

La pluralité des types de rites, que nous expliciterons, rejoint alors la pluralité des mythes pour rendre raison de la faille constitutive de l'homme. Quant à la distance entre ce qui est vécu dans le rite et le vécu gestuel visé, il nous faut regarder de plus près les rites liés aux mythes dont Ricœur fait la typologie.

La typologie des mythes permet à Ricœur de montrer autant leur irréductible diversité que leur fécondité quant à l'effort d'universalisation: la manière d'habiter le monde que le mythe "adamique" raconte est hospitalière aux manières d'habiter le monde que le mythe de "création" et le mythe "tragique" racontent. En revanche, le monde "de l'âme exilée" ne peut pas être repris parce qu'il condamne la corporéité comme telle. L'attention au corps comme critère dirimant des

mythes est une raison de plus pour nous rendre attentifs aux rites, qui ne peuvent exister sans le corps.

Ricœur lit successivement les mythes de création, tragique, adamique et de l'âme exilée. Concernant notre question du rapport entre mythe et rite, le mouvement est net: il va d'un mythe corrélat d'une "vision 'rituelle' du monde" – comme l'indique le titre du paragraphe – à un mythe qui pointe vers l'absence totale de rite: "Le *Bios* orphique hésite entre la vieille purification rituelle et une nouvelle purification en esprit et en vérité."²⁶

Le mythe adamique est comme un milieu – pas tout à fait un milieu, nous l'allons voir – séparant ces deux extrêmes et conduisant de l'un à l'autre, d'un pôle où tout est rite (le monde suméro-akkadien) à un pôle où le rite a disparu (la spéculation gnostique qui prétend à l'expression sans distance de l'expérience du passage de la Discorde à l'Amitié), autrement dit du symbolique au conceptuel.

Dans le monde suméro-akkadien, le rituel recouvre le mythique, dans la mesure où son monde est fondé sur une participation sans distance à l'acte originel de création par répétition rituelle de cet acte. Chaque année, le roi mime et personnifie le dieu qui lutte au milieu du chaos et triomphe en traversant la mort: le peuple qui participe aux festivités entourant ce culte répète à son tour ce même mouvement de descente vers le dieu anéanti et de remontée avec le dieu ressuscité. L'histoire, dans un tel monde, est réduite à la durée d'une année, entre deux célébrations, comme le déploiement à chaque fois différent de cet acte originel. Le mythe est récité pendant le rituel, mais il n'a "sens que comme actualisation de la cosmogonie":²⁷ les mythes et rites cosmogoniques donnent une place quasi nulle à l'histoire.

Pour les Grecs, la tragédie est autant rite que mythe: avec le chœur, le spectateur entre en extase de terreur et de pitié pour le héros, dans son élévation et sa chute face aux dieux sages et jaloux. Le rite est participation, mais participation à une expérience de division, participation qui n'est pas immédiate, mais médiatisée par le chœur tragique. Dans un tel monde, l'histoire-mythe s'élargit à la vie d'un homme, vie tragique dont l'envers est la vie sans histoire de l'homme mesuré.

Le monde de la Bible quant à lui, serait plus mythique que rituel, au sens où le processus kérygmatic, étant historique, mettrait au second plan le rite, essentiellement répétitif. Ricœur ne nie pas la dimension rituelle présente dans le monde biblique: lorsqu'il élabore le symbolisme du péché, il travaille longuement les interprétations des rituels de sacrifice expiatoire. Il choisit cependant ici de ne plus y faire allusion, pour s'en tenir aux mythes et à leur signification comme "pardon."

Le "pardon" n'est pas le mouvement de "l'âme" qui se sépare du "corps," c'est l'avancée de la nouvelle création au milieu des hommes sur la terre.²⁸

Deux éléments sont ici à souligner: d'une part, la nouveauté du mythe biblique l'oppose à l'ordre restauré des mythes-rites cosmologique et tragique. D'autre part, la non-dualité de l'âme et du corps l'oppose au mythe de l'âme exilée. C'est à ce deuxième élément que Ricœur va prêter davantage attention.

Mais que nous apprend le premier élément? Ne nous parle-t-il pas d'une autre dimension rituelle du monde adamique? Ricœur lui-même répond positivement à cette question lorsqu'il intervient au colloque Castelli en 1974 sur le thème du sacré.

Du rite cosmogonique au rite baptismal: sortir du *sans faille*

Le monde de la Bible ne critique pas le rite comme tel, mais sa prétention à répéter un unique acte originel, que ce soit pour en reproduire l'effet (rite de création) ou pour en être transformé (chœur tragique). Ricœur cite ici André Neher, qui a insisté dans *L'Essence du prophétisme* et "dans toute son œuvre, sur cette différence majeure entre l'actualisation rituelle de la cosmogonie et une vision foncièrement historique de la réalité."²⁹ Neher précise cependant que "la prophétie préexilique n'a jamais condamné radicalement le rite ou le Temple, mais uniquement leurs déviations ou leurs ankyloses."³⁰

Le mouvement qu'opère Ricœur reprend la démythologisation de Bultmann:

On n'atteint le noyau de sens de la prédication du royaume de Dieu que par le moyen d'une démythologisation, au sens propre du mot, c'est-à-dire par un retour au moment initial de la prophétie, laquelle plaçait une tranche de jugement et de mort entre la répétition du même et la promesse d'autre chose.³¹

Ce moment initial, ce "*kairos*" où le prophète est debout, au milieu du peuple, est l'essence du kérygme, l'événement où le peuple se retrouve accusé, jugé coupable, condamné: son salut vient d'au-delà de la mort, comme une parole qui crée de nouveau. Par-delà le repentir et l'aveu, qui est la première manière d'accueillir en soi et dans le peuple cette parole dans laquelle l'ancien est entièrement repris et traversé, c'est à l'expérience de cette parole vive que Ricœur cherche à revenir, ce qui donne sens à ce qu'il nomme "l'aire kérygmatique." Mais de même que la démythologisation n'est pas la condamnation du mythe sinon sa reprise dans une "seconde naïveté," une critique des rites ne devrait-elle pas être non pas leur effacement mais leur reprise sous une forme nouvelle? Pour le dire autrement: de même que la démythologisation, dans un monde où la science est hégémonique, remet en lumière la dimension symbolique du langage, irréductible à sa conceptualité –, une "déréalisation"³² viserait à rendre au rite sa dimension de *kairos*, et par lui, nous rendrait à la dimension *gestuelle* de nos actes, irréductibles à des réflexes instinctifs d'un côté – dans la ligne des antispécistes – ou à des automatismes de l'autre – celle des transhumanistes. Il y a en effet du *kairos* dans un geste comme celui de l'artisan ou de l'artiste, il est unique à chaque fois qu'il se produit, et son unicité ne disparaît pas dans la répétition: au contraire, la répétition – pensons aux gammes du pianiste, aux croquis du peintre – assure une liberté plus grande au moment ici du concert, là de l'exécution de la toile.³³ C'est cependant au geste du serviteur que les rites de l'aire kérygmatique font référence, dont l'exemple est le geste du lavement des pieds au moment de la dernière Cène. C'est ainsi que nous proposons de parler d'une dimension *diaconale*³⁴ propre aux rites de cette aire. Par ailleurs, concernant l'absence d'adéquation entre répétitivité et rites, Cuisenier l'a montré dans ses études du rite de mariage dans les Carpates de Roumanie, rite à chaque fois unique et d'une inventivité "flamboyante."³⁵

Ricœur poursuit ainsi son intervention:

Cet équilibre subtil entre les virtualités iconoclastiques de la proclamation et les résurgences symboliques du sacré s'est exprimé tout au long de l'histoire de l'Église chrétienne comme dialectique du sacrement et de la prédication. Je dirais volontiers que dans la prédication l'élément kérygmatic l'emporte [...]. Dans le sacrement, la reprise symbolique l'emporte. [...] Le sacrement c'est, pourrait-on dire, la mutation du rituel sacré en régime kérygmatic.³⁶

La dialectique de la reprise et de la nouveauté ne nous semble pas être seulement entre prédication et sacrement, mais aussi à l'intérieur du rite comme elle l'est à l'intérieur du mythe. Ricœur lui-même l'esquisse lorsqu'il conclut:

En vérité, sans l'appui et le relais du sacré cosmique et vital, la parole elle-même devient abstraite et cérébrale. Seule l'incarnation dans le symbolisme ancien sans cesse réinterprété, où la parole ne cesse de se schématiser, donne à celle-ci de parler, non pas seulement à l'intelligence et à la volonté, mais à l'imagination et au cœur, bref à l'être humain tout entier.³⁷

Il fait ici référence aussi bien au texte qu'il est en train de préparer, la *Métaphore vive*, où il travaille cette dialectique entre les modes poétiques et spéculatifs du discours, qu'à la conclusion de *Finitude et culpabilité*, "Le symbole donne à penser." Mais de même que la parole, pour parler à l'homme entier, doit s'incarner dans un symbolisme interprété, le geste, pour être geste de l'homme entier, ne doit-il pas s'incarner dans des rites pratiqués? À l'inverse, l'homme s'humanise lorsque non seulement il interprète les mythes *kérygmatic*, mais aussi, et particulièrement aujourd'hui, il pratique des rites *diaconaux*: n'est-ce pas à cette pratique, reprise à l'échelle de la communauté politique, qu'il fait référence lorsqu'en fin de son *Parcours de la reconnaissance*,³⁸ il évoque, en contraste des cérémoniels économiques de l'échange, les cérémoniels du don?

L'homme, de la parole et du geste, du symbolique et du rituel, laisse alors apparaître sa faille constitutive sous un nouvel angle: entre geste et parole, où "faire ce qu'il dit et dire ce qu'il fait" est expression non de totalité mais de fragile liberté.

Dans notre marche d'approche de l'investigation du rite, un dernier pas peut être fait ici: il consiste à mettre en lumière la différence entre le cosmologique et le diaconal dans les rites. Le diaconal a ceci de particulier qu'il est la reprise d'un geste qui est tout autant originel qu'historique. Esquissons ce qui se vit avec le rite du baptême: ce rite a l'avantage d'exister sous des formes similaires en monde juif – le baptême dans le Jourdain que Jean le Baptiste pratiquait en est un bon témoin – et chrétien – aussi bien catholique qu'orthodoxe et que réformé.

Pour notre trop brève réflexion, prenons la description du rite donnée dans l'ordo de l'Église Égyptienne datant de 220.

Le néophyte descend dans l'eau; le prêtre met la main sur sa tête et l'interroge. Crois-tu en Dieu le Père, [...] et le néophyte répond: Je crois. Le prêtre l'immerge une fois. Puis il reprend: Crois-tu en Jésus Christ [...], [puis une troisième fois] crois-tu au Saint-Esprit...³⁹

Nous remarquons d'emblée un fait étonnant: le même geste est répété trois fois, la variation apparaissant via les paroles prononcées. C'est un seul baptême réalisé comme un triple baptême.

Cette remarque nous pousse à nous tourner vers le baptême de Jean le Baptiste, qui s'inscrit dans la tradition juive. Dans la description donnée dans les Évangiles, nous voyons un seul geste. Ce geste cependant n'est pas participation au geste créateur de Dieu, qui a déjà eu lieu et continue d'avoir lieu – comme création continuée. Ce n'est pas le rite du baptême qui l'actualise, mais le simple fait de respirer et de vivre. Le rite est participation à ce que nous pourrions appeler "la" geste salvatrice de Dieu.

Cette geste est une suite de gestes qui ont eu lieu dans l'histoire des hommes et du peuple – telle est la manière dont les mythes bibliques les rapportent: passage du déluge par Noé, sa famille et une famille de chaque espèce d'animaux,⁴⁰ de la mer rouge par Moïse et le peuple, du Jourdain par le peuple sans Moïse, resté au seuil de la terre promise. Le geste du baptême dans le Jourdain répète ces passages non pour vivre la libération que ceux qui les ont accomplis ont vécue, mais pour exprimer la confiance que la promesse de libération qui a été faite depuis l'alliance et sa rupture par l'homme, est sur le point de s'accomplir. Dieu s'apprête à faire un geste libérateur, que le croyant se dispose à accueillir par un geste de confiance. Ce geste de confiance est également un geste de repentance, dans la mesure où il manifeste que celui qui le pose se reconnaît esclave, en exil, solidaire de la rupture d'alliance.

Le baptême est un geste espérant un autre geste, un geste d'un autre: le geste du baptême ne produit pas la libération, comme le ferait le rite suméro-akkadien dont la gestuelle est pourtant très semblable, ou comme la participation au spectacle tragique:⁴¹ l'homme qui en émerge est sans faille, il est absolument capable de se tenir et de dire "me voici," du moins pour un moment, tant qu'il reste mesuré, tant qu'il n'est pas emporté dans les luttes titanesques qui le dépassent absolument. Le rite baptismal en revanche rend à la faille passant en l'homme, par laquelle autrui vient à soi, entre promesse et réalisation déjà s'accomplissant.

Le rite baptismal, et les autres rites de ces traditions, renvoient non à un unique geste qui serait repris par le roi ou le héros, mais à deux gestes originaux entre lesquels se déploient les gestes humains: geste de création et geste de rédemption.

Dans la tradition chrétienne, le rite lorsqu'il est vécu par Jésus Christ, est unique dans la mesure où il accomplit l'attente que le rite juif exprimait et où il préfigure le rite chrétien. Le rite chrétien quant à lui, met le néophyte en posture de participer seulement en partie au geste christique. En effet, le geste et la parole qui s'étaient unifiés en Jésus Christ se déclinent en un triple geste pour le néophyte. Il y a eu le geste créateur, puis le geste sauveur – où le Créateur est Père, et le Verbe prend chair: l'un et l'autre continuent, le premier comme création continuée, le second au travers de l'histoire – et l'histoire prend sens nouveau, comme récit des événements que vivent les hommes de génération en génération, et non plus seulement un peuple pendant un cycle d'une année, ou un homme pendant sa vie. Et il y a un troisième geste, qui empêche de vivre le rite comme la simple répétition des gestes de création et de salut: le geste de sanctification. Le triple geste rituel est *une* geste de confiance: elle inclut une dimension de repentir mais aussi de guérison – les premiers qui s'avancent sont les petits, et d'abord ceux qui ont été victimes de scandale –,⁴² et elle l'ouvre sur une attitude où il s'agit de poser, chacun et à plusieurs, des gestes et des paroles, qui soient chacun et dans leur combinaison, porteurs de justice, de vérité et de vie.

Qu'est-ce que cela signifie? Pour répondre à cette question, il nous faudra nous retourner vers le rite baptismal, pour voir comment il met en situation effective de conjuguer tel geste et telle parole, des uns et des autres, en lien avec le cosmos et ce qui le transcende (par l'élément

fondamental qu'est l'eau), avec l'histoire et ce qui la transcende (au rythme de la geste fondamentale de libération), avec la société des hommes et ce qui la transcende (au rythme des cérémoniels de don et de pardon).

L'identité et la faille

Quelle identité émerge de cette étude? Nous l'esquisons ici en dialogue avec l'identité narrative de Ricœur. C'est l'identité d'un homme qui s'exprime par des gestes et par des paroles, et par des paroles qui, lorsqu'elles sont vraies, sont en cohérence avec ses gestes ajustés. Cette identité repose sur une faille, celle qui passe en soi entre soi et l'expression de soi, et dans cette expression entre la parole et le geste, et jusqu'à l'intérieur même de la parole comme du geste, livrant à chaque instant accès à l'autre, pour ce qui est ici une conversation, là une œuvre commune, ici le chœur d'une *Passion* de Bach, là un ballet de Pina Bausch.

La faille qui chez Ricœur passe entre *l'ipse* et *l'idem*, livrant accès à *l'alter*, passe aussi par les corps, entre geste effectué et geste reçu, tissés au cosmos, à l'histoire et à la culture: c'est ainsi que l'identité s'inscrit dans une corporéité individuelle et communautaire que le rite baptismal, dans son extrême simplicité, sollicite et réordonne de manière paradigmatique.

Quelle serait alors *l'ipseité* pure d'une telle identité? Elle serait ce moment où retentit la parole venue d'au-dessus des eaux, après le geste de s'y avancer avant celui d'y être plongé et d'en être retiré: non plus "où es-tu?" – à laquelle nous pourrions joindre "où est ton frère?" – mais "crois-tu?": le moment où la foi est manifestée par l'acte de s'avancer et de s'exposer au geste qui la reconnaît, et par la plus simple parole, "oui," où toute parole s'incarne en vérité. L'ipseité pure serait donnée à vivre par la dimension diaconale et kérygmaticque des rituels, une fois pour toutes dans le baptême et de loin en loin dans d'autres cérémoniels. La secrète faille en soi y est maintenue ouverte, où tressaille une joie communicative, par lequel le "crois-tu?" s'incarne chez l'une et chez l'autre, avant d'être engendré au monde.

L'humanité est engendrée de cette faille en confiance mutuelle, gestes réajustés et paroles plus vraies. Plus que d'une identité seulement narrative, ne pourrions-nous parler d'une identité chorégraphique et narrative?

- ¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, 2. Finitude et culpabilité* (Paris, Point, 2009) (FC).
- ² Ricœur, FC, 118-9.
- ³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté, 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Point, 2009) (VI).
- ⁴ Ricœur, VI, 32.
- ⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris, Seuil, 1990) (SA), 22.
- ⁶ Peter Singer, auteur en 1975 de *La libération animale*, est l'un des principaux tenants de ce courant philosophique: il prône l'égalité de tous les individus vivants, écartant notamment la catégorie d'espèce, qu'il considère comme promouvant la domination indue des individus vivants se définissant comme "hommes" au détriment de ceux qu'ils définissent comme "animaux." Sa position est incompatible avec ce qui, pour Ricœur, est constitutif du cœur inquiet: la tension entre l'expérience de soi comme être vivant, et comme être spirituel (appartenant à une communauté d'hommes partageant une culture, des valeurs, une histoire).
- ⁷ Max More écrit en 1999, *A Letter to Mother Nature*, l'accusant d'avoir créé l'homme imparfait, devant la quitter pour marcher vers sa perfection. Il est avec Nick Bostrom et David Pearce parmi les principaux tenants du courant transhumaniste. Ce courant est non seulement une philosophie mais aussi une science technologique visant à surmonter les "limites biologiques" de l'homme, limite dont la plus importante est le vieillissement et la mort. Le principe qui l'anime est l'effacement de l'écart entre la vie (biologique) et l'esprit (rationnel et technique), au profit du second.
- ⁸ Ricœur, FC, 192.
- ⁹ Ricœur, SA, 5^e étude, 145, n.1.
- ¹⁰ Ricœur, SA, 143.
- ¹¹ Ricœur, SA, 6^e étude, 195.
- ¹² Ricœur, SA, 197.
- ¹³ Ricœur, SA, 198.
- ¹⁴ Ricœur, SA, 198. Nous soulignons.
- ¹⁵ Nous avons longuement étudié les conséquences pour la symbolique du mal de ce point de vue dans *Le geste du pardon* (Paris, Kimé, 2014).
- ¹⁶ Stéphane Joulain, *Combattre l'abus sexuel des enfants* (Paris, Desclée de Brouwer, 2018), en particulier le premier chapitre, "Les lieux de l'abus et ses conséquences sur les victimes."
- ¹⁷ L'imagination, lieu de la synthèse transcendantale, est lumière et ouverture: les symboles viennent la ranimer là où le mal l'avait comme éteinte. De même le respect, lieu de la synthèse pratique, est d'abord capacité de dire et de dire vrai: les symboles viennent en rétablir la possibilité là où le mal l'avait comme interdit.
- ¹⁸ "Autour de la pensée sauvage. Réponse à quelques questions," *Esprit*, janvier 2004, 169-92.

- ¹⁹ Paul Ricœur, "Le mythe," in *Anthropologie philosophique, Écrits et conférences 3* (Paris, Seuil, 2013), 237-376.
- ²⁰ Ricœur, FC, 372-3.
- ²¹ Ricœur, FC, 376.
- ²² Ricœur, FC, 376-7.
- ²³ Ricœur, FC, 377.
- ²⁴ Ricœur, FC, 377.
- ²⁵ Jean Cuisenier, "L'anthropologie structurale à l'épreuve de l'Europe, dynamique du rite, fragilité du mythe," *Esprit*, janvier 2004, 135-6.
- ²⁶ Ricœur, FC, 518.
- ²⁷ Paul Ricœur, "Manifestation et proclamation," *Le Sacré, études et recherches*, Actes du colloque Castelli, Aubier Montaigne, Paris, 1974, p. 60. (MP)
- ²⁸ Ricœur, FC, 485.
- ²⁹ Ricœur, MP, 65.
- ³⁰ André Neher, *L'essence du prophétisme* (Paris, Calmann-Lévy, 1972), 271.
- ³¹ Ricœur, "Le mythe," 265.
- ³² Jean Greisch, "Une anthropologie fondamentale du rite: René Girard," in F. Bousquet, J.-F. Catalan et al., *le Rite, Philosophie* (ICP, Faculté de philosophie) 6, Beauchesne, Paris, 1981, 89-119. Greisch utilise le terme pour critiquer la tendance de Girard à passer le rite au crible de la pure spéculation. Nous le reprenons au sens d'une critique du rite cosmologique mais qui reste interne au rite: comme la démythologisation reste interne au mythe.
- ³³ C'est particulièrement vrai en calligraphie chinoise, considérée comme rituel fondamental.
- ³⁴ D'autres dimensions seraient ici à dégager, comme la dimension sacerdotale qui pour une part reprend une dimension des rites de l'aire totémique tout en la transformant profondément.
- ³⁵ Cuisenier, "L'anthropologie structurale à l'épreuve de l'Europe, dynamique du rite, fragilité du mythe," 136.
- ³⁶ Ricœur, MP, 76.
- ³⁷ Ricœur, MP, 76.
- ³⁸ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance* (Paris, Gallimard, 2004).
- ³⁹ "Rites," *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1932-1995.
- ⁴⁰ Ce mythe met l'accent sur la dimension proprement écologique du rite baptismal, en particulier dans

son rapport à l'élément si vital qu'est l'eau. Il invite à découvrir quels rites sociaux peuvent activer cette dimension.

- ⁴¹ Nous n'insistons ici que sur la différence entre sacrement et tragédie. Pour poursuivre le travail, il conviendrait de montrer aussi les rapprochements possibles: une première piste est de suivre Richard McCall, *Do this, The Liturgy as Performance* (Notre-Dame, University of Notre Dame Press, 2007), qui étudie les liturgies chrétiennes dans leur évolution historique dans leur dimension de geste, à l'aide des catégories développées par Aristote dans la *Poétique*. Une autre piste, complémentaire, est d'intégrer l'expérience du chœur tragique de Jacques Lecoq, dans *Le corps poétique* (Arles, Actes Sud, 2016), où la tragédie est abordée non par le texte mais par la constitution du corps-chœur.
- ⁴² Guilhem Causse, "Freedom, Evil and Forgiveness: In Debate with Ricoeur's Philosophy of the Will," *Journal of Mediterranean Knowledge*, December 2017, 169-86.