

## Recension

Luca M. Possati, *Ricœur face à l'analogie: Entre théologie et déconstruction*, (Paris: L'Harmattan, 2012), 232 pp.

Alberto Romele  
Université de Vérone

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp. 174-178

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.143

<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](#).

## Recension

Luca M. Possati, *Ricœur face à l'analogie. Entre théologie et déconstruction* (Paris: L'Harmattan, 2012), 232 pp.

Le mérite majeur du texte de Luca M. Possati est celui de proposer une nouvelle clé de lecture de l'œuvre ricœurienne, à savoir l'analogie. À vrai dire, une telle notion n'est pas dominante chez Ricœur. L'importance donnée à ce concept tient plutôt, chez Possati, de la lecture d'un livre que G. Agamben, dans son introduction, définit comme un "chef-d'œuvre de la philosophie européenne du XX<sup>e</sup> siècle", *La linea e il circolo: Studio logico-filosofico sull'analogia* du philosophe italien E. Melandri. En effet, Possati reconnaît à plusieurs reprises sa dette envers ce travail méconnu: "l'œuvre de Melandri," écrit-il dans une note de bas de page, "est présente dans toute notre recherche" (39). En particulier, l'auteur emprunte à *La linea e il circolo* la méthode archéologique – que Melandri reprend à son tour du Foucault de *Les mots et les choses* et du Ricœur de *De l'interprétation* – en tant que recherche d'une analogie originale, créatrice et vivante qui transforme en une dynamique toutes les dichotomies, i.e. toutes les "oppositions binaires qui constituent la pensée même" (85).

Néanmoins, il serait doublement faux de réduire le travail de Possati à une application extrinsèque des théories de Melandri au contexte ricœurien. D'abord, puisque l'effort de l'auteur est de trouver chez Ricœur les traces, bien que presque invisibles, de l'analogie. Ensuite, parce qu'en fin de compte Possati développe à partir de Ricœur, et suite à un détour par la théologie de K. Barth, un concept désormais entièrement sien d'analogie. Notre recension se développera ainsi selon trois étapes. Premièrement, nous traiterons du travail archéologique accompli par Possati sur le texte ricœurien, notamment dans les chapitres I, II et III. En deuxième lieu, nous rendrons compte du concept barthien d'*analogia fidei* et de son impact sur la pensée de Ricœur, décrits par l'auteur respectivement dans les chapitres IV et V. Troisièmement, nous dirons quelque chose de la "grammata-analogie" dont parle Possati, une médiation entre Barth et Ricœur qu'il présente à travers une approche plus globale et plus libre de l'œuvre ricœurienne dans le chapitre VI. En conclusion, nous avancerons quatre perplexités à propos de la démarche de l'auteur, deux à propos de son interprétation de Ricœur et deux à propos de son concept, pourtant potentiellement fructueux, de *grammata-analogie*.

En dépit de ce que Possati dit lui-même au début de son analyse, le travail accompli dans les trois premiers chapitres, notamment à partir d'une lecture serrée de *Le volontaire et l'involontaire*, ne donne aucunement un "effet de fragmentation" (11). Au contraire, une profonde unité se laisse discerner à travers la triade: 1) analogie de la Transcendance, 2) analogies du corps et 3) analogie entre les analogies du corps et de la Transcendance. Du premier chapitre, nous retenons la précieuse analyse du plan de la "Thèse sur la Volonté" (1942), document d'archive inédit conservé au Fonds Ricœur, et plus précisément de la deuxième partie du plan, dans laquelle "l'inspiration théologique est évidente" (20). Dans cette partie "métaphysique", la vraie question est celle de l'articulation entre le mystère de la grâce et la liberté humaine, rapport paradoxal dans la mesure où "Dieu," écrit Ricœur cité par Possati, "est celui qui fait mourir tout ce qui veut se prendre comme un point de départ" (Ibid.). Seule l'analogie répond selon l'auteur au paradoxe, une analogie entre l'acte humain de décision et la Toute Puissance qui le détermine

de part en part, étant donné que, selon le plan de 1942, “je ne suis pas libre en face de Dieu, mais en Dieu” (21). *Le volontaire et l'involontaire* ne se réduit pourtant pas à une réflexion sur la relation entre l'homme et le divin. À côté de l'analogie de la Transcendance, on retrouve chez le jeune Ricœur, tel qu'interprété par Possati, la question du corps. Ce qui attire notre attention dans le deuxième chapitre, c'est la description des analogies, horizontales et immanentes, qui apaise l'extranéité du corps. C'est le cas de l'imagination, au carrefour entre le besoin et le vouloir, qui prolonge le besoin à travers l'image de son objet: “Ce prolongement imaginatif du besoin,” dit Possati, “est proprement le désir. En tant que désir, le besoin devient [...] quelque chose de “manipulable” par une volonté en vue d'un projet” (47).

Entre l'analogie de la Transcendance et les analogies du corps se glisse une autre analogie, sûrement la plus importante pour l'auteur, déjà présente en filigrane dans les deux premiers chapitres et qui éclate dans le troisième. Entre la lecture apologétique de *Le volontaire et l'involontaire* de T. Nkeramihigo et celle immanentiste de R. Jacques, l'auteur défend dans le premier chapitre la thèse selon laquelle les analogies du corps se rapportent de manière analogique à l'analogie de la Transcendance: “de l'*analogia entis* à l'*analogia fidei*, il n'y a pas de solution de continuité; elles sont les deux parties (égales où inégales?) d'un même cercle” (40). Le *Leitmotiv* du deuxième chapitre est l'extranéité du corps qui culmine dans l'involontaire absolu (caractère, inconscient, vie) qui renvoie par analogie à la Transcendance (56-57). Le concept de création joue un rôle décisif dans la formulation ricœurienne de cette analogie des analogies, parce que “c'est un unique désir, dit Ricœur cité par l'auteur, qui procède de Dieu et fait retour à Dieu à travers tous les degrés de l'être” (60). Dans le troisième chapitre, Possati décline selon l'analogie la question phénoménologique de l'intuition catégoriale et de son dépassement grâce à l'herméneutique et à la diagnostique. Cette dernière est la régression à une analogie originnaire qui montre le point de médiation entre phénoménologie et ontologie (79).

Les parties du livre dédiées à l'*analogia fidei* barthienne et à l'analogie de la joie chez Ricœur ne seraient pas compréhensibles sans ce que nous avons montré jusqu'ici. La perspective dans laquelle l'auteur confronte les pensées de Barth et Ricœur est celle de l'analogie des analogies, l'analogie entre l'analogie de la Transcendance et les analogies du corps. Quel genre de renvoie peut-il y avoir entre l'une et les autres? À cette question, Barth et Ricœur auraient offert deux réponses en même temps proches et distantes. Plus précisément, celle de Ricœur devrait être comprise comme une correction décisive de l'*analogia fidei* barthienne.

Possati propose au chapitre V une analyse attentive de l'œuvre de Barth, en travaillant de manière remarquable sur les deux côtés de la bibliographie primaire – en se plongeant jusque dans la *Dogmatik* – et secondaire. La réception de la théologie dialectique barthienne est habilement reconduite à deux interprétations principales, celle de H.U. Von Balthasar et celle de B. McCormack. Selon le premier, suite au tournant de l'*Anselmbuch*, chez Barth “l'*analogia fidei* n'élimine pas l'*analogia entis*, et la présuppose même” (99). La thèse du deuxième, radicalisée par K.L. Johnson, est au contraire que chez Barth la primauté des principes luthériens du *sola gratia* et du *simul justus et peccator* n'est jamais remise en cause. Dans la *Dogmatik*, Barth ne changerait pas son avis sur la primauté de l'*analogia fidei*, mais seulement sa manière de répondre à l'*analogia entis*. L'*analogia fidei* implique une certaine *participatio entis*, une similitude entre Dieu et l'homme, mais celle-ci, dit Johnson cité par Possati, “advient seulement à cause et à l'intérieur de l'événement continu de l'auto-manifestation de Dieu aux hommes” (108). Possati semble partager cette deuxième lecture, en disant que dans la *Dogmatik* “ce n'est pas l'*analogia fidei* qui présuppose l'*analogia entis* mais l'*analogia entis* qui présuppose l'*analogia fidei*” (114). Selon une brillante

formule de l'auteur, on peut parler chez Barth "d'une ontologie de la révélation – ou bien, d'une révélation de l'ontologie" (Ibid.). Toutefois, l'originalité de la lecture de Possati relève de son effort pour saisir comment Barth rend compte du lien entre deux analogies, l'*analogia entis* et l'*analogia fidei*, et donc de l'analogie des analogies. L'hypothèse de l'auteur est que cette articulation est permise par la définition de l'être, non pas comme substance, mais comme événement ou acte: c'est dans son faire que l'homme entretient quelque similitude avec Dieu. En particulier, dans un passage de la première partie de la *Dogmatik* cité par Possati, on peut lire que "c'est la décision humaine dans la foi qui, malgré toute dissemblance, est semblable à la décision de Dieu dans la grâce" (119). La perspective barthienne maintient néanmoins la primauté de l'action de Dieu sur celle de l'homme, car "c'est ne pas Dieu qui agit pour l'homme ou à travers l'homme, mais l'homme qui reçoit de l'action de Dieu la vérité de son agir" (121).

Le chapitre VI, essentiellement centré sur une lecture de *Finitude et culpabilité*, peut être compris comme le contrecoup ricœurien à la théorie barthienne de l'analogie des analogies. Dans l'économie du texte il faut passer de nouveau par Ricœur afin de réadmettre, après l'aplatissement barthien, une capacité radicalement humaine de (se) décider et d'agir. Dans le livre de Possati, il ne s'agit aucunement de révolutionner la perspective de la *Dogmatik*, mais plutôt de donner à celle-ci un nouvel accent ricœurien. L'analogie des analogies proprement ricœurienne, sur laquelle Barth aurait tout de même exercé une certaine influence, est l'analogie de la joie: si l'angoisse est le sentiment de la différence ontologique, écrit Ricœur dans un passage de *Finitude et Culpabilité* cité par l'auteur, la joie atteste notre participation avec l'absence même de l'être aux êtres (159). Le sentiment de la joie témoigne de l'homme en tant qu'image de Dieu; il s'agit d'une connaissance par analogie à la Kant, qui ne détermine pas le noumène – et qui ne se laisse non plus déterminer totalement par lui – mais qui montre plutôt les traces de son rapport avec le monde (163). Chez Barth, l'interprétation est le langage conquis par la foi qui s'oppose à l'illustration en tant que capacité encore humaine, tandis que pour Ricœur, écrit Possati, l'interprétation rend l'homme heureux dans la mesure où l'homme apprend à agir dans le monde en interprétant: "Je lis, je deviens le texte – je me fais analogue au texte, ainsi j'apprends à agir dans le monde. Et je suis heureux" (167). Chez Ricœur, plus que chez Barth, l'espace analogique, permettant l'exercice de la liberté humaine malgré son articulation avec l'événement de la grâce, semble donc garanti. Autrement dit, l'analogie des analogies ne risque pas chez Ricœur de se réduire au seul pôle de l'analogie de la Transcendance.

Le dernier chapitre du livre se distingue par une accélération soudaine dans l'analyse du *corpus* ricœurien, ainsi que par la prise d'une plus grande liberté par rapport à la scansion chronologique de ses travaux – c'est le cas du croisement intéressant proposé par l'auteur entre *Le volontaire et l'involontaire* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. C'est dans cette partie que Possati propose son concept de "grammata-analogie", qui se présente à la fois comme une interprétation efficace de l'évolution de la pensée ricœurienne et comme une façon de penser avec Ricœur un concept original d'analogie des analogies: "Chaque analogué porte en soi le conflit, une forme de caducité, de corrosion intérieure: le symbole devient idole, la métaphore vive meurt, les paradigmes narratifs s'épuisent, l'*alter-ego* reste *alter*. C'est pourquoi chaque analogué renvoie à l'autre [...]" (172). La *grammata*-analogie, dont le projet n'est ici qu'esquissé, est une réponse reconstructive d'inspiration ricœurienne à la déconstruction de Derrida et à sa mise au jour de la différence, auxquelles fait évidemment référence le terme "grammata": "peut-on affirmer que dans la "complicité oblique" entre Ricœur et Derrida, se dévoile un nouveau sens de la déconstruction où l'analogie répondrait à la *différance*?" (182). La thèse de Possati nous paraît

intéressante notamment face aux nombreuses interprétations qui voient chez Ricœur une pensée non suffisamment déconstructive; selon la lecture de l'auteur, il s'agit plutôt chez Ricœur d'une prise en charge radicale du défi déconstructif, une théorie pour ainsi dire post-postmoderne.

L'analogie des analogies d'inspiration ricœurienne s'explique, selon Possati, à travers le thème du consentement qui s'oppose au refus et celui du pardon qui peut suivre la faute; dans les deux cas, il s'agit de la capacité humaine d'aller au-delà de soi-même, et de devenir ainsi un *analogon* de l'Autre, en agissant et non pas simplement en renonçant: "le soi s'atteste en tant qu'agissant et souffrant – dans l'innocence créaturelle de la volonté humaine [l'attestation] permet la continuité de l'action" (190). L'action, comme dans le chapitre sur Barth, prend dans les conclusions du livre un rôle décisif, en tant que "lieu de *lisibilité* par excellence" de la méta-catégorie acte-puissance chez le Ricœur de *Soi-même comme un autre* (222) et donc, dans la perspective ouverte par Possati, comme lieu du rapport analogique entre les analogies de l'homme et l'analogie de la Transcendance. Avec une citation spinoziste de Ricœur – et donc, comme c'est le cas de ce livre entier, avec ce qu'on pourrait appeler un ricœurisme au-delà de Ricœur, vu que chez Ricœur lui-même Spinoza reste un potentiel inachévé – l'auteur rend pleinement compte des enjeux analogiques qui caractérisent sa démarche: "nous sommes puissants lorsque nous comprenons adéquatement notre dépendance en quelque sorte horizontale et externe à l'égard de toutes choses, et notre dépendance verticale et immanente à l'égard du pouvoir primordial que Spinoza nomme encore Dieu" (223).

La compétence de Possati face à l'énorme œuvre ricœurienne ainsi que face à la théologie barthienne est sans doute remarquable. Néanmoins, notre première perplexité concerne le rôle que Barth et la théologie dialectique occupent dans ce texte. Nous ne questionnons pas ici la décision, bien que discutable, de ne pas traiter de l'herméneutique biblique. Nous pensons plutôt au fait que Barth n'ait pas été utilisé pour mettre véritablement à l'épreuve la pensée de Ricœur. L'effort ricœurien pour articuler *l'analogia fidei* avec une majeure liberté de l'homme est sans doute l'effort pour une correction de la théologie barthienne, mais l'auteur ne se demande aucunement si, à la lumière des thèses bouleversantes de Barth, il soit vraiment possible de penser une pareille articulation. La question que Possati ne se pose pas est de savoir si *l'analogia fidei*, qui détermine de part en part l'homme jusqu'à la possibilité de son action première, i.e. le fait d'avoir la foi, qui mortifie à tel point le désir humain d'autoglorification, ne soit pas en réalité une notion trop puissante – et trop chargée d'une histoire précise de concepts et d'oppositions conceptuelles (grâce/péché, Évangile/Loi, etc.) – pour être mise, même analogiquement, en relation avec une capacité humaine quelconque. À notre avis, le manque de relation est l'enseignement profond de la théologie dialectique à laquelle les théologies plus herméneutiques de Bultmann, Ebeling et Ricœur ne trouvent jamais une réponse pleinement satisfaisante. Si on pense à une articulation entre événement de Parole et procès d'interprétation, soit-il du soi ou des textes, il faut pouvoir dire *comment* (non pas selon l'analogie, mais selon la modalité) cela est possible.

À ce propos, nous pensons que les concepts ricœurains de symbole, métaphore, narration et *alter-ego* ne doivent pas être réduits, comme Possati semble le faire, à des analogues de l'analogie, où, encore pire, à des analogués par l'analogie, à savoir des manifestations de la même dynamique analogique qui, en les consommant, se régénère de figure en figure. Il s'agit plutôt à notre avis de réponses différentes au problème du *comment* de l'analogie des analogies. Autrement dit, Ricœur s'efforce continuellement de rendre compte du *comment* de l'analogie des analogies, à travers différentes théories, de plus en plus complexes, mais cet effort semble à

chaque fois se terminer par un échec.

En tout cas, Possati reste à cet égard un pas en arrière par rapport à Ricœur. Avec son concept de “*grammata-analogie*” il ne livre aucune clé pour comprendre le *comment* de l’analogie des analogies, mais il se contente de désigner par cette expression un mouvement, un principe, onto(théo)logique dont le fonctionnement est totalement obscur. La référence à Derrida aurait pu jouer un rôle majeur dans l’économie du texte si Possati avait partagé avec celui-ci la méfiance pour toute théorie de la déconstruction. Il est notoire, en effet, que Derrida a toujours préféré mettre au jour la différence à l’œuvre dans les textes, plutôt que la théoriser dans ses textes.

Pour finir, un doute plus profond surgit face à un principe, que Possati partage sans doute avec Barth avec Ricœur, mais qui ne faisant l’objet d’aucune problématisation. Il s’agit de la conviction qu’il soit pour quelque raison nécessaire de concevoir une analogie entre les analogies de l’homme et l’analogie de la Transcendance et que le problème *grammata-analogique* se trouve justement là. À notre avis, la rencontre décisive avec les travaux de J. Benoist au sein du chapitre III – bien qu’il s’agisse ici d’écrits antérieurs au tournant réaliste explicite de sa pensée – aurait dû au moins soulever quelque doute sur cette nécessité. Si la phénoménologie française se trouve aujourd’hui au carrefour entre réalité et donation, il nous semble que la tradition de l’herméneutique ontologique, dont Ricœur fait encore partie, ait pris le chemin de cette dernière, sans se questionner suffisamment à propos du potentiel ou des limites d’une telle voie. Le doute qu’en réalité toutes analogies soient immanentes, ou du moins que les analogies immanentes soient suffisantes pour offrir une riche théorie herméneutique et, par conséquent, que les dynamiques entre nos attentes de sens et les trahisons de ces attentes soient elles aussi purement immanentes, reste à notre avis légitime.

Alberto Romele

Université de Vérone