

Les styles du temps

Olivier Abel

Institut Protestant de Théologie

Résumé

Partant des dernières méditations de Ricœur sur la mort, le temps et l'éternité, on cherche d'abord à montrer les difficultés de l'idée de Whitehead d'une mémoire de Dieu qui serait "la grande monade" (qui effrayait Jean-François Lyotard), ou la récapitulation hégélienne. La navigation alors s'inverse vers l'insurmontable pluralité des temporalités. Dans le sillage des travaux de Marielle Macé sur le style, on cherchera non seulement dans la narrativité, qui est elle-même une forme de résistance aux totalisations, mais dans tous les genres et formes de langage, les manières infiniment variées de se tenir face au temps. Si l'on accepte de réintégrer les études ricoëuriennes de littérature biblique dans le champ philosophique, on replacera le chantier narratif, lui-même indissociable du prescriptif de la *Torah* toujours déjà là, dans son entrecroisement textuel avec les autres, le temps brisé de l'irruption prophétique, l'éternelle quotidienneté de la sagesse, les jeux métaphoriques de l'Hymne, etc.

Mots-clés: Récapitulation; Style; Conflit; Genres littéraires; Bible.

Abstract

Starting from Ricœur's last meditations on death, time, and eternity, we first seek to show the difficulties of Whitehead's idea of a memory of God who would be "the great monad" (which frightened Jean-François Lyotard), or the Hegelian recapitulation. The navigation then reverses towards the insurmountable plurality of temporalities. In the wake of Marielle Macé's work on style, we will seek not only in narrativity, which is itself a form of resistance to totalizations, but in all genres and forms of language, the infinitely varied ways of dealing with time. If we agree to reintegrate the Ricœurian studies of biblical literature into the philosophical field, we will resituate biblical narrative, itself inseparable from the prescriptive of the *Torah* which is always already there, in its textual intersection with other biblical literary genres, the broken time of the prophetic irruption, the eternal everydayness of wisdom literature, the metaphorical games of the hymn, etc.

Keywords: Recapitulation; Style; Conflict; Literary Genres; Bible.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 11, No 2 (2020), pp. 87-110

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2020.527

<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](#).

Les styles du temps

Olivier Abel

Institut Protestant de Théologie

Et si on commençait par la fin?

Dans la partie de ses Fragments posthumes intitulés “Du deuil et de la gaieté,” et plus particulièrement la partie intitulée “La mort,” Ricœur écrivait: “La question du sens peut-elle être pensée comme récapitulation de l’existence, dans une temporalité non successive, dans une temporalité cumulative, dense, raccourcie dans l’instant totalisant?” Et il ajoute, parlant de l’évangéliste: “Jean est sans doute celui qui est allé le plus loin dans cette direction, en compensant, selon Xavier Léon Dufour, l’avant/après de la perspective prophétique par le déjà-là de la perspective apocalyptique (Jn 5, 24-29).”¹ Il faudrait en commenter chaque terme, mais il me semble que dans ce passage d’une grande densité Ricœur tâtonne. Il essaye, cherche une voie vers cet instant d’éternité suspendue, ou d’abrégé du temps totalisé, mais qui restera finalement pour lui comme une voie délibérément barrée,² qui ne lui appartient pas, et qui le renvoie vers un détour, puis d’autres, et finalement vers la variation inachevée des temps vécus, racontés, exprimés.

De ce mouvement à rebours, et cette rétrogradation vers la pluralité vive des temporalités, nous avons de nombreux indices tout au long de l’œuvre de Ricœur. Bien des années plus tôt, à propos de “temps et éternité chez Spinoza,” dans le corrigé d’un devoir pour la préparation à l’agrégation, en 1957-1958,³ il fait à Spinoza le “reproche,” si l’on peut dire, de sauter soudain dans une éternité qui rend inutile les patientes médiations antérieures: “le livre V annule toute la lente conquête des livres II-IV dans une équation immédiate entre le *De Deo* et le *Traité de la Béatitude* [...] S’il en est ainsi l’éternité du livre V ne doit rien à l’effort du livre III, et à la raison du livre IV. Ce serait plutôt l’éternité de l’amour qui fonderait le pouvoir de réduire les appétits sensuels (proposition 42).” Et il concluait: “Le temps est-il donc vain? Les livres II-IV sont-ils inutiles?” En un mot: compliquons nos schèmes temporels, ralentissons, et doucement vers l’éternité!

Il me semble que nous avons la chance, avec les fragments posthumes de Ricœur, de nous trouver encore plus clairement qu’ailleurs devant des ébauches de textes qui sont moins des éclaircissements théoriques sur le sens de la finitude, que des exercices de soi devant la mort, ou devant Dieu, devant autrui peut-être, et certainement devant soi-même.⁴ Ce que Pierre Hadot aurait appelé des exercices spirituels.

Revenons-y un moment puisqu’aussi bien nous avons pris ce bout de texte comme entrée dans notre question. En tête de chapitre, Ricœur écrit: “Deux lignes de pensée: le détachement parfait, la confiance dans le souci de Dieu.”⁵ Contre tout imaginaire de la survie, il prolonge aussitôt, sur la première ligne, par le transfert sur l’autre de l’amour de la vie: “la survie c’est les autres.”⁶ Et sur la seconde ligne, il cherche dit-il autre chose que la survie, autre chose que les projections imaginaires (il redit le caractère exploratoire de son propos) et essaye: “j’ai été souvent

touché par une idée que je crois venir de Whitehead: la mémoire de Dieu⁷ dont il développe ainsi l'idée:

[L]a phrase "Dieu se souvient de moi" est dite au présent éternel, qui est le temps du fondamental, de l'essentiel.⁸ Mais, en raison de la finitude de la compréhension humaine, parfaitement exprimée concernant le temps dans l'esthétique transcendantale de la première critique kantienne, je ne puis que "schématiser" ce présent éternel du souci divin. C'est ce "schématisme" de l'éternel qui, me semble-t-il, s'exprime dans la *process theology* comme devenir de Dieu. C'est alors par rapport à ce devenir de Dieu que le sens de l'existence éphémère peut être à son tour schématisé comme "marque" en Dieu. Chaque existence "makes a difference" en Dieu.⁹

Dans cette ligne ici essayée, on pourrait "continuer dans la ligne de la préservation de l'avoir été comme schématisation au passé du souci de Dieu, lui-même schématisé comme mémoire de Dieu. Rien n'est perdu de ce qui a été. Signification minimale: nul ne pourra faire que cet être n'ait pas existé."¹⁰ Et pour finir: "nul cheveu de ta tête ne tombe que Dieu ne l'ait consenti. Cela veut dire: tout fait sens, rien n'arrive en vain. Schème? Inscription dans la mémoire de Dieu (en marge: entretien avec Olivier Abel)."¹¹

Il évoque ici l'objection que je venais de lui faire, c'était en janvier 1996, à la fin d'une lettre à propos de la mort et de l'insouciance de soi, et que je me permets de citer ici *in extenso*:

Je souhaiterais que la résurrection ne suppose pas un Dieu qui ne serait que l'accumulation et la récapitulation de toutes les mémoires, de toutes les informations. Ce Dieu en lequel, comme dans la grande Monade, proliférerait sans perte tout ce qui fut, est et sera, me semblerait d'une effrayante puissance. Cette prolifération en lui de toutes ces différences aurait pour moi quelque chose de morbide et d'indécemment, comme la justification de tout, une manière de tout stocker dans un grenier surabondant sans jamais rien perdre, une manière de donner sens à tout.¹²

Il me semble que dans "Du deuil et de la gaieté," Ricœur interprète l'inquiétude que j'exprimais comme portant sur ce qui n'aurait été qu'un "détachement imparfait,"¹³ une manière de vouloir encore retenir et être retenu. C'est pourquoi il s'interroge: "Qu'est-ce qui peut m'aider à séparer le schématisme du mémorial divin du détachement imparfait?"¹⁴ Sous l'aiguillon de la sentence "qui cherche à conserver son existence¹⁵ la perdra" (Lc 17 33), il cherche une mémoire distincte du souvenir, "une mémoire irréductible à la passivité du ne-plus, et en quelque sorte exaltée en préservation de l'avoir-été,"¹⁶ une mémoire où "préservé n'est pas conservé,"¹⁷ mais peut-être réserver, au sens de l'oubli de réserve. Il rejoint ici me semble-t-il ce qu'il développera trois ans plus tard dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, et dont nous parlions alors beaucoup autour du pardon et de la promesse, l'idée d'un oubli qui est disposition, et qui réserve dans ce qui "a été" les promesses de ce qui pourrait être mais qui n'est "pas encore." Ricœur conclut ici en repartageant autrement les deux lignes inaugurales: "La prédication du règne de Dieu conjoint le détachement négatif (se renoncer) et la force positive du détachement, la disponibilité à l'essentiel qui régit le transfert de toutes mes attentes vitales sur l'autre qui est ma survie."¹⁸ D'une certaine manière il n'ira pas plus loin et reviendra ici, notamment dans la dernière page de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

La “récapitulation” et sa déconstruction

Mais bifurquons. Lorsque dans ce courrier de 1996 je parlais de “la grande Monade,” je me demandais plutôt de quel “Dieu” on parlait, et j’évoquais à vrai dire le texte important publié en juin 1988 par Jean-François Lyotard dans la revue *Critique* et intitulé “Le temps, aujourd’hui.”¹⁹ Il y proposait un diagnostic de notre époque en repartant du paradigme de la Monadologie de Leibniz: “Dieu est la monade absolue pour autant qu’elle conserve la totalité des informations qui constitue le monde en une rétention complète.”²⁰ La grande monade comprend tout le passé et tout le futur. Lyotard, attaché depuis sa critique des Grands Récits à démonter les illusions et le péril de cette prétention à l’émancipation qui est au cœur de la modernité,²¹ voyait dans la grande monade un Inhumain masqué sous le récit humaniste du salut, du progrès, du développement:

[L]’espèce humaine est en quelque sorte tirée en avant par ce processus sans avoir la moindre capacité de le maîtriser [...] et si nous pouvons en prendre conscience aujourd’hui, c’est en raison de la croissance exponentielle qui affecte à présent les sciences et les techniques. Le réseau électronique et informatique qui s’étend sur toute la terre donne naissance à une capacité globale de mise en mémoire qu’il faut estimer l’échelle cosmique, sans commune mesure avec celle des cultures traditionnelles.²²

L’horreur de cette grande mémoire, capable de tout conserver et récapituler, m’évoquait, notamment dans *Temps et Récit III*, “un mode de pensée qui embrasserait le passé, le présent et l’avenir comme un tout,”²³ dans un récit des récits qui serait, comme le dit si bien Ricœur, “l’*Aufhebung* de toute narration.”²⁴ La face nécessairement négative de cette *Aufhebung* hégélienne c’est qu’“il faut renoncer à la consolation pour accéder à la réconciliation,”²⁵ mais la temporalisation de l’Esprit et de la Raison dans l’histoire se sublime finalement dans un retour à soi de l’Esprit dans son concept, c’est à dire une présence à soi qui est récapitulation, dans une sorte d’équation entre développement et présent (le passé dépassé est retenu dans le présent, ce qui rend inutile la représentation), et une totalisation de l’histoire du monde. Or, pour toutes sortes de motifs qu’il expose à cet endroit-là de son parcours, c’est le chantier et le projet même de totalisation dont Ricœur dit que nous l’avons abandonné: “la sortie de l’hégélianisme signifie le renoncement à déchiffrer la suprême intrigue.” Mais cet abandon de Hegel, pour tout lecteur qui a été mordu par cette pensée, avoue-t-il, est une blessure qui laisse une nostalgie, et demande le courage d’un travail de deuil, au sens d’un effondrement dont il n’est pas si aisé de sortir.²⁶

De quoi faudrait-il donc faire le deuil? Il ne concerne pas le détour des institutions ni l’immense réserve de médiations que comporte l’œuvre de Hegel, et qui donnent certainement toujours à penser. Alors concerne-t-il le “grand récit”? Ricœur a certes fait une grande place au récit, à la dimension narrative de notre condition temporelle et historique, mais précisément en refusant toujours qu’il y ait une intrigue des intrigues, un point de vue récapitulatif, un tiers absolu. On pourrait même dire, au contraire, que chez lui la narrativité c’est la résistance à la totalisation des temps. La narrativité se tient du côté de l’enchevêtrement, du conflit des programmes narratifs, de la finitude et la pluralité des voix narratives, de l’inachèvement. On n’approche la réalité du passé que de manière stéréoscopique, par le relief que donnent les regards différents de l’historiographie et de la fiction, sans panoptique possible.²⁷ Et s’il a parfois côtoyé l’*Aufhebung* de toute narration, et peut-être de toute temporalisation, dans un instant totalisant ou un présent

éternel, il s’y est toujours refusé, pour en avoir vu le désastre historique: “la véritable malice de l’homme n’apparaît que dans l’État et dans l’Église, en tant qu’institutions du rassemblement, de la récapitulation, de la totalisation.”²⁸

Ricœur avait pourtant lancé, devant des amis du Christianisme Social en 1960, le projet audacieux d’une “théologie épique,” intitulé “L’image de Dieu et l’épopée humaine,” avec ce “sens épique de notre existence personnelle replacée dans la perspective d’une épopée plus vaste de l’humanité et de la création.”²⁹ Il n’a apparemment repris ce thème nulle part, et pourtant il évoque régulièrement le genre épique, dans des occasions diverses, et toujours de manière élogieuse. C’est qu’il ne faudrait pas jeter le bébé avec l’eau du bain, et rejeter la narrativité épique en renonçant à la totalisation. Que se passerait-il si l’on supprimait l’épopée, le genre épique? On pourrait d’ailleurs poser la question à propos de tous les genres: que se passerait-il si l’on supprimait la tragédie ou la comédie, le roman ou la poésie? La vie a besoin de tous ces genres littéraires, qui génèrent et abritent des formes de vie diverses, et la suppression de l’un de ces genres serait presque aussi grave que le triomphe d’un seul sur tous les autres. Mon hypothèse serait ici d’interpréter “L’image de Dieu et l’épopée humaine” comme une épopée brisée, détotaillée, une épopée en archipel, éclatée entre plusieurs registres qui ne sont pas coordonnés, une épopée diffractée et comme enfouie dans l’étonnante diversité des genres littéraires qui composent ce que Ricœur appelle “le massif biblique.” Il faudrait alors replacer le genre épique parmi la diversité des formes narratives,³⁰ qui ne se résument pas à la dualité du récit historiographique et de la fiction romanesque – ou bien considérer l’épopée comme un état où les genres narratifs sont encore dans une sorte de fusion primordiale.³¹

Peut-être alors est-ce de la tentation “totalitaire” et de l’idée de “récapitulation” qu’il faudrait faire le deuil?³² Mais là encore, c’est un peu plus compliqué: en 2003, dans “Paul apôtre, proclamation et argumentation,”³³ Ricœur montre chez Paul la distinction mais aussi le choc et l’entrelacs de registres, celui de la proclamation, rupture jubilatoire, et celui de l’argumentation qui à son tour adopte des modalités diverses (grand récit des générations, allégorisation, autobiographie singularisatrice, universalisation de l’événement) dont la dernière est celle de la “récapitulation”: c’est l’idée, importante dans la patristique grecque qu’il fallait que tous les humains aient désobéi en Adam pour qu’ils soient tous sauvés en Christ. Ricœur suggère alors que la totalisation avancée dans le chapitre XI de *l’Épître aux Romains* signifie précisément le refus de la représentation élitiste de l’élection, et même le refus d’un Jugement dernier, remplacé par un hymne au mystère eschatologique.

Cette conjonction de l’hymne et de la “récapitulation” n’est pas isolée. Dans son étude sur le “Temps biblique” (1985),³⁴ qui se situe au cœur de notre thème, Ricœur écrivait à propos de l’hymne: “Il y a un temps des Psaumes qui en quelque sorte enveloppe toutes les temporalités que nous avons jusqu’ici parcourues. Ce temps est celui du ‘aujourd’hui’ et du ‘en tous temps’ [...] C’est le privilège du culte de réactualiser le salut, de réitérer la création, de remémorer l’Exode et l’installation, de renouveler la proclamation de la loi, de répéter les promesses [...] Le Psaume est ainsi la récapitulation, dans le temps présent du culte et de l’oraison, de toutes les temporalités spécifiques du récit, de la loi et des prophètes,”³⁵ et il parle de “la puissance de récapitulation de toutes les figures du temps dans l’aujourd’hui de l’hymne.” Plus encore que le récit épique, l’hymne serait le genre de la “récapitulation” et de la totalité? Un indice négatif peut en être trouvé dans le thème central de *La vie est ailleurs* de Milan Kundera: “la mise en question de la poésie

lyrique et la révélation des liens secrets et inattendus entre l'attitude lyrique et le totalitarisme révolutionnaire." L'auteur, dans le commentaire qu'il en donne lui-même, dans *Les testaments trahis*, montre, non dans la poésie en général, mais dans l'attitude lyrique, une terrible tentation, capable d'enjoliver et d'englober les atrocités dans l'enthousiasme, "avec ses larmes d'émotion qui l'empêchent de voir clairement le monde extérieur."³⁶

Peut-être faut-il perdre la récapitulation de l'Hymne comme prétention d'un genre à récapituler tous les autres, comme il a fallu perdre le Grand Récit, ou le Savoir absolu hégélien, ou n'importe quel autre genre, fût-ce la Loi qui fait le roc de la *Torah*, pour les retrouver mais comme des genres parmi d'autres.³⁷ C'était encore le cœur de son objection à Emmanuel Lévinas, lors du séminaire de mars 1976 aux Facultés universitaires Saint Louis à Bruxelles: "Sans la liaison du prescriptif à des récits de délivrance, comment pourrait-on éviter la confusion complète entre éthique et révélation? Il me semble qu'il faut encore ajouter à l'élément narratif l'élément prophétique, ainsi que tous les autres éléments que j'ai essayé de dénombrer, sagesse, hymne, etc."³⁸ Après tout, la pensée du "tout" est un genre parmi d'autres, il n'y a pas de raison de l'exclure, mais le "tout" ne saurait être tout – si "tout" était tout, rien ne serait "tout." Telle serait la détotalisation requise, la limite sur laquelle la pensée de Ricoeur n'a cessé de rebondir, faisant d'un deuil médité une multiplicité d'enjouements.

Remarques intermédiaires sur le style

Recommençons donc à partir d'ailleurs. Dans ses travaux qui nous sont toujours si suggestifs, Marielle Macé a proposé l'idée que les formes d'expressions du temps, les manières de le tenir ou de le faire fluer, de le rythmer et de s'y offrir, définissent des styles qui sont des formes de vie. La forme est d'abord pour elle une manière de tenir dans le temps, et "dans les formes, regardées suffisamment longtemps, la vie se débat."³⁹ Le style tient à cette opération par laquelle une forme dure, et nous devons "ouvrir large le compas de l'attention à la dispersion infinie des manières de vivre."⁴⁰

Son projet n'est donc pas seulement celui d'une critique littéraire mais d'une critique politique, éthique, écologique des formes de vie. Les enjeux d'une compréhension stylistique du vivre portent le "regard sur le monde social, les formes de la subjectivité, le rapport au temps, le rapport aux autres et au commun," ou comme elle dit encore sur "l'arène des formes que toujours prend la vie."⁴¹ La formule pourrait avoir quelque chose de schopenhauerien, mais c'est plutôt sur la zoologie, l'éthologie et l'écologie qu'elle prend appui pour affirmer avec Uexküll ou Portmann que "l'organisme a aussi à apparaître: la vie se donne dans un acte expressif, paraître *est* une fonction du vivant,"⁴² ou sur Canguilhem pour penser les formes vivantes comme à chaque fois de nouveaux arrangements qui sont toujours des allures inédites. Ce sont "des formes qui ont la force de se transmettre."⁴³

La proposition est évidemment politique, au sens fort du terme. Quand elle écrit que "Certeau loge ainsi la force stylistique tout entière du côté du faible," un style qui est puissance et non pouvoir, puissance des usages qui se soustraient à la logique marchande,⁴⁴ et puissance de bricolage, des innovations immenses qui restent sans valeur sur le marché. Le style est aussi une manière de partager le sensible, de s'offrir à une reprise par autrui, car les phénomènes stylistiques sont "répétables, appropriables, expropriables."⁴⁵ On est ici à l'extrême opposé de toutes "les

injonctions au ‘management de soi,’ ou les encouragements à un ‘bricolage esthétique-identitaire’ qui se réclament sans sourciller de Ricœur et de Foucault,” qui “autorisent une représentation franchement bâclée de l’existence, laissant les sujets rêver à la possibilité de se choisir en permanence, de migrer de ‘style de vie’ en ‘style de vie’ interchangeables.”⁴⁶ C’est précisément pourquoi elle résiste aux discours qui proclament l’appauvrissement des formes, car la vie ne cesse d’inventer des formes vives, et c’est à nous de les percevoir et de les accueillir: “Pourtant je ne veux pas acquiescer à l’idée d’un appauvrissement de l’expérience; non l’expérience ne s’appauvrit pas, ça n’a pas de sens. ‘Nous sommes inépuisables en expériences’ disait Michaux.”⁴⁷

Marielle Macé écrivait au début de *Styles*: “Il s’agit en quelque sorte de tenter avec le style ce que Ricœur et d’autres à sa suite ont proposé avec le récit: à partir d’une notion littéraire, faire émerger un concept anthropologique, moral, politique.”⁴⁸ Elle l’avait d’ailleurs déjà formulé auparavant dans “Identité narrative ou identité stylistique?”⁴⁹ “De ce que l’individu a une histoire, Ricœur conclut avec force qu’il est une histoire. Mais j’aimerais essayer cette idée qu’aussi bien l’individu est un style [...] en proposant ce déplacement, c’est encore une dynamique profondément héritée de Ricœur que je m’efforce de dégager: celle qui consiste à transformer l’expérience des formes littéraires en capacités d’être.”

Mais déjà, quand il parle de l’intelligence narrative, Ricœur cherche à rapprocher cette intelligence “du schématisme d’où procèdent, selon Kant, les règles de l’entendement catégoriel. Mais ce schématisme n’est pas intemporel. Il procède lui-même de la sédimentation d’une pratique qui a une histoire spécifique. C’est cette sédimentation qui donne au schématisme le style historique unique que j’ai appelé traditionalité.”⁵⁰ On sait l’usage fréquent que Ricœur fera de ces styles de traditionalité, qui disent à chaque fois la singularisation, l’invention, l’écart, et le paradigme, la tradition déjà déposée et devenue un genre. Le compas de l’attention à la dispersion des formes de vivre qu’elle nous appelle à ouvrir, je voudrais ainsi montrer combien il est en fait largement ouvert du côté de Ricœur.

Pour le percevoir il faut remonter en amont dans son œuvre et pointer plusieurs élargissements, qui vont nous autoriser à ne pas réduire son enquête au temps raconté et à l’identité narrative, même si ce fut un temps son chantier principal, et même si sa manière de travailler l’amène souvent à oublier quasiment, au moins par méthode, ce qu’il avait fait antérieurement. On ne reprendra pas ici les cheminements ricœurains du schématisme, qui remontent autant à ses travaux antérieurs sur l’habitude⁵¹ qu’à sa reprise originale du schématisme kantien dans celui de l’attribution métaphorique et de l’intrigue narrative, et plus généralement dans ce qu’il a appelé parfois une poétique générative. C’est une question trop centrale pour être traitée ici. On prendra la question au ras de l’élargissement à la variation la plus ample des formes de langage qui schématisent la diversité des formes de vie et d’abord de temporalités qu’elles autorisent.

Le double élargissement à la diversité des formes de langage et des genres bibliques

Dès la fin de *Temps et récit III* Ricœur rouvrait les parenthèses méthodiques posées au départ de son enquête en *Temps et Récit I*, et montrait comment les limites de l’identité narrative elle-même nous renvoient vers d’autres formes de temporalité, c’est à dire aussi vers d’autres formes d’expression et d’autres genres littéraires.⁵² À cet égard sa présentation de *La métaphore vive*

et de *Temps et Récit* comme des livres jumeaux peut s'avérer égarante, dans la mesure où la "vaste sphère poétique qui inclut énoncé métaphorique et discours narratif"⁵³ n'est pas assez large tant qu'elle ne comprend pas l'entrelacs avec d'autres formes d'énoncés et d'autres formes de discours, c'est à dire plus généralement avec les diverses formes de langage et les autres genres littéraires que nous allons examiner.

Comme il écrivait dans son introduction à *Le temps et les philosophies* (Unesco 1978), "jeux de langage et formes de vie, pour parler comme Wittgenstein, ne cessent de se correspondre."⁵⁴ Dans son texte programmatique sur "La spécificité du langage religieux" (1975),⁵⁵ Ricœur reprenait de ses cours sur le langage la distinction entre la phrase, unité minimale du discours, et le discours comme disposition et configuration de phrases (la *taxis* d'Aristote), et annonçait déjà: "il est besoin d'une poétique générative qui correspondrait, au niveau de la *taxis* aristotélicienne, à la grammaire générative de Chomsky."

C'est donc dans son chantier sur le langage des années 1960 qu'il faut aller chercher la pluralisation des formes de langage et des genres littéraires qui intéresse Ricœur, et qui me semble très proche dans ses motifs et son kantisme de ceux de Lyotard dans *Le différend*, vingt ans plus tard. Il y a du différend parce qu'il y a des phrases qui obéissent à des régimes différents, et que nous enchaînons, alors qu'il n'y a plus de discours universel susceptible de les composer.⁵⁶ Mais ce qui complique encore les choses du côté de Ricœur, et qui nous interdit d'en faire ce penseur de la réconciliation sinon de la consolation que l'on fait trop souvent de lui, c'est que, comme il écrit à la fin de *La métaphore vive*, parlant des formes différentes de composition du discours spéculatif et du discours poétique, "on ruinerait la dynamique d'ensemble du discours si l'on rendait trop tôt les armes et si l'on consentait à la thèse, séduisante par son libéralisme et son irénisme, d'une hétérogénéité radicale des jeux de langage, suggérée par les *Investigations philosophiques* de Wittgenstein. Selon le mot de Platon dans la *Philèbe*, il ne faut faire trop vite ni un, ni multiple. La philosophie montre sa maîtrise dans l'art d'ordonner des multiplicités réglées."⁵⁷ Et il poursuit:

Pour ma part j'incline à voir l'univers du discours comme un univers dynamisé par un jeu d'attractions et de répulsions qui ne cessent de mettre en position d'interaction et d'intersection des mouvances dont les foyers organisateurs sont décentrés les uns par rapport aux autres, sans que jamais ce jeu trouve le repos dans un savoir absolu qui en résorberait les tensions.⁵⁸

Il n'y a donc pas que la tentation hégélienne de faire trop vite l'unité de tous les modes de langage dans le concept et le discours spéculatif, il y a aussi la tentation "libérale" et "irénique" de juxtaposer les jeux de langage, chacun jouant pour soi selon son efficacité propre, et sans se préoccuper de leur participation au sens du langage commun ni de leurs diverses manières de se référer à un monde commun, lui-même "travaillé" par des tensions. Si Ricœur est jusqu'au bout un penseur du "conflit des interprétations," qui traverse aussi son éthique et sa politique, et si leur réconciliation serait "la fin de l'histoire,"⁵⁹ s'il est le penseur du "dissensus"⁶⁰ civique des mémoires et des récits, c'est bien parce que l'hospitalité narrative est pour lui jusqu'au bout inséparable de l'hostilité narrative, et doit plutôt être recherchée dans "une sorte de consonance, en absence de tout accord."⁶¹ Le travail de concorde qu'effectue la mise en intrigue ne résorbe jamais le "discord originaire" que nous sommes pour nous-mêmes. C'est parce que les termes sont tenus ensemble

dans une prédication impertinente et récalcitrante que la métaphore est vive, et c'est parce que l'enchaînement du discours est inattendu ou même incongru que l'intrigue nous retient.⁶²

Le second élargissement, encore plus nécessaire pour comprendre pourquoi et comment Ricœur place le récit comme l'une des manières (elle-même diverse, on l'a vu, cf. note 16) de donner forme au temps, demande de réintégrer l'ensemble de ses études de littérature biblique dans son grand œuvre. Cela suppose de transgresser l'incessante séparation effectuée par Ricœur lui-même, dans la rigueur de son kantisme, peut-être, mais dans la rigueur aussi de la conception laïque qu'il avait de son enseignement dans le contexte français. Mais c'est nécessaire pour comprendre l'entrelacs chez lui de tous les genres. Or cette partie est systématiquement écartée, comme si elle ne concernait que le Ricœur chrétien (supposément privé), et non le Ricœur philosophe (supposément public). Ainsi l'inculture française générale à l'égard des humanités bibliques découpe-t-elle, dans l'œuvre de Ricœur, les parties exclues de la lecture.⁶³ C'est d'autant plus dommage que Ricœur n'a cessé d'affirmer l'importance de ces sources non-philosophiques de la philosophie. Parlant des livres prophétiques, mais aussi des tragédies grecques, il écrivait en 1951:

En découvrant quelques-unes des sources non philosophiques de la philosophie, peut-être accède-t-on paradoxalement aux conditions existentielles de l'autonomie philosophique: car, pour commencer de soi, la philosophie doit peut-être avoir des présupposés qu'elle remet en question et résorbe critiqueusement dans son propre point de départ. Qui n'a pas d'abord des sources n'a pas ensuite d'autonomie.⁶⁴

Dans "Culpabilité tragique et culpabilité biblique" (1953),⁶⁵ il traite d'abord alternativement de la tragédie grecque de Prométhée, de l'Orestie et des Perses, puis du tragique biblique dans le livre de Job (où il distingue déjà au passage récit mythique, prophétie, chroniques, codes législatifs, poésie lyrique, genre sapiential), pour bien les différencier, mais termine son texte en compliquant les rapprochements et les écarts possibles.

On peut donc dire que le domaine biblique est le véritable laboratoire de Ricœur, dans lequel il a essayé la plupart de ses hypothèses de philosophie du langage. Dans les conclusions de *Temps et Récit III* on lit:

Il vient ainsi un moment, dans un ouvrage consacré au pouvoir qu'a le récit d'élever le temps au langage, où il faut avouer que le récit n'est pas tout et que le temps se dit encore autrement, parce que, pour le récit aussi, il reste l'inscrutable. J'ai été, pour ma part, rendu attentif à ces limites externes du récit par l'exégèse biblique.⁶⁶

Dans l'article "La philosophie et la spécificité du langage religieux" (RHPR, 1975), déjà mentionné, il écrivait:

Quelles que soient les caractéristiques d'une éventuelle expérience religieuse, c'est dans un langage qu'elle s'articule. La manière la plus appropriée d'interpréter ce langage selon sa nature interne consiste dans une analyse de ses modes d'expression⁶⁷ [...] La seconde présupposition est que le discours religieux n'est pas dénué de sens. Autrement dit, il vaut la peine de l'examiner, parce que, en lui, quelque chose est dit qui n'est pas dit dans les autres modalités de discours: discours ordinaire, discours scientifique, discours poétique.

C'est un discours qui n'a pas seulement du sens, mais qui dévoile de nouvelles "dimensions de la réalité et de la vérité." L'incessant travail de Ricœur a consisté à déconstruire les rationalisations théologiques qui avaient tenté d'intégrer ces expressions-limites dans un discours unifié:

ces témoignages de foi ne comportent pas à titre primaire des énoncés théologiques, au sens d'une théologie métaphysique-spéculative, mais des expressions qui relèvent de formes de discours aussi diverses que narrations, prophéties, textes législatifs, proverbes, hymnes, prières, formules liturgiques, dits sapientiaux, etc.

Et il redira dans "Amour et justice" (1990) que son but est de "recenser les formes de discours qui résistent à l'aplatissement à quoi condamne l'analyse conceptuelle."⁶⁸

Plus encore: ces formes de langage et de discours doivent être prises ensemble. Dans le cours de 1969 sur "Les incidences théologiques des recherches sur le langage," il écrivait:

Todorov le dit peut-être plus fortement que Roland Barthes: le sens d'un élément de l'œuvre, c'est la possibilité d'entrer en corrélation avec d'autres éléments de cette œuvre, et avec l'œuvre tout entière. Ou encore: l'œuvre a deux aspects: l'un consiste dans la possibilité de distribuer ses éléments, l'autre de les intégrer à une forme.⁶⁹

Ainsi, non seulement chaque forme de discours renvoie à un style particulier de confession de foi, mais "la juxtaposition des formes de discours produit une tension, un contraste à l'intérieur même de la confession de foi."⁷⁰ C'est ensemble que ces formes de langage sont significantes les unes des autres dans leur intertextualité actuelle, et c'est ensemble qu'elles ouvrent au cœur de la réalité quotidienne de nouvelles possibilités d'être au monde.

Les écrits bibliques comme laboratoire d'exploration des formes du temps

Après ce double élargissement nous pouvons revenir à la question du temps. Ricœur l'a rencontrée de plusieurs manières, mais notamment sous la forme d'une opposition, soutenue par son collègue strasbourgeois André Neher, parmi bien d'autres, entre temps grec et temps biblique.⁷¹ Dans "Philosophie et prophétisme II," en 1955, il écrivait:

L'opposition du "temps cyclique" et du "temps prophétique" est certainement très féconde, mais trop rapide; je doute qu'on puisse tenir pour homogènes la conception orientale et celle des Grecs. La tradition hellénique elle-même paraît bien complexe, si l'on tient compte d'Homère, des pré-socratiques, de la tragédie, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, de Plotin [...] Ce que Neher appelle "historique," parce qu'il ne relève pas de la répétition rituelle, peut être mythique en un sens qui n'est pas synonyme de rituel: en ce sens qu'il n'est pas coordonnable à ce que nous appelons maintenant l'histoire, c'est-à-dire vérifiable par la méthode critique.⁷²

En ce sens le temps "historique" se prend lui-même en des sens différents.

Mais c'est aussi de son collègue Oscar Cullmann, de la Faculté protestante de Paris, que Ricœur se distingue. Dans *Les voies de l'unité chrétienne* (1992), Cullmann écrivait:

La ligne du temps [...] est, selon le Nouveau Testament, coupée: il y a un milieu temporel (accomplissement) et une fin temporelle (achèvement). J'ai résumé cette tension par la formule: "déjà" et "pas encore"; et je l'ai illustrée par une image bien comprise au moment où j'ai fixé mon idée par écrit (1944). La bataille décisive avait eu lieu, mais les combats continuaient et on attendait encore l'armistice. Le temps compris entre le milieu et la fin est celui du Nouveau Testament et se prolonge dans celui qui est le nôtre: il s'agit d'un temps intermédiaire... Cette conception engendre celle de l'histoire du salut que j'ai développée par la suite.

C'est ainsi que Ricœur a très tôt cherché à compliquer les termes, des deux côtés.⁷³ Il a parfois risqué une confrontation directe des traditions grecques et hébraïques, comme dans son commentaire sur Exode 3 14, "De l'interprétation à la traduction,"⁷⁴ où nous avons d'un côté une quasi équivalence de Dieu à l'Être, et de l'autre un Dieu sans l'Être, mais il y montre entre autres ce que l'on perd avec les harmoniques spécifiques à chacune de ces lectures. Mais le plus souvent il s'est attaché à compliquer chacune des traditions.

Nous ne nous prendrons pas ici en considération les nombreux travaux de Ricœur sur le tragique grec,⁷⁵ pour nous en tenir au versant biblique.⁷⁶ S'appuyant entre autres sur le remarquable *Biblical words for time* de James Barr (1962), Ricœur n'a eu de cesse de pluraliser chacun des deux pôles. Il n'y a pas de temps biblique unique, mais des expériences schématisées au travers de genres littéraires divers. C'est de cette idée formulée dès les années 1970 que sortent les études qui culminent dans *Penser la Bible*.⁷⁷ Dans une étude sur le récit de la Passion,⁷⁸ Ricœur montre l'échec du Grand Récit, où la Bible entière ne serait qu'une Histoire du Salut sinon une Théologie de l'Histoire qui donnerait à chacun sa place et résoudrait tous les problèmes. L'originalité de Ricœur a été de montrer qu'il existe une grande diversité de genres bibliques (récits, lois, fables, psaumes, prophéties, proverbes, dialogues, liturgies, lettres, paraboles, etc.), dont chacun d'eux développe un rapport spécifique au temps: pour prendre un exemple, dans "Le Royaume dans les paraboles de Jésus," le temps en quelque sorte second engendré par la forme parabole est celui du retournement, de l'événement qui retourne le temps.

Nous allons tenter brièvement de suivre la chronologie des textes de Ricœur sur les genres littéraires et les modalités du temps. Après les premiers textes que nous venons de voir sur le prophétisme et sur le tragique des années 1950, il me semble que c'est dans le cours sur "Les incidences théologiques des recherches sur le langage" (1969) que Ricœur passe du mythe au récit, en les distinguant. Il écrit:

[C]'est bien parce que le récit n'est pas comme tel la préoccupation de l'exégète (ce qui sera le cas au contraire du sémiologue) que l'attention à d'autres modes de discours pourra le requérir, que cette autre forme de discours soit l'hymne, le psaume, l'instruction éthique ou le commandement culturel (ce qui sera justement appelé plus tard Torah, et qui ne sera pas récit mais instruction) jusqu'à des genres aussi éloignés du récit que par exemple le proverbe. Alors que la théorie du récit cherche la structure commune à des variétés de récits, tels que le mythe, le conte, le folklore, etc., l'exégète au contraire va chercher une unité d'un

autre genre, une unité de sens, capable d'englober des variétés de discours dont le récit sera seulement l'une.⁷⁹

La pluralité des genres, déjà acquise comme nous l'avons vu en 1953, est ici creusée. Ricœur consacre un long chapitre au récit, qui l'intéresse,⁸⁰ et un dernier chapitre à la comparaison entre le discours prophétique et le discours narratif. Pourquoi passer à un autre genre de discours? C'est que là aussi, si tout est récit, plus rien n'est récit. Ce qui intéresse Ricœur chez les premiers Prophètes bibliques c'est qu'ils n'annoncent pas l'accomplissement des promesses mais leur "désaccomplissement,"⁸¹ et du même coup un rapport au temps différent: il s'agira de "comprendre l'oracle comme jeu de langage dans son rapport au temps, [...] le placer en face du récit comme ayant un autre temps [...] La prophétie suppose le temps du récit. La prophétie rompt avec le temps du récit."⁸² Le récit des traditions constituées avait marqué une rupture avec le temps mythique du primordial, mais avec la prophétie la tradition est brisée, on voit ce qui est là, présent, imminent: "l'oracle est dit dans le milieu de l'histoire mondiale, alors que le récit est dit dans le milieu de la mémoire."⁸³

Si on avait la place, dans notre parcours chronologique des textes qui montrent cette progressive pluralisation des genres, il faudrait ici, au milieu des années 1970, faire une place plus ample à l'utopie, qui est aussi un genre littéraire étudié comme tel par Ricœur. "Chaque utopie propose un sens particulier du temps historique."⁸⁴ En effet entre l'utopie chiliaste de Müntzer, l'utopie libérale du progrès continu, l'utopie conservatrice où le passé reste la matrice nourricière du présent, et l'utopie communiste où "le proche implique les étapes nécessaires à la réalisation de ce but,"⁸⁵ on a affaire à chaque fois à de véritables jeux sur le temps social.

Parallèlement, dans ses travaux sur la spécificité du langage religieux, c'est la même chose qui l'intéresse, avec la différence du temps narratif et du temps prophétique: "la tension entre récit et prophétie est à cet égard très éclairante; l'opposition entre deux formes poétiques – ici la chronique, là l'oracle – s'étend à la perception du temps qui, dans un cas est consolidé, dans l'autre ébranlé; la signification même du divin est affectée par le fait que, ici, l'histoire du peuple est fondée et affermie, là, elle est menacée de mort."⁸⁶ Mais, ajoute-t-il, il faudrait examiner d'autres couples de genres, législation et sagesse, louange et proverbe, etc., et voir comment ces formes dessinent une constellation, une polyphonie. Et dans l'autre texte de 1975 sur "La spécificité du langage religieux," il annonce: "Je vais essayer de comprendre ce qui est commun à la transgression du cadre chronologique dans les dires apocalyptiques, à l'intensification par le paradoxe et l'hyperbole dans le proverbe, et à la dramatisation extravagante de l'histoire parabolique."⁸⁷

On entre alors dans le long cycle des séminaires sur la narrativité qui culmine avec la publication de *Temps et Récit I* en 1983. La configuration narrative du temps est capable, avons nous vu, d'interpoler des éléments non narratifs, et d'intercaler l'inattendu dans les attentes du récepteur:

Le processus de mise en intrigue oscille entre la conformité servile à l'égard de la tradition narrative et la rébellion à l'égard de tout paradigme reçu. Entre ces deux extrêmes, s'étend toute la gamme des combinaisons entre sédimentation et invention. Les événements, à cet égard, suivent le sort de l'intrigue. Eux aussi suivent la règle et brisent la règle, leur genèse oscillant de part et d'autre du point médian de la "déformation réglée." Ainsi, du fait qu'ils

sont racontés, les événements sont singuliers *et* typiques, contingents *et* attendus, déviants *et* tributaires de paradigmes, fût-ce sur le mode ironique.⁸⁸

Temps bibliques

Mais c'est dans l'article de 1985, "Temps biblique,"⁸⁹ qu'il donne toute son ampleur à l'ensemble des styles de temporalité explorés. Je conjoindrai ici les remarques de cet article et quelques-unes issues de *Penser la Bible*, pour souligner les divers schématismes poétiques qui diversifient et élargissent notre perception du temps.

Le texte commence par des règles de méthode, dégager la temporalité impliquée ou produite par les divers genres littéraires, et derrière eux par les actes de discours caractéristiques de la Bible: narration, législation, prophétie, littérature sapientiale, psaumes. Mais aussi, en creusant la suggestion de Todorov:

nous serons attentifs à l'entrecroisement entre les actes de discours et entre les qualités temporelles correspondantes. Plus précisément nous mettrons l'accent sur l'entrecroisement entre textes narratifs et textes non narratifs [...] l'esquisse qui suit est entièrement consacrée à l'entrecroisement des temporalités correspondant à cet entrecroisement des genres littéraires et des actes de discours constitutifs de ce genre.⁹⁰

Les écrits bibliques sont ainsi mis à plat "comme un vaste intertexte," dans lequel les différentes temporalités s'affectent mutuellement.

Ricœur s'intéresse d'abord au fait que dans la grande tradition deutéronomique les Récits et les Lois soient enchevêtrés: "cette intersection entre narratif et prescriptif est si primitive que nous ne connaissons pas d'état littéraire du texte ou les récits constitueraient un genre séparé."⁹¹ Il y a ainsi à la fois une narrativisation des prescriptions de la *Torah*, rattachée à des circonstances et rapportée en quelque sorte en l'absence du Législateur, et une éthicisation de la narration,⁹² dans la mesure où le récit fondateur devient l'histoire d'une fidélité à la parole donnée, d'une persévérance ou d'une récalcitrance. On est ici dans le temps d'un ordre du monde toujours déjà donné, où le présent est comme autorisé et augmenté par cet éternel passé.

La loi qualifie non seulement l'événement de sa donation, mais tous les récits dans lesquelles cette donation est enchâssée, de telle sorte que les événements fondateurs deviennent des événements qui ne passent pas, mais demeurent. La loi en effet apporte avec elle et la dimension d'une antériorité irrévocable, d'un passé antérieur à tout passé.⁹³

Ricœur écrit: "Il appartient à un récit à forte coloration éthique de présenter la structure d'une histoire cumulative. Ce trait est comme la marque de l'antériorité irrévocable de la loi sur l'antériorité narrative qui, sans la première, se dissiperait dans le 'une seule fois' et 'jamais plus'."⁹⁴

On peut observer que la Loi se trouve ici à la place où était le mythe d'origine dans le cours de 1969 sur les incidences théologiques des recherches sur le langage: une répétition de l'origine mais avec une régression hors du temps, un écart à l'origine. Dans "Penser la Création," à propos de la Genèse, il écrit:

Comment, dès lors, rejoindre l'origine du milieu de l'expérience historique, sinon en reconnaissant après coup la force inaugurale de l'origine dans ce qui en continue et en perpétue l'énergie initiale? En ce sens, seule la suite atteste le commencement, mais seulement "après coup," en l'absence de tout témoin du commencement. [...] On ne parle de commencer que dans l'après coup du continuer.⁹⁵

Il est intéressant de remarquer la proximité ici avec l'enquête phénoménologique par laquelle Ricœur accompagne la *Krisis* de Husserl: ici aussi il y a deux mouvements. L'un qui dit l'origine de "façon péremptoire" et s'impose comme déjà là, l'autre qui est à la recherche de son commencement.

La place de la création dans cette unité rythmique est *celle du toujours déjà là*. [...] L'idée de passé immémorial fait en outre droit aux deux approches de l'origine: celle qui part de l'origine au nom d'une parole elle-même sans témoins, et celle qui part de l'expérience et remonte, dans l'*après-coup*, en direction d'une insaisissable commencement.⁹⁶

Nous voici avec un premier entrelacs, celui entre le narratif et le prescriptif, sans doute typique du style de traditionalité de la *Torah*, avec la constitution d'une tension spécifique dans le rapport au temps. Nous devons maintenant introduire les textes prophétiques dans ce premier entrelacs, car "Nulle lecture de la Bible, historique ou structurale, ne peut manquer de s'interroger sur le sens qui résulte du choc entre la masse des écrits prophétiques et l'ensemble constitué par les récits et les lois."⁹⁷ Car l'irruption du message prophétique produit une cassure dans la structure temporelle de la tradition. La vitupération des prophètes consiste moins dans une prévision que dans l'annonce que l'ordre de l'alliance est rompu,⁹⁸ que la longue sédimentation de commentaires, de controverses et de fables rabbiniques sur le juste s'effondre dans le néant, que les fondations se dérobent. "Les prophètes ne se sont pas bornés à annoncer telle ou telle catastrophe, mais bien la fin, la clôture d'une histoire, de cette histoire même à laquelle les récits et les lois donnaient la promesse d'une durée irréfragable."⁹⁹

Le prophète est donc cette "sentinelle de l'imminence"¹⁰⁰ qui fait voir un présent plus réel que celui de l'idéologie dominante, l'imminence du terrible, et qui est là. "Alors que les grands narrateurs ont rapport à une histoire non seulement passée, mais essentiellement rassurante, le prophète est confronté à une histoire réelle, foncièrement dangereuse et déstabilisante."¹⁰¹ Il rouvre cependant ainsi des promesses écrasées et oubliées, et rappelle une espérance première, un horizon, une visée plus radicale que toutes les règles et tous les contrats. Quand bien même le genre prophétique, virant à l'apocalypse, sort du monde et du temps, c'est pour libérer un potentiel d'espérance, faire voir que le monde n'est pas fini. En effet, "Replacé dans l'espace de gravitation de la prophétie, la *Torah* elle-même s'accroît d'un sens temporel nouveau. Par une lecture à rebours le discours prophétique arrache au discours traditionnel un potentiel inattendu d'espérance [...] Le nouveau n'est pas anticipé comme radicalement autre, mais comme une sorte de répétition créatrice de l'ancien."¹⁰²

L'entrelacs initial est devenu une tresse avec ce troisième brin textuel qu'est celui des livres prophétiques, eux-mêmes écartelés entre un temps de l'effondrement et un temps de la reprise, mais une reprise qui ne se comprend qu'au travers de l'effondrement.¹⁰³ Ricœur commente: "À ma

connaissance il n'existe pas d'autre culture qui ait ainsi intégré à la constitution de son identité narrative et éthique un tel tragique de l'interruption."¹⁰⁴

Mais la pluralisation du temps doit être poursuivie, car à leur tour les écrits de sagesse, les Proverbes, le livre de Job, celui de l'Ecclésiaste (*Qohelet*), ne se désintéressent de l'histoire qu'en s'attachant au quotidien immémorial, ce temps ordinaire qui ne se raconte pas.

Pour être non narratifs, ces écrits n'en apportent pas moins leur temporalité propre [...] Les écrits de sagesse se désintéressent de l'histoire mais non point du temps [...] Nous suivrons un parcours qui commence avec les Proverbes, s'élève au livre de Job et se termine au *Qohelet*. Ce parcours nous fait traverser des temporalités de qualité différentes.¹⁰⁵

"Les Proverbes, en dépit de leur modestie, conjoignent d'une manière singulière le quotidien et l'immémorial."¹⁰⁶ Ces petites fables et maximes de la vie quotidienne, ou de la quotidienne re-création du monde, ne méprisent pas les arrangements du savoir-vivre, et développent un sens du présent qui caractérise la sollicitude d'une bonté qui n'attend rien. Mais pourquoi et "jusques à quand"¹⁰⁷ les justes souffriront-ils et les méchants prospéreront-ils? Et avec Job, qui démantèle toute vision morale et pénale du monde, on touche à l'énigme du mal. "L'immémorial, ici, c'est la condition humaine lorsqu'elle se heurte à ce que Karl Jaspers appelait les situations limites: le combat, la faute, l'échec, la souffrance."¹⁰⁸ C'est ce qui rend ce discours étranger à tout récit: "le récit fondait l'identité narrative d'un peuple. La sagesse s'adresse à la condition humaine dans son caractère universel."¹⁰⁹ Elle véhicule aussi le sempiternel de la plainte,¹¹⁰ du renoncement à comprendre, et dans "la plainte comme prière," Dieu semble enfoui perdu dans le monde, de manière incompréhensible. Enfin avec *Qohelet* on retrouve un quotidien mais vu par "celui qui a regardé la mort en face et qui a renoncé à savoir. C'est le quotidien sous le signe du non-savoir."¹¹¹ C'est un quotidien entièrement dépourvu d'historicité, mais non encore de temporalité! "L'immémorial rejoint enfin la temporalité profonde des récits de création, plus près du mythe que de la saga, au point que certains exégètes ont considéré les récits de création comme des fragments de sagesse narrativisés."¹¹²

Nous ne sommes pas encore au bout de ce parcours, car il y a encore le Psaume qui se retourne dans l'attitude de la louange et la gratitude que "cela soit," dans l'*aujourd'hui* de l'hymne.¹¹³ On retrouve alors ce que nous évoquions plus haut:

Il y a un temps des Psaumes qui en quelque sorte enveloppe toutes les temporalités que nous avons jusqu'ici parcourues. [...] Le Psaume est ainsi la récapitulation, dans le temps présent du culte et de l'oraison, de toutes les temporalités spécifiques du récit, de la loi et des prophètes.¹¹⁴

Pour récapituler ainsi, "le modèle du temps biblique repose sur la polarité du récit et de l'hymne, et sur la médiation opérée entre raconter et louer par la loi et son antériorité temporelle, par la prophétie et son temps eschatologique, par la sagesse et son temps immémorial."¹¹⁵ L'antériorité de la *Torah*, qui est toujours déjà là, s'oppose au temps brisé de l'irruption prophétique, et à l'éternelle quotidienneté de la sagesse.

Ainsi s'achève l'étude de 1985 sur "Temps bibliques." *Penser la Bible* en 1998 s'achève sur le Cantique des cantiques avec "La métaphore nuptiale," qui montre le grand jeu métaphorique de

l'amour érotique, sans même que Dieu soit nommé, par sa seule insertion liturgique parmi les autres textes, qui en augmentent et en font jouer tous les sens:

Dans une conception plus polycentrique des Écritures bibliques, comme celle pour laquelle je plaide dans maints essais du présent volume, il faut peut-être laisser chaque texte interpeller le lecteur à partir de son site propre, et confier le mélange des voix aux aléas et aux rencontres qui font le bonheur de la lecture. En assignant, par symétrie avec l'origine, un statut eschatologique au Cantique, on le dépouille peut-être de son trait le plus marquant, qui est de chanter l'innocence de l'amour au cœur même de la quotidienneté des jours.¹¹⁶

Chacun de ces genres déploie une manière spécifique de moduler le temps, mais aussi d'engendrer des sujets lecteurs et le texte ne suspend les cadres temporels du temps ordinaire que pour ouvrir dans ses lecteurs d'autres temporalités. Et pour prolonger avec Ricœur la lecture que proposait Northrop Frye du *Grand code*, entre l'extrême singularisation dans l'interprétation de la justice pratiquée par Jésus, pour qu'elle soit juste avec chacun, et cette sorte de cosmos représenté dans l'Apocalypse et d'où le moi a disparu, le sujet n'a pas la même place. La fréquentation des textes bibliques génère une subjectivité différenciée, une identité multiple. Comme il le dit dans "Le soi dans le miroir des Écritures": "à la polyphonie des genres peut répondre une polysémie des figures du soi."¹¹⁷ Faut-il laisser le sujet et le temps dans un tel état de dispersion? Sans doute, si l'on maintient le rythme entre ces genres, la tension et le timbre chaque fois unique dans laquelle chacun peut montrer où et comment il se tient.

- ¹ Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort* (Paris: Seuil, 2007), 81-2.
- ² "L'ontologie est bien la terre promise pour une philosophie qui commence par le langage et par la réflexion; mais comme Moïse, le sujet parlant et réfléchissant peut seulement l'apercevoir avant de mourir," Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), 28. Il faudrait dire ici sa résistance à la séparation qui lui semblait excessive chez Bultmann entre le Jésus historique et le Christ de la foi, tellement vertical que sans épaisseur historique, et presque gnostique.
- ³ Dernière page de "L'éternité et le temps chez Spinoza," polycopié par le Centre National d'Enseignement par Correspondance (8p.). Archives Ricœur dossier n°48, Spinoza, préparation à l'Agrégation 1957-1958.
- ⁴ Le texte commence par: "Par où commencer ce tardif apprentissage? Par l'essentiel, tout de suite? [...] Non: l'essentiel est trop proche, trop recouvert, trop dissimulé. Il se découvre peu à peu, à la fin" Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 35.
- ⁵ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 75.
- ⁶ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 76.
- ⁷ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 77.
- ⁸ Il évoque ici, me semble-t-il, les "trois niveaux de temporalisation" de *L'Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig, avec ses "trois couches de qualité temporelle différente, lesquelles, d'une certaine façon, contiennent chacune un moment passé, un moment présent, un moment futur" (p.75): on a la Création comme fondement perpétuel des choses, où le commencement n'est pas un début dépassé mais incessamment continué; on a le présent de la Révélation qui est l'aujourd'hui (le clin d'œil) du commandement 'Aime-moi,' "la naissance sans cesse renouvelée de l'âme" (76); et on a "la Rédemption ou l'éternel avenir du Royaume," d'un Royaume qui est toujours en train de venir, "ce qui éternellement vient" (78). ("La figure dans l'Étoile de la Rédemption de Franz Rosenzweig," 1988, in Paul Ricœur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 63-81).
- ⁹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 78.
- ¹⁰ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 82.
- ¹¹ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 83.
- ¹² Cette lettre de vingt pages que je lui avais écrite en janvier 1996, en réponse à sa demande d'amorcer entre nous une conversation au sujet de la mort, avait été gardée par Paul dans le même dossier que l'essai "Du deuil et de la gaieté." Je cite ici la dernière page. Le vendredi suivant, quand je l'ai revu, il m'a dit d'un ton d'amical reproche: "Alors il me faudrait renoncer même à cela?"
- ¹³ Par analogie avec le consentement imparfait et le consentement hyperbolique des dernières pages de *Le volontaire et l'involontaire*, on pourrait imaginer qu'il y a aussi un détachement hyperbolique.

- ¹⁴ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 78.
- ¹⁵ Il retraduirait un peu plus loin "sa psychè," Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 85.
- ¹⁶ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 82.
- ¹⁷ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 84.
- ¹⁸ Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, 87.
- ¹⁹ C'était initialement un exposé donné en avril 1987 à Munich, et le texte est repris avec d'autres dans Jean-François Lyotard, *L'inhumain, causeries sur le temps* (Paris: Galilée, 1988). C'est dans cette édition que je le cite ici.
- ²⁰ Lyotard, *L'inhumain, causeries sur le temps*, 71.
- ²¹ Devenus amis je lui avais demandé d'intervenir dans un colloque que j'organisais en 1989 à la Faculté protestante sur le thème de "l'émancipation comme problème." La conférence eut lieu dans l'amphithéâtre Liard, à la Sorbonne, et le texte de la conférence de Lyotard, portant sur la théologie paulinienne et intitulé "La mainmise," est paru dans la revue protestante du Christianisme Social, *Autres Temps*, n°25 en mai 1990, puis repris dans un ouvrage collectif, *Lyotard, les déplacements philosophiques* (Bruxelles: De Boeck, 1993).
- ²² Lyotard, *L'inhumain, causeries sur le temps*, 75-6.
- ²³ Paul Ricœur, *Temps et Récit III. Le temps raconté* (Paris: Seuil 1985), 280. Il ajoutait: "ne faut-il pas déchiffrer, dans la disparité des 'grands genres' qui articulent la représentation du passé en tant que tel (rééfectuation, position d'altérité et de différence, assimilation métaphorique), le symptôme d'une pensée qui n'a pas osé s'élever à la saisie de l'histoire comme la totalisation même du temps dans l'éternel présent? De cette question naît la tentation hégélienne" (281).
- ²⁴ Ricœur, *Temps et Récit III.*, 283.
- ²⁵ Ricœur, *Temps et Récit III.*, 286.
- ²⁶ Ricœur, *Temps et Récit III.*, 299.
- ²⁷ De la même manière que la représentation de la réalité demande, selon la *Mimésis* d'Eric Auerbach, l'intersection d'une pluralité de genres.
- ²⁸ Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, 414.
- ²⁹ Paul Ricœur, "L'image de Dieu et l'épopée humaine," *Histoire et vérité* (Paris: Éditions du Seuil, [1955], 2001), 130.
- ³⁰ Ricœur en proposait une énumération dans son introduction au recueil sur *Le temps et les philosophies* (Unesco, 1978): mythes, récits merveilleux, légendes et contes populaires, épopées et tragédies, chroniques, annales, histoires historiographiques, récits fictifs, roman naturaliste, etc.

- ³¹ “En fusionnant ainsi avec l’histoire, la fiction ramène celle-ci à leur origine commune dans l’épopée. Plus exactement ce que l’épopée avait fait dans la dimension de l’admirable, la légende des victimes le fait dans celle de l’horrible. Cette épopée en quelque sorte négative préserve la mémoire de la souffrance à l’échelle des peuples comme l’épopée et l’histoire à ses débuts avaient transformé la gloire éphémère des héros en renommée durable. Dans les deux cas, la fiction se met au service de l’inoublable.” Ricœur, *Temps et récit III*, 274.
- ³² “Comment pourrions-nous encore totaliser les esprits des peuples dans un unique esprit du monde? [...] la différence s’est révoltée contre le développement [...] devant tant de victimes et tant de souffrance, la dissociation entre consolation et réconciliation nous est devenue intolérable [...] ce que nous avons abandonné c’est le chantier lui-même [...] la sortie de l’hégélianisme signifie le renoncement à déchiffrer la suprême intrigue.” Ricœur, *Temps et récit III*, 296-8.
- ³³ Paul Ricœur, “Paul apôtre, proclamation et argumentation,” *Esprit*, Février 2003.
- ³⁴ Publiée dans *Archivio di Filosofia*, LIII-1, 23-35.
- ³⁵ Ricœur, “Temps biblique,” 34-5.
- ³⁶ Milan Kundera, *Œuvre I* (Paris: Gallimard, 2011, “Pléiade”), 1442. Il y parle de Maïakovski. On peut rapprocher cela de la première phrase de Ricœur dans *Amour et Justice*: “parler de l’amour est trop facile, ou bien trop difficile. Comment ne pas verser soit dans l’exaltation, soit dans les platitudes émotionnelles?” La solution pour lui ici encore est de limiter et contrebalancer le langage de l’amour (louanges, métaphorisation, exagérations) par le langage de la justice (argumentation, conflit des droits, sanction mesurée).
- ³⁷ Il le formulait ainsi dans son cours à la Faculté protestante de Paris sur “Les incidences théologiques des recherches sur le langage” (1969): “On ne gagne rien à étendre une catégorie; si tout est mythe, rien n’est mythe. Il faut donc bien savoir limiter un concept pour qu’il soit utilisable” (p.46 de ce cours, qui sera bientôt en ligne dans la bibliothèque numérique Ricœur du site du Fonds Ricœur).
- ³⁸ Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Edgar Haulotte, Etienne Cornélis & Claude Geffré, *La révélation* (Bruxelles: Publications des Facultés universitaires Saint Louis, 1977), 210 sq. En ligne: [<https://books.openedition.org/pusl/9402?lang=fr>]. On tient ici le noyau de la présente étude.
- ³⁹ Marielle Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie* (Paris: Gallimard, 2016), 129.
- ⁴⁰ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 37. Il y a dans toute l’œuvre de Ricœur de nombreuses pierres d’attente pour une philosophie du style, tantôt au sens de Gilles-Gaston Granger d’une stylistique des œuvres, tantôt au sens kantien d’un schématisme mais qui serait en quelque sorte

externalisé dans le langage, dans les capacités sensibles que le langage poétique ouvre en nous (c'était l'objet de ma thèse en 1983).

- ⁴¹ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 13.
- ⁴² Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 106.
- ⁴³ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 77.
- ⁴⁴ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 90.
- ⁴⁵ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 23.
- ⁴⁶ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 235.
- ⁴⁷ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 308. Elle me semble ici très proche de la résistance de Ricœur à Walter Benjamin: "et pourtant peut-être faut-il malgré tout croire que de nouvelles formes narratives, que nous ne savons pas encore nommer, sont déjà en train de naître, qui attesteront que la fonction narrative peut se métamorphoser, mais non pas mourir," Paul Ricœur, *Temps et récit II, la configuration du temps dans le récit de fiction* (Paris: Seuil, 1984), 48.
- ⁴⁸ Macé, *Styles, Critique de nos formes de vie*, 20.
- ⁴⁹ Marielle Macé, "Identité narrative ou identité stylistique?," *Fabula*, le 23 mai 2013. En ligne: [<https://www.fabula.org/colloques/document1920.php>].
- ⁵⁰ Ricœur, *Temps et Récit II*, "La configuration du temps dans le récit de fiction," 27.
- ⁵¹ "Cet involontaire de coordination et cet involontaire de facilitation illustrent très exactement ce qu'est un pouvoir. Notre corps s'offre à nous comme une totalité mouvante de pouvoirs, de structures motrices et affectives, plus ou moins souples, plus ou moins générales, à la façon de règles, de méthodes transposables dont la spontanéité s'offre en quelque sorte à notre volonté. Il suffit de regarder vivre nos gestes familiers pour voir comment notre corps va devant, essaie et invente, répond à notre attente ou nous échappe. Bref, le corps est ici cette spontanéité pratique, tour à tour émotive et coutumière, qui médiatise nos vouloirs. [...] Selon l'admirable intuition de Ravaisson, dans son petit livre sur l'Habitude, la volonté opère à travers des vouloirs abolis comme à travers des désirs éveillés" (Paul Ricœur, séance du samedi 25 novembre 1950 de la Société française de philosophie).
- ⁵² Voir dans *Temps et Récit III* la page 359 où il parle des "composantes non-narratives de la formation du sujet agissant," et surtout les p.389-90, où il parle de tous les autres genres, dans le texte biblique (avec la longue note 2 de la page 389), mais aussi dans le monde de la poésie lyrique et de la tragédie. En fait il évoque ici brièvement des travaux bien plus développés ailleurs et auparavant. Marielle Macé remarque justement que dans *Soi-même comme un autre* (p.365) il entrouvre une

porte vers un genre moins configuré, l'essai, et elle évoquera ici l'ouvrage de Michel Beaujour, *Miroirs d'encre* (Paris: Seuil, 1980).

- ⁵³ Marielle Macé, "Les deux livres de Paul Ricœur. De la fiction à l'attestation," *Fabula*, le 6 décembre 2006. En ligne: [\[http://www.fabula.org/atelier.php?Les_deux_livres_de_Paul_Ric%26%23156%3Bur._De_la_fiction_%26agrave%3B_l%27attestation\]](http://www.fabula.org/atelier.php?Les_deux_livres_de_Paul_Ric%26%23156%3Bur._De_la_fiction_%26agrave%3B_l%27attestation).
- ⁵⁴ Paul Ricœur, *Le temps et les philosophies* (Unesco 1978), 19. Il avait également rédigé une introduction au premier volume publié par l'Unesco en 1975 sur *Les cultures et le temps*. Ricœur a beaucoup travaillé pour l'Unesco, et ce contexte de la pluralité des cultures est important.
- ⁵⁵ Il s'agit ici de "La philosophie et la spécificité du langage religieux," paru dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1975, n°1. Attention: il y a deux textes très différents et complémentaires sous ce titre: celui ci, dans la revue de la Faculté Protestante de Strasbourg, et un autre paru dans la revue *Semeia* n°4 (1975 aussi), 104-48, numéro de *Semeia* consacré à Ricœur et traduit par François-Xavier Amherdt dans son recueil *L'herméneutique biblique* (Paris: Cerf, 2001), 217-52.
- ⁵⁶ Jean-François Lyotard, *Le différend* (Paris: Minuit, 1983), 10.
- ⁵⁷ Paul Ricœur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975), 374-5. Dans "Démithologisation et herméneutique" (1967), publié in Rudolf Bultmann, *Nouveau Testament et Mythologie* suivi de Paul Ricœur, *Démithologisation et herméneutique*, trad. et éd. Jean-Marc Tétaz (Genève: Labor et Fides, 2013), 167, Ricœur écrivait: "Ce serait justement la tâche d'une herméneutique générale de nous donner cette grande philosophie du langage qui nous permettrait de comprendre ce que signifie le fait que l'homme dispose à la fois d'une logique symbolique, d'une science exégétique, d'une anthropologie, d'une psychologie, et par conséquent d'embrasser comme une unique question celle du remembrement du discours humain."
- ⁵⁸ Ricœur, *La métaphore vive*, 382.
- ⁵⁹ Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 1964, édition de poche), 293.
- ⁶⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), 419 sq.
- ⁶¹ Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 336.
- ⁶² Faire éclater le discours en énoncés séparés, et les énoncés en mots juxtaposés, c'est la stratégie de la "com" pour que tout le monde y projette ce qu'il veut, sans avoir besoin de se frotter à la compréhension des autres.
- ⁶³ Quant à la Bible elle-même, c'est un livre qui ne saurait être aperçu que dans les mains des tsiganes, des migrants africains, latino ou asiatiques, et qu'aucun intellectuel digne de ce nom ne saurait emporter avec lui dans le train ou le métro.
- ⁶⁴ Paul Ricœur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie* (Paris: Seuil, 1994), 153-4.

- ⁶⁵ In *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, (Paris: Presses universitaires de France, 1953) n°4.
- ⁶⁶ Ricœur, *Temps et Récit III*, 389.
- ⁶⁷ Dans l'autre texte de la même année sur "La spécificité du langage religieux," il écrit: "C'est mutuellement et simultanément que le langage religieux projette sa vision radicale de l'existence et que l'expérience ordinaire rend explicite sa dimension potentiellement religieuse, en tension et conflit, pourrais-je ajouter, avec tous les traits qui amènent cette expérience vers un vague humanisme," in *L'herméneutique biblique* (Paris: Cerf, 2001), 236.
- ⁶⁸ Paul Ricœur, *Amour et Justice* (Paris: Seuil, 2008), 17.
- ⁶⁹ Ricœur, "Les incidences théologiques des recherches sur le langage," 67.
- ⁷⁰ Ricœur, "La philosophie et la spécificité du langage religieux," (RHPR, 1975).
- ⁷¹ "Il est peu de problèmes qui aient suscité autant de polémiques vaines et finalement aujourd'hui engendré autant de déceptions que la comparaison entre la conception biblique et la conception hellénique (ou gréco-latine) du temps," Ricœur, "Temps biblique," in *Archivio di filosofia*, LIII (1985) 1, 23.
- ⁷² Ricœur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, 179-80.
- ⁷³ Il aurait très certainement été intéressé de confronter sa table de diversification des temporalités aux propositions de François Hartog, *Chronos. L'Occident aux prises avec le temps* (Paris: Gallimard, 2020).
- ⁷⁴ Paul Ricœur, *Penser la Bible* (Paris: Seuil, 1998), 335-72.
- ⁷⁵ Voir notamment "Sur le tragique" (Esprit 1953), repris dans *Lectures 3*, 187-209, et "Culpabilité tragique et culpabilité biblique," *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, PUF, 1953, n°4, 285-307, sans oublier *La symbolique du mal*, (Paris: Aubier-Montaigne, 1960). La structure du mal comme destin ou comme chute donne lieu à des conceptions du temps très différentes: "Le malheur de la tragédie, c'est l'indivision de la faute et de l'existence; la culpabilité devient constitutionnelle. Cela me paraît radicalement étranger à la doctrine chrétienne de la faute; aussi originel, hyper-éthique, qu'il soit par rapport aux fautes singulières, le péché n'est pas originaire; il est 'entré dans le monde'," *Lectures 3*, 192.
- ⁷⁶ "Quand on parle de conception grecque du temps, la triple faute à éviter est de réduire la dimension culturelle au facteur littéraire, le facteur littéraire à l'expression philosophique, et l'expression philosophique à telle thèse explicite, fût-elle de Platon ou d'Aristote." Ricœur, "Temps biblique," 24.
- ⁷⁷ Paul Ricœur, *Penser la Bible*. Le texte déjà le plus dense et développé à cet égard s'appelle "Temps biblique," in *Archivio di filosofia*, LIII (1985) 1, 23-35.
- ⁷⁸ Paul Ricœur, "Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion," *Recherches de sciences religieuses*, janvier-mars 1985, tome 73/1, 17-38.

- ⁷⁹ Ricœur, "Les incidences théologiques des recherches sur le langage," 59-60.
- ⁸⁰ La forme du récit peut se contracter dans une phrase mais peut aussi se dilater jusqu'à "interpoler les arguments non narratifs sans briser néanmoins le fil narratif, par une sorte d'historicisation générale de tous les matériaux," Ricœur, "Les incidences théologiques des recherches sur le langage," 66.
- ⁸¹ Ricœur, "Les incidences théologiques des recherches sur le langage," 86.
- ⁸² Ricœur, "Les incidences théologiques des recherches sur le langage," 89.
- ⁸³ Ricœur, "Les incidences théologiques des recherches sur le langage," 90.
- ⁸⁴ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Seuil, [1974] 1997), 362.
- ⁸⁵ Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, 367.
- ⁸⁶ Ricœur, "La philosophie et la spécificité du langage religieux," (RHPR 1975).
- ⁸⁷ Ricœur, "La spécificité du langage religieux," *Semeia* n°4, in *L'herméneutique biblique* (Paris: Cerf, 2001), 227. À la fin de ce texte de 1975, parlant de *La religion dans les limites de la simple raison*, il écrit: "les récits et symboles qui 'représentent' la victoire du Principe du bien sur le Principe du Mal ne peuvent être épuisés. [...] Leur statut est plutôt celui d'un 'schématisme' de l'espérance. Ils ne sont ni 'à l'intérieur' d'une philosophie rationnelle ni 'sans' elle. Ils se trouvent sur la ligne frontière. Seulement la prise de conscience de leur statut paradoxal peut empêcher les symboles de devenir des idoles" (*L'herméneutique biblique*, 252).
- ⁸⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit I* (Paris: Seuil, 1983), 289.
- ⁸⁹ Ricœur, "Temps biblique," *Archivio di Filosofia*, LIII-1, 23-35.
- ⁹⁰ Ricœur, "Temps biblique," 26.
- ⁹¹ Ricœur, "Temps biblique," 28.
- ⁹² Ce serait l'objet d'une étude en soi que cette question des "implications éthiques du récit," probablement discordantes des implications d'autres formes littéraires, et que Ricœur explore, non en impliquant directement la narration au service de la moralité, mais au travers même de la suspension morale du jugement, dans l'exploration des échanges d'expériences et de points de vue qui s'opèrent au miroir du récit, en rapprochant le champ des métamorphoses narratives et ludiques de l'ego (*Du texte à l'action*, 117) et celui de l'impératif éthique: "Comment dire à la fois: 'Qui suis-je?', et: 'Me voici!?' [...] Entre l'imagination qui dit: 'Je peux tout essayer', et la voix qui dit 'Tout est possible, mais tout n'est pas bénéfique,' une source de discorde s'installe. [...] La question devient: 'Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, néanmoins, tu comptes sur moi?'," *Soi-même comme un autre*, 197-8.

- ⁹³ Ricœur, "Temps biblique," 28.
- ⁹⁴ Ricœur, "Temps biblique," 29.
- ⁹⁵ Ricœur, *Penser la Bible*, 81-2.
- ⁹⁶ Ricœur, *Penser la Bible*, 102.
- ⁹⁷ Ricœur, "Temps biblique," 29.
- ⁹⁸ "La première structure temporelle de la prophétie n'est pas la prévision, mais l'irruption de l'histoire réelle, ou, pour le dire autrement, la confrontation d'un usage idéologique de la tradition avec un discernement véridique de l'actualité historique" ("Temps biblique," 30).
- ⁹⁹ Ricœur, "Temps biblique," 30.
- ¹⁰⁰ Titre du chapitre sur le livre prophétique d'Ezechiel dans *Penser la Bible*.
- ¹⁰¹ Ricœur, *Penser la Bible*, 228.
- ¹⁰² Ricœur, "Temps biblique," 31.
- ¹⁰³ C'est peut-être le même procédé, remarque Ricœur, qui sera érigé en herméneutique par l'Église primitive dans sa lecture typologique de l'"Ancien Testament" dans ce qui deviendra le "Nouveau Testament." Un rapport au temps là encore bien spécifique, et qui ne saurait tout envahir.
- ¹⁰⁴ Ricœur, "Temps biblique," 30.
- ¹⁰⁵ Ricœur, "Temps biblique," 32.
- ¹⁰⁶ Ricœur, "Temps biblique," 32.
- ¹⁰⁷ C'est ici, dit Ricœur, "le cri du psalmiste" (voir un autre commentaire de Job dans "Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie," in *Lectures 3 Aux frontières de la philosophie*, 217-8 et 232-3).
- ¹⁰⁸ Ricœur, "Temps biblique," 33.
- ¹⁰⁹ Ricœur, "Temps biblique," 33.
- ¹¹⁰ Dans *Penser la Bible*, Ricœur consacre un chapitre au Psaume 22 sous le titre "La plainte comme prière", où il insiste sur ce travail de singularisation qui fait place à la spécificité de la souffrance individuelle, qu'aucun grand récit ou théodicée ne saurait justifier ni compenser (*Penser la Bible*, 298).
- ¹¹¹ Ricœur, "Temps biblique," 33.
- ¹¹² Ricœur, "Temps biblique," 34.
- ¹¹³ On est peut-être ici au plus près de ce que Ricœur appelle "la logique de Jésus" interprétée dans Romains 5: une logique de la surabondance qui vient arrêter la logique de l'équivalence et relancer l'économie du don.

¹¹⁴ Ricœur, "Temps biblique," 34-5.

¹¹⁵ Ricœur, "Temps biblique," 35.

¹¹⁶ Ricœur, *Penser la Bible*, 451.

¹¹⁷ Paul Ricœur, "Le soi dans le miroir des Écritures" (1986 pour les *Gifford Lectures*), repris dans *Amour et Justice* (Paris: Seuil, 2008), 65.