

Métaphores, paraboles et analogie

La référence à la théologie dans la pensée de Paul Ricœur

Gilbert Vincent

Philosophe, Centre de Sociologie des Religions et d'Éthique Sociale, Université de Strasbourg

Abstract

It is acknowledged that the study of metaphor is a key inflection in Ricœur's heremeneutics. It is perhaps less well known that this study is concomittant with one of parables, which represents an equally noteworthy inflection in Ricœur's contribution to Biblical hermeneutics. Some, however, use this concomitance to argue that the transfer of some theological presuppositions (as to the nature of language and the Truth) is facilitated by this and then do not hesitate to claim that the pages devoted to the *analogia entis*, in *The Rule of Metaphor*, are proof of the presence of dubious theological interests in the development of his theory of metaphor. To counter this devastating critique, this article draws from some analyses by Umberto Eco, which imply that the relation between *analogia entis* and metaphor are not epistemologically scandalous as well as Alain, who sketched out an interpretation of parables which is very close to Ricœur's.

Keywords: *Hermeneutics, Theology, Ethics, Symbol, Metaphor, Parable, Analogy*

Résumé

Il est admis que l'étude de la métaphore représente une inflexion décisive dans l'herméneutique de Ricœur. On sait peut-être moins que cette étude est concomitante de celle de la parabole, qui représente une inflexion également notable dans la contribution ricœurienne à l'herméneutique biblique. Il arrive pourtant qu'on tire argument de cette concomitance pour prétendre que le transfert de certains présupposés théologiques (quant à la nature du langage et de la Vérité) s'en trouve facilité, et l'on ne craint pas d'avancer que les pages consacrées à l'*analogia entis*, dans *La métaphore vive*, prouvent la prégnance d'intérêts théologiques douteux dans l'élaboration de la théorie de la métaphore. Pour contrer cette critique dévastatrice, nous nous appuyons sur certaines analyses d'Umberto Eco, qui impliquent que la question des rapports entre *analogia entis* et métaphore n'a rien d'épistémologiquement scandaleux, et sur celles d'Alain qui, voici un siècle, a esquissé une interprétation des paraboles très proche de celle de Ricœur.

Mots-clés: *Herméneutique, Théologie, Éthique, Symbole, Métaphore, Parabole, Analogie*

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 3, No 2 (2012), pp. 92-109

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2012.150

<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](#).

Métaphores, paraboles et analogie

La référence à la théologie dans la pensée de Paul Ricœur

Gilbert Vincent

Université de Strasbourg

Parabole et *analogia entis*, deux versants du langage religieux?

Ce n'est pas sans hésitation que l'on décide de s'engager dans l'étude du vaste champ de l'imagination pratique et du langage, du langage religieux en particulier, même si l'on s'y trouve précédé par de bons auteurs; en particulier par Ricœur, à qui l'on doit, dans certains de ses textes, d'avoir retenu la métaphore et la parabole pour baliser ce champ. L'hésitation ne vient pas de ce que le rapprochement opéré entre ces deux manifestations langagières pourrait, aux yeux de bien des lecteurs de l'herméneute, paraître excessivement audacieux. Audacieux, il l'est, assurément. Mais on ne saurait le juger trop aventureux, ni trop peu convainquant, à moins d'oublier qu'il est bien attesté, chez l'herméneute. L'hésitation qu'on éprouve, avant d'entrer dans ce domaine de l'imagination théorique et pratique vient donc d'ailleurs: de la crainte, avant tout, de raviver certaines des polémiques nées de l'affirmation ricœurienne selon laquelle la philosophie se nourrit très normalement de non-philosophie et ne peut se désintéresser de genres discursifs qui, du fait de leur ambition spéculative propre, ont pu, à certaines époques, prétendre la tenir en lisière. Faudrait-il, par crainte d'ébranler le statu quo d'une culture sécularisée sinon par quelque esprit de revanche, refuser à ces types de discours, dont celui de la théologie – plus diverse qu'on ne le suppose, au demeurant –, toute pertinence symbolique? Mais en écartant ou en condamnant massivement ces discours, au nom d'une rationalité dont la philosophie s'arrogerait à son tour le monopole, ne risque-t-on pas, oubliant le style kantien de la *critique*, de faire de celle-ci le fer de lance d'un anti-dogmatisme non moins intempérant que le dogmatisme dénoncé chez l'adversaire?

La situation ne laisse pourtant pas d'être plus complexe qu'on vient de le suggérer, avec Ricœur dans le rôle du défenseur, face à des opposants hostiles à tout compromis et, *a fortiori*, à toute forme de dialogisme. C'est que l'herméneute a lui-même souvent adopté une position relativement proche de celle de ses adversaires, affirmant par exemple préférer l'exégète, en tant que partenaire de la réflexion philosophique, au théologien, dans le discours duquel la spéculation en viendrait généralement à étouffer l'interprétation. N'a-t-il pas très tôt – et voilà qui nous conduit au plus près du thème de cette étude – réaffirmé une certaine primauté de l'herméneutique générale sur l'herméneutique biblique en corrigeant sa première théorisation du symbole, comme double-sens, par une théorie de la métaphore considérée comme ressort commun de l'invention sémantique? Reste que si, considérant la portée de l'application des résultats de l'analyse de la métaphore à la parabole, on peut soutenir à bon droit que l'intérêt de Ricœur pour le langage religieux s'inscrit bien, ainsi qu'il convient à un philosophe, dans le cadre d'une philosophie de la religion solidement couplée à une herméneutique générale – une façon d'assumer l'héritage kantien, tel qu'il se présente dans le premier chapitre de *La religion dans les limites de la simple raison*, où la question traitée est celle de la pertinence éthique du récit biblique dit "de la chute" –, on se défend mal contre une impression de gêne lorsqu'on découvre, parmi

divers développements de l'étude sur *La métaphore vive*, non seulement une réflexion – assez attendue, elle – sur les implications ontologiques de la reconnaissance de cette figure, en particulier en matière de visée référentielle et de vérité, mais encore une appréciation positive plus surprenante de *l'analogia entis*, cœur argumentatif de nombre de discours théologiques – dont celui, non des moindres, de Thomas d'Aquin.

Que penser de cette apparence d'oscillation de l'attention portée à la métaphore qui la fait pencher tantôt du côté de la parabole, tantôt du côté de *l'analogia entis*? Faut-il voir là l'expression d'un défaut de cohérence du propos herméneutique, qui n'aurait pas réussi, malgré les dires de son auteur, à décider fermement quel partenaire convient le mieux au philosophe? Surtout: a-t-on raison de parler d'oscillation comme on vient de le faire? Certes, nombre de textes de Ricœur montrent que l'étude de la métaphore est suivie de très près – chronologiquement et épistémologiquement – par celle de la parabole; mais la présence, dans *La Métaphore vive* elle-même, de la référence manifestement laudative à *l'analogia entis*, la parabole passant alors au second plan, ne suggère-t-elle pas que préférence a été discrètement mais fermement donnée au plus théologique, au détriment du plus poétique? Il arrive, on le verra bientôt, que l'interrogation vire au soupçon radical: loin que les considérations relatives à *l'analogia entis* ne soient qu'un "développement" adventice, malheureux certes, mais pas au point de valoir disqualification de l'ensemble théorique dans lequel il prend place, ne seraient-elles pas, se demande-t-on parfois, l'indice suffisant d'une sorte de téléologie parasitant le cours de toute l'analyse? Pour ne pas devenir dupe d'une analyse par trop dévoyée, ne faudrait-il pas dénoncer avec fermeté le parasitage de l'étude philosophique de la métaphore par une conception théologique subreptice qui ne se montrerait jamais mieux que lorsqu'est abordée la question de *l'analogia entis*?

La faillite de l'analyse ricœurienne de la métaphore serait-elle alors totale et indiscutable? Pour qu'elle le soit, il faudrait réussir à montrer que l'étroite corrélation établie par Ricœur entre les figures de la métaphore et de la parabole n'entame en rien la situation d'hétéronomie discursive signalée par *l'analogia entis*, symptôme supposé d'une confusion des genres inacceptable. Aux yeux de qui estime que rien n'est plus pressé que la chasse au théologique dans le philosophique, l'attention souvent portée par le philosophe à la parabole ne saurait servir à en excuser le geste, lorsqu'il accorde un crédit conceptuel certain à la forme de l'analogie. Notons cependant que pour s'autoriser à récuser toute excuse en la matière, il faut avoir choisi de déchiffrer les contenus paraboliques en fonction d'un cadre dont rien, dans le propos de Ricœur, ne suggère qu'il leur soit approprié: celui, non d'une éthique de l'invention de soi, mais d'une onto-théologie appuyée, précisément, sur la fameuse *analogia entis*. Notons encore que l'on peut ainsi avoir l'impression d'avoir liquidé la difficulté signalée précédemment, celle que nous tentions de circonscrire en parlant d'oscillation dans la pensée ricœurienne. Liquidation facile mais très discutée, toutefois, car pour la réaliser il faut avoir imputé au philosophe un type très particulier d'interprétation; celui que, traditionnellement, l'on qualifiait d'allégorique, selon lequel on aurait affaire, dans la parabole, à la prescription du comportement moral exigé des meilleurs, en l'occurrence de ceux d'entre les "fidèles" aspirant à occuper une place éminente dans la course au salut et à la félicité.

Chez l'herméneute, l'analyse de la métaphore, au contraire, retient l'interprétation de la parabole de céder à l'attrait de l'allégorie, c'est-à-dire de surcharger de sens une figure légère, qui doit rester telle si elle doit être la pointe avancée – l'aiguillon – de l'invention de soi. Pour juger que, de la métaphore à la parabole, la séquence est herméneutiquement bonne, non suspecte de visées apologétiques, il faut cependant faire un pas de plus. Ce pas, c'est en compagnie d'Alain

que nous le ferons, un philosophe, on nous l'accordera, à qui l'on ne peut reprocher de sacrifier le devoir de penser par soi-même ni, en conséquence, de soumettre l'énonciation philosophique, tendue vers l'autonomie, à un genre de discours visant à imposer quelque mode d'hétéronomie. Si, comme on le verra, Alain ne craint pas de souligner l'étroite proximité de la métaphore et de la parabole, comment Ricœur, chez qui l'on trouve nombre d'affirmations faisant écho à celles d'Alain, pourrait-il être accusé, lui, de faire bon marché de l'exigence d'autonomie de la réflexion philosophique? Aussi précieux soit-il, ce premier pas reste pourtant insuffisant pour éconduire le soupçon que fait peser sur l'étude ricœurienne de la métaphore la présence, dans le domaine d'objets concerné, de *l'analogia entis*. En vue de désarmer le soupçon et l'accusation qui lui fait suite, ce n'est plus à Alain que nous ferons appel, mais à Umberto Eco, dont le foisonnant travail de sémiologue suggère assez qu'il n'est nullement déplacé de se demander quelle a été la place de Thomas d'Aquin et de sa théorie de *l'analogia entis* dans l'histoire de la théorie de la métaphore. Si, globalement, Eco nous incite à douter qu'on ait raison de créditer le théologien d'une véritable théorie de la métaphore – métaphore d'invention cognitive, avant tout –, sa démonstration et ses conclusions présupposent que la question de savoir ce qu'il en est de ce genre de contribution n'a rien d'incongru, donc que le statut de théologien de l'auteur ne justifie pas qu'on juge son discours indigne de tout examen, y compris philosophique.

La parabole au miroir de la métaphore

L'analyse la plus systématique du rapport entre métaphore et parabole se déploie dans un article intitulé "L'herméneutique biblique. Esquisse". Cet article volumineux – près de 110 pages traduites de l'anglais – est repris dans un volume qui porte le même titre. Le texte original est paru en 1975, soit l'année même de la parution de *La métaphore vive*. L'incipit de l'étude est clair: "Comme, écrit l'auteur, je ne suis ni un exégète, ni un théologien, je vais essayer d'apporter une contribution à la discussion adaptée à ma compétence relative dans le champ de la philosophie du langage"¹. Dans une première partie, Ricœur présente et discute l'apport du structuralisme² à l'analyse des formes narratives. Dans une seconde partie, il analyse "le procès métaphorique": il expose certains points déjà traités dans *La métaphore vive*³, et met tout particulièrement l'accent sur le rapport entre métaphore et "structure narrative". Dans une troisième partie, il aborde la question de la nature du langage religieux, qu'il caractérise à partir des notions d'"expressions-limites", d'"expériences-limites" et de "concepts-limites".

Dans la seconde partie de l'étude, celle qui nous concerne le plus directement, l'auteur commence par rappeler que l'application aux paraboles du concept de métaphore est un phénomène récent. Ainsi souligne-t-il l'apport des travaux exégétiques de Jülicher, à qui cependant – chose prévisible, compte tenu de l'appréciation critique portée dans *La métaphore vive* sur la conception rhétorique dominante à l'âge classique – il reproche d'avoir privilégié l'apport de la seule *Rhétorique* d'Aristote, au détriment de sa *Poétique*; donc d'avoir fait sienne une conception trop pauvre, trop réductrice, du sémantisme de la parabole, qui condamne celle-ci à n'être que l'illustration d'une vérité générale indépendante en droit de son expression littéraire. La parabole, selon Ricœur, est bien plus qu'un ornement ou un moyen de persuasion, et ce serait le mérite du théologien Jüngel d'avoir reconnu la positivité sémantique du figuratif parabolique, d'avoir vu dans ce figuratif un "mode d'être qui peut être déployé dans l'existence humaine."⁴ Précisément, cette propriété *pragmatique* ne devrait-elle pas nous dissuader d'éclairer la forme littéraire de la parabole par la métaphore, sinon de la ramener à elle? Comment, de plus,

hésiterait-on à soutenir l'idée que, parce qu'elle relève d'un niveau *discursif* supérieur à celui de la métaphore, la parabole est une œuvre littéraire en miniature et qu'à ce titre elle est susceptible d'avoir une longévité supérieure à celle de la métaphore, phénomène effervescent mais éphémère?

Loin de gommer cette différence de statut, Ricœur tout le premier la souligne. Il estime néanmoins que rien en cela n'interdit qu'on mette l'accent premier sur la profonde continuité existant entre métaphore et parabole. D'une part, en effet, la première serait moins simple, moins élémentaire qu'on imagine: il existe des "réseaux métaphoriques", des métaphores "sources" qui irriguent des courants de pensée novateurs.⁵ D'autre part, la "tension" caractéristique de la métaphore⁶ se retrouve dans la parabole, intensifiée il est vrai puisque celle-ci se présente comme un mini-drame, puisque ce n'est pas seulement ce qu'on a l'habitude de tenir pour réel, qui s'y trouve interrogé, que c'est la vie même, la vie qu'on mène ou qui vous mène, qui se trouve mise en cause – de sorte que, à la lumière de la parabole, cette vie apparaît comme susceptible, soit d'être perdue, soit d'être renouvelée, travaillée et transfigurée par des significations insoupçonnées. Les paraboles ne se réduisent donc pas à de simples *fables*, et c'est parce que les situations et les événements qu'elles mettent en scène comportent maintes traces d'*extravagance* qu'elles ont un fort potentiel signifiant, et d'abord qu'elles peuvent faire brèche dans le monde de nos certitudes, un monde borné par ces dernières, appauvri par elles. Le sens des paraboles, selon l'herméneute, est *éthique*; c'est dire qu'elles ne nous transportent pas dans un autre monde, celui habituellement qualifié de "religieux", mais qu'elles éveillent notre désir de rendre au monde la richesse des possibles que la *doxa* et l'idéologie n'ont de cesse de censurer.

Alertes, les récits paraboliques – souvent, il s'agit de simples ébauches narratives – ont donc pour but premier, non de nous distraire ni de nous édifier, mais de nous inquiéter, de nous désorienter; prélude à une réorientation dont l'effectivité dépend largement de nous. Malgré la brièveté de chacune d'elles, les paraboles, selon l'herméneute, forment un véritable corpus littéraire. Loin de faire sens isolément, elles s'éclairent mutuellement et leur pluralité devrait nous dissuader de tout miser, si l'on peut dire, sur l'apport signifiant d'une seule et, sur la base de cet apport, d'édifier directement une théologie. Inévitablement, une telle théologie pècherait par unilatéralité; car c'est ensemble que les paraboles réussissent à évoquer "différents schèmes de crise et de réponse" et à les mettre en tension. Chacune donne à l'un ou l'autre de ces schèmes un tour particulier et le scénarise à sa façon, mais la présence des autres empêche d'absolutiser son apport: "Quelques-unes parlent d'un 'trésor' qui ne fait rien pour être trouvé, d'autres parlent de 'grains' qui croissent comme des êtres naturels, et d'autres encore de 'brebis' qui sont moins passives. D'autres parlent d' 'intendants' et de 'servants' qui prennent des initiatives significatives, et l'une parle même d'un fils dont l'histoire déploie tout le paradigme de la *metanoia*."⁷

Ce corpus parabolique, à son tour, demanderait à être situé au sein d'une intertextualité plus vaste: "Les dires proverbiaux étendent aux dires paraboliques leur propre ironie, leur texture paradoxale et hyperbolique, leur art pour désorienter l'auditeur". Or rien, estime l'herméneute, n'interdit d'élargir encore l'intertextualité pertinente ni d'y inclure certains gestes attribués narrativement à Jésus, des gestes excessifs comme des "miracles", "histoires données comme vraies" quand les paraboles, elles, sont des "histoires données comme des fictions." Malgré cette différence, un trait commun caractérise ces textes: leur valeur pragmatique. Chaque fois, avec eux, "le cours de la vie ordinaire est rompu, la surprise jaillit. L'inattendu arrive, les auditeurs sont interpellés et amenés à penser l'impensable."⁸ Cette dernière expression formerait

contradiction, et non un paradoxe, si, de l'impensable, les textes ne nous donnaient aucune idée – "idée régulatrice", au sens kantien, et non idée déterminante –, s'ils ne nous permettaient pas d'échapper à nos cadres de pensée et d'évaluation habituels et de donner un cours tant soit peu nouveau à nos existences. Or, selon Ricœur, c'est, pour l'essentiel, de différentes formes de don – y compris le pardon –, qu'il est question dans les paraboles, la plupart d'entre elles nous donnant à penser ce que pourrait être la vie si la loi commune du donnant-donnant commençait à céder devant une logique de la surabondance. C'est dire qu'on ne peut réduire la référence des paraboles à des situations critiques négatives. C'est dire, en d'autres termes, qu'au nombre des "expériences qui déroutent le discours et la praxis", on ne doit pas hésiter à compter des situations toute positives: "Ce ne sont pas uniquement des expériences de détresse qui ont [un] pouvoir de rupture; des expériences de plénitude, spécialement des expériences de création et de joie, telles qu'elles sont décrites dans la parabole de la perle et de la pièce de monnaie égarée, ne sont pas moins extrêmes que les expériences de catastrophes. Elles ne sont pas moins déroutantes non plus. Elles ont même une plus grande capacité de réorienter la vie, d'une manière qu'aucun plan ou projet rationnel ne pourrait égaler ni épuiser, plutôt que de la briser."⁹ On reconnaît bien là le souci du philosophe: éviter toute forme d'apologétique, sachant que l'apologétique a pour objectif ou pour ressort la double dénonciation du malheur des hommes et de la faute ou de la foncière incapacité humaine supposées être à l'origine de ce malheur. Donnons un tour positif à ce souci: il s'agit de savoir si le langage religieux, si souvent et si longtemps décrié, recèle les germes d'une poétique de l'espérance.

Métaphore et symbole: continuité ou discontinuité?

Au début de cet exposé, nous évoquions la crainte, chez certains lecteurs, d'un certain recouvrement du philosophique par le théologique, sans cacher qu'elle ne nous paraît pas fondée. Dans le présent contexte, il nous faut prêter davantage attention à cette crainte et à ses motifs éventuels et nous demander par exemple si, alors que l'analyse de la parabole prend explicitement pour modèle celle de la métaphore, on ne trouverait pas des indices, chez Ricœur même, nous amenant à considérer que la relation de dépendance est en réalité inverse et nous autorisant à conclure qu'on aurait affaire à une théologisation induite du discours philosophique, d'autant plus regrettable que, objet de dénégations nombreuses, elle abuserait les lecteurs les plus crédules. Ne dissimulons toutefois pas notre sentiment, notre impression que, comme souvent, le soupçon, ici, se nourrit de lui-même, au point que l'hypothèse se convertit aussitôt en thèse, toute objection passant pour une preuve de "résistance" contre l'évidence. Sous sa forme la plus générale, le soupçon porte sur, ou plutôt contre la possibilité d'une herméneutique générale, indépendante des présupposés d'une herméneutique biblique et a fortiori théologique. Que celle-ci soit l'origine de celle-là en scellerait le destin. Il faudrait du coup considérer comme une défaillance majeure, originaire et fatale, le refus, tenu pour intrinsèquement religieux, de faire le deuil d'une parole pleine, parole sur-signifiante en laquelle la Vérité même nous serait donnée, ce don appelant de notre part soumission ou ne tolérant, à l'extrême rigueur, qu'une liberté d'interprétation étroitement surveillée.

Exemple récent de ce qui ressemble fort à un procès – procès double, en fait, puisque celui de l'herméneutique¹⁰ se joue à travers celui de la théorie ricœurienne de la métaphore –: dans le rôle du procureur, Nanine Charbonnel, l'auteure d'une des contributions de l'ouvrage *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*¹¹.

Le titre de sa contribution: "Peut-on parler d'un rôle négatif de l'herméneutique biblique sur la théorie ricœurienne de la métaphore?" comporte certes un point d'interrogation. Il n'empêche, le ton est vigoureusement assertif, voire péremptoire, tel celui d'un réquisitoire. A l'examiner de plus près, on se prend à penser que ce dernier repose sur un *a priori* très discutabile et qu'il avance un argument dont on peut se demander s'il est véritablement probant. L'*a priori*, tel qu'on peut l'entrevoir, est que, du symbole, premier objet de l'herméneutique de Ricœur, à la métaphore, rien n'aurait profondément changée, qu'on qu'en dise l'herméneute. Sous le changement nominal, une même réalité, ou plutôt une même intention perdurerait: localiser, circonscrire et protéger quelque "temple de la vérité", comme on a pu dire, sans songer à spécifier le type d'herméneutique susceptible, plus que d'autres, d'être concerné par cette critique dévastatrice. Il ne s'agirait plus de circonscrire une vérité sacrée, à la façon de Mircea Eliade qui recherchait surtout dans la nature les manifestations –théophaniques – du plus que naturel, mais, à la façon des déchiffreurs d'oracles, de croire et de faire croire que des expressions équivoques véhiculent en la masquant une richesse de sens qui ne devrait être communiquée aux profanes que parcimonieusement, par le truchement exclusif des interprètes qu'ils prétendent être.

Pourquoi interroger le jugement selon lequel la discontinuité épistémologique entre symbole et métaphore ne serait qu'apparente? C'est que, à l'époque même où il s'intéressait au mode d'expression symbolique, il n'échappait nullement à Ricœur que l'univers des symboles, comme celui des mythes – qui sont une expression discursive plus développée des premiers –, est hétérogène, peuplé de constellations figuratives non équivalentes d'un point de vue sémantique. Il ne s'est jamais fait faute de souligner que, très tôt, sa lecture d'Henri de Lubac l'a rendu attentif aux dissemblances, aux effets limitatifs et potentiellement correcteurs exercés sur une constellation sémantique par d'autres, plus ou moins voisines. A ce propos, comment ne pas prêter la plus grande attention à certaines des pages de *La symbolique du mal* où l'auteur s'attache à corriger la lecture simpliste et plus encore fautive qu'on pourrait être tenté de faire de l'énoncé kantien fameux: "le symbole donne à penser", en y voyant la justification d'une attitude de réception passive, hostile à toute initiative en matière d'interprétation! Dans les pages en question, l'herméneute souligne l'importance du travail de l'interprétation et des réorganisations du dicible disponible qu'il rend possible. Il insiste sur certaines rencontres historiquement décisives, celles qui ont déjà eu lieu entre sources grecques et hébraïques de la pensée, en particulier, mais souligne que d'autres, que rien n'autorise à juger impossibles¹², pourraient avoir lieu dans un avenir plus ou moins prochain. De même met-il l'accent sur les relations que – ne serait-ce que d'un point de vue méthodologique – nous avons intérêt à entretenir avec ce qu'on peut nommer "le champ symbolique", un champ qui s'ouvre et se transforme au gré même des relations que nous entretenons avec lui, relations "en profondeur", relations "latérales" et relations "d'avant en arrière".

Comment, compte tenu de ces propos et de l'importance reconnue aux travaux de De Lubac sur l'exégèse médiévale, ne pas laisser pour le moins ouverte, en bonne méthode, l'hypothèse que, dans le domaine même de l'herméneutique biblique, si souvent décriée, on a pu faire preuve de plus de discernement critique que certains historiens contemporains des religions? On songe évidemment à Eliade, à propos duquel Ricœur écrit que, du fait de sa "démarche antihistoriciste", "sa conception structurale était comme étouffée par une obsession presque idéologique: l'opposition sacré/profane. Du coup, la diversité des figures du sacré était comme écrasée par une sorte de monotonie."¹³

Dans le même contexte, après avoir clairement écarté une définition croisée *du symbole et du sacré*, Ricœur avance deux remarques d'importance, lourdes d'implications épistémologiques. La première, c'est "qu'il n'est pas possible de connaître vraiment plusieurs religions à la fois"¹⁴ car il n'est pas possible "d'habiter plusieurs sites religieux différents". Comment ne pas entendre dans ces remarques l'avertissement, discret mais ferme, que si l'on veut éviter d'énoncer des généralités creuses ou vagues¹⁵, on doit assumer une certaine partialité, sachant que c'est la voie d'entrée obligée pour découvrir d'autres traditions, selon une relation "de proche en proche"? Tenter d'accéder à une perspective latérale, d'une part, et se résoudre à "habiter" une tradition spécifique, de l'autre, ne formeraient donc pas une alternative implacable: le dépaysement est certes difficile, mais, nullement impossible¹⁶. Or, que le décentrement résultant du dépaysement représente un enrichissement, n'est-ce pas vrai pour quiconque a reçu d'une tradition particulière – celle d'une religion, mais celle, aussi bien, de l'agnosticisme ou de l'athéisme – une mémoire complexe, que sa riche complexion, précisément, rend apte à l'accueil de fragments de traditions différentes?

Une nouvelle précision nous rapproche du thème central de cette étude: Ricœur souligne que "*La métaphore vive* est, finalement, dans un rapport critique à *La Symbolique du mal* et à Eliade, en ce sens que, écrit-il, je m'y demandais s'il n'y a pas une structure de langage qui a été mieux étudiée, mieux connue que le symbole, notion vague mise à toutes les sauces."¹⁷ On peut certes chercher à minimiser la portée de la mention de ce rapport *critique*; on peut même contester la justesse de cette caractérisation. Le prix à payer pour donner libre cours au doute pourrait toutefois s'avérer très lourd: ne risque-t-on pas alors, en effet, d'être amené à nier la *facture dialogique* du discours ricœurien? Face à Eliade ou à tout autre auteur, à en croire la voix du soupçon, notre auteur ne ferait que répéter, d'un livre à un autre, sous des titres différents, à peu près la même chose, la même antienne. Ce grief, s'il était fondé, impliquerait que l'on assignât à chacun des différents interlocuteurs de Ricœur un rôle de simple faire-valoir. Or comment ne pas voir que, ce faisant, l'on neutralise l'aveu par le philosophe que, dans sa découverte de la métaphore, "son passage par les Etats-Unis a été tout à fait décisif", en particulier sa "rencontre de Max Black"¹⁸? Sur la foi de telles déclarations, on est en droit de défendre l'hypothèse que l'analyse de la métaphore n'est pas un décalque de celle du symbole et que le passage par la linguistique n'a pas été un détour inutile, improductif. Et l'on peut dire la même chose de l'analyse de la parabole qui, elle, correspond à un double détour puisque, outre qu'elle s'appuie sur le précédent acquis – celui d'une linguistique de la métaphore –, elle se nourrit de débats avec l'exégèse contemporaine, à laquelle ce serait faire injure que d'affirmer de manière indiscriminée et injuste que, dans ses résultats, elle est servie, et condamnée à le rester, de prémisses dogmatiques.

Serait-ce se méprendre, en voulant éclairer la fonction reconnue par Ricœur à l'exégèse biblique, que comparer celle-ci au rôle de l'historiographie face aux récits constitutifs de toute mémoire collective? La comparaison suggère que si l'histoire savante exerce une fonction critique à l'égard de l'idéologie investie dans les "identités collectives", à l'égard de l'autocélébration narrative d'une mêmeté idéale présumée, l'exégèse, elle, préserve la mémoire religieuse, ecclésiale en l'occurrence, d'oublier la différence constitutive entre *témoignages* et *révélation*, ou encore d'oublier – écho de l'irréductible contingence de la délimitation du canon biblique – toutes les virtualités sémantiques que la lecture dominante refoule ou parfois interdit. Insistons sur ce point: selon Ricœur, c'est grâce à l'exégèse contemporaine, avec Jeremias en particulier, qu'a été levée l'hypothèque qui a longtemps pesé sur la lecture des paraboles, lorsqu'on voyait dans

l'excès des gestes narrés l'expression directe de *l'excellence* du mode de vie auquel sont censés appelés les "meilleurs" d'entre les chrétiens. L'hypothèque est celle d'une morale théonomique, la référence normative à celle-ci étant destinée à désigner les meilleurs, c'est-à-dire, aussi bien, les plus disposés à s'y soumettre: étonnante conséquence d'une lecture élitiste qui, refusant aux gens ordinaires l'accès direct aux récits bibliques les plus "populaires", s'empressait, au nom d'une compétence particulière au déchiffrement et d'une connaissance de l'ordre cosmo-théologique, de transformer ces récits en allégories!

Songeant à la notion de "dialogisme" défendue par Bakhtine, il nous paraît possible de soutenir l'idée que, durant de longs siècles, la lecture "traditionnelle" de ces micro-récits populaires que sont les paraboles est allée de pair avec une modification subreptice du statut de leurs énoncés, modification destinée à en faire la matière première d'opérations d'allégorisation. Précisons brièvement: tout se passait, dans l'esprit des "interprètes" d'alors, comme s'ils se devaient d'allégoriser afin d'écarter le risque – une forme de disgrâce majeure, à leurs yeux – que les énoncés bibliques ne paraissent manquer de teneur de vérité. Aussi se devait-on de puiser dans le savoir ecclésial disponible les vérités, supposées immanentes à l'ensemble du corpus biblique, susceptibles de s'ajouter au sens obvie de chacune d'entre elles. C'était se livrer à une sorte de transmutation d'énoncés exotériques en énoncés ésotériques; c'était confirmer par là-même l'obligation institutionnelle de retrouver dans le *lu* la prédéfini-tion de ce qu'on était tenu de lire, donc aligner le sens immanent à un texte particulier sur une ou plusieurs Vérités surplombante(s) correspondant, par définition, au contenu que l'on est censé attendre de paroles "révélées", chacune à la hauteur, quant à son contenu doctrinal et moral, de son suréminent Auteur. L'allégorisation, dans cette perspective, témoigne très probablement d'une forme marquée de docétisme: le "bas" – corps du Christ ou corps scripturaire – ne présenterait qu'une apparence de bassesse. Ce serait donc une faute majeure de s'arrêter à cette apparence et de se priver ainsi de la possibilité d'y découvrir, masquée, l'expression de l'indiscutable éminence de la Vérité et de son Auteur divin. Autrement dit, en des termes plus ou moins directement inspirés de Bakhtine: il faut, du point de vue docétique de l'allégorisme, que le haut "sauve" le bas. Mais s'il le faut, n'est-ce pas afin que, solennellement averti de sa faiblesse, le soi disant "bas" ne songe pas à mettre en cause, tout à la fois, le discrédit qui le frappe et l'évidence, sinon le préjugé de la hauteur, lieu où est censé s'exercer le pouvoir de définition du sens doctrinal et moral? Autant dire que le message des paraboles ne saurait s'écarter de celui dont la théologie ou le Magistère se réservent la garde. Dès lors, rien, et surtout pas l'étrangeté de la forme des paraboles, ne saurait attester l'existence d'un *genre littéraire parabolique*, genre à part entière différant des autres genres bibliques, l'existence d'une modalité de sens à côté d'autres, voire en concurrence avec elles: cette étrangeté serait une marque d'infirmité, elle signifierait qu'on a affaire à un genre mineur, presque un non genre dont, en raison de sa bizarrerie, chaque fragment exigerait le secours "méta-interprétatif" de la doctrine; laquelle aurait réussi, seule, à s'affranchir des limites de tout genre littéraire particulier, réussi à se débarrasser de toute marque, non seulement rhétorique mais encore poétique.

L'émergence de l'exégèse a eu pour effet de bouleverser la topique évoquée à l'instant, celle d'une Vérité inégalement distribuée entre genres et différents niveaux de discours et qui se jouerait du sens propre de chacun: la différence qui compte le plus, au regard de l'exégèse, n'est plus verticale, ontologique, hiérarchique et hiérarchisante; elle est horizontale, sémantique. Dès lors que la prétention de la théologie et, surtout, de la doctrine officielle à être *la clé de voûte* de l'édifice ecclésial est, sinon ouvertement récusée, du moins contournée par l'exégèse, le biblique

s'offre à lire de manière toute nouvelle, comme un corpus littéraire parmi d'autres, semblable à d'autres à ceci près que son hétérogénéité apparaît désormais plus grande encore qu'ailleurs. Chez Ricœur, une expression récurrente rappelle que l'exégèse et la théologie ont des portées différentes: "Dieu est le point de fuite" des expressions qui le visent, chacune selon des formes et des règles spécifiques dont il est vain de tenter la récapitulation. Cette expression de "point de fuite", est-il besoin de le souligner?, a nettement plus d'affinité avec l'exégèse qu'avec la théologie. Elle n'implique toutefois pas qu'il soit à jamais impossible d'articuler exégèse et théologie: elle affirme modestement – mais la modestie peut receler beaucoup d'audace! – que la première de ces entreprises, et peut-être même la seconde, n'ont plus à répondre à la convocation d'un tribunal dans les arrêts duquel se mêlaient le souci de détermination doctrinale et le zèle inquisitorial.

Elliptique, on en conviendra, l'énoncé ricœurien cité précédemment devrait suffire à écarter de son auteur l'accusation de crypto-théologie formulée par Nanine Charbonnel, accusation qui, à ses yeux, est amplement justifiée par le fait de la présence – surprenante, accordons-le lui – de considérations portant sur *l'analogia entis* dans un ouvrage en principe consacré à l'étude de la métaphore. On l'a dit, notre auteure y voit la preuve suffisante que, loin d'être aussi autonome que son auteur le prétend, l'investigation philosophique se tient en réalité dans des limites qui sont celles fixées par une tradition onto-théologique empressée de conjurer la menace que fait peser sur l'unité du vrai la différenciation et la pluralisation croissantes des genres de discours et des modes de vérité correspondants. Reconnaisant la justesse du diagnostic portant sur l'entreprise de l'onto-théologie, qui au moyen d'une hiérarchisation stricte des entités du monde et des types de discours les concernant s'efforce, en fin de compte, de rendre le pensable rigoureusement coextensif au croyable jugé disponible, nous renoncerons à nous engager ici dans la réfutation serrée de ce qui, sous la plume de notre critique, ressemble surtout à une argumentation *ad hominem* – en guise d'argument, en effet, il semble qu'on ait surtout affaire à une opération de transfert: on met au débit du lecteur, Ricœur, le peu de valeur qu'on a décidé d'accorder à l'œuvre à laquelle il se réfère, celle de Thoms d'Aquin; on écarte ainsi d'emblée la possibilité que le lecteur ait fait autre chose que répéter, que sa lecture ait un caractère hétérodoxe qui la situe en marge de l'onto-théologie. Contentons-nous ici de souligner la faiblesse des motifs invoqués pour mener contre Ricœur le procès qu'on a dit, celui de crypto-théologie. Le procureur – ignorance ou partialité? – fait manifestement fi des textes, anciens et récents, dans lesquels l'herméneute défend la valeur positive de la "différenciation des ordres de vérité"¹⁹ et, réciproquement, signale le moment où la "tâche" de l'unité devient "faute", une faute qui selon lui est la conséquence du non-respect de "l'ouverture" eschatologique et symbolique du langage biblique; autrement dit, de sa non saturation doctrinale.

En reprochant à la critique de Ricœur de faire une part trop belle à l'argumentation *ad hominem*²⁰, ne court-on pas soi-même le risque de céder aux facilités de l'apologie? Comme la dénégation a généralement pour effet de renforcer le soupçon, non de l'éteindre, mieux vaut certainement, dans ce genre de situation, montrer qu'un sémiologue qualifié, bon connaisseur de l'histoire de la linguistique, n'a pas estimé déshonorant de prêter attention, dans une longue étude sur la métaphore, au destin de l'analogie, en particulier de *l'analogia entis*. Il n'a pas craint de s'y interroger, à la fois, sur le troublant voisinage de ces figures et sur la difficulté récurrente qu'on éprouve, dans la théologie médiévale, à attribuer à la métaphore un authentique pouvoir d'*invention*. La façon la plus commode, pour la théologie d'alors, de supprimer toute occasion de trouble aléthique n'était-elle pas de cantonner la métaphore dans un rôle "rhétorique"

d'ornement de discours ou de renforcement du pouvoir persuasif de l'énonciation? Mais il fallait faire davantage, au regard de l'omniprésence du métaphorique dans le langage biblique: il fallait éviter le risque que, emportés et enchantés par la métaphore, les lecteurs ne projettent dans les "livres sacrés" leurs inventions débridées, fruit d'une imagination dérégulée. Il fallait que, par l'entremise de l'analogie, le sceau de la doctrine servît à déterminer le degré de conformité, donc de recevabilité, des diverses interprétations scripturaires mises en avant.

Avant de préciser quel fut l'apport de Thomas d'Aquin, Umberto Eco s'arrête sur celui du Pseudo-Denys et conclut ainsi: "il n'y a pas de place, dans la théologie symbolique [de ce dernier], pour une théologie de la métaphore – et tant pis. Cette position entraîne néanmoins une certaine confusion du point de vue cognitif. En effet, si nous sommes assurés par la foi que Dieu est Bonté et Beauté, en revanche nous ne savons pas de quelle manière il possède suessentiellement ces propriétés. Autrement dit, soit nous le savons par illumination et science secrète, soit nous devons l'imaginer vaguement en partant de nouveau des propriétés des choses. Problème – ajoute l'auteur – que Thomas²¹ aperçoit très bien lorsqu'il extrait précisément de ces pages dionysiennes l'idée d'une connaissance *par analogie*: d'une certaine manière, *prout possumus*, selon notre proportion nous devons nous élever des choses terrestres à la connaissance de la cause première". Suit une question cruciale: "Pouvons-nous dire alors de cette connaissance qu'elle n'est que métaphorique?"²²

Le sémiologue ne manque toutefois pas d'observer que la connaissance de la cause première est une connaissance du fait de son existence, non du comment de celle-ci. Pas plus que la métaphore, qui souligne seulement "la qualité des effets de l'action de Dieu"²³, *l'analogia entis* ne permettrait au théologien-philosophe de découvrir plus, autre chose que "ce qu'il savait déjà par la foi."²⁴ Le sémiologue conclut que l'analogie ne tient pas les promesses qu'on plaçait en elle: "Les discussions sur l'analogie, quelles qu'elles soient, ne font que répéter que nous pouvons prédiquer de Dieu la Bonté, la Vérité, la plénitude de l'Être, l'Unité, la Beauté, mais rien de plus. L'analogie ne peut donc voir le jour que dans une culture qui assume déjà que Dieu est Vérité, Unité, Bonté et Beauté. C'est justement ce drame, à l'origine d'ailleurs de sa faiblesse, qui explique que la valeur cognitive de *l'analogia entis* soit inférieure à celle d'une bonne métaphore."²⁵ Reprenant un qualificatif cher à Ricœur, nous dirions volontiers, quant à nous, que l'analogie, qui devait domestiquer la métaphore, n'a pas eu raison – fort heureusement! – de son caractère "sauvage", "irruptif", dit parfois l'herméneute. Ce qui relance l'interrogation: d'où vient que ce dernier tienne tant à faire place à l'analogie *in divinis* et que, loin, comme Eco, d'en signaler les (fausses) promesses, il paraisse près de lui attribuer la puissance heuristique qu'il reconnaît à la métaphore? Nous reviendrons tout à la fin sur cette question délicate. Pour l'heure, qu'il nous suffise, fort de l'exemple du sémiologue, d'affirmer qu'il n'est nullement illégitime de s'interroger sur ce que devient la métaphore dans l'analogie, et de préciser que même si l'on devait acquiescer à ses conclusions et retirer à l'analogie une grande part de son crédit cognitif traditionnel, rien pour autant ne nous autoriserait à discréditer, comme s'il s'agissait avec elles d'une simple transposition, les analyses consacrées par Ricœur à la métaphore. Celles-ci, affirmerons-nous, ne doivent quasi rien à l'analogie, prise dans son acception théologique. Elles sont le fruit d'une élaboration dialogique spécifique dans laquelle c'est la linguistique, et non la théologie, qui sert de guide à la philosophie.

La lecture des paraboles à la lumière de la métaphore, chez Alain et Ricœur

Sur l'eschatologie, et sur l'intelligence que nous en donnent les paraboles – paraboles dites du Royaume, pour la plupart –, quelques précisions s'imposent. Retenons dès à présent cette indication, sous la plume de Ricœur: "Le référent ultime des paraboles, proverbes et dits eschatologiques n'est pas le Royaume de Dieu, mais la réalité humaine dans sa totalité."²⁶ Auparavant, toutefois, comme nous l'annoncions au tout début de cet exposé, il importe de préciser pourquoi il vaut la peine de s'intéresser à Alain dans le cadre d'une réflexion comme la nôtre, centrée sur l'étude des rapports entre métaphore et parabole. Alain, hélas!, est un philosophe quelque peu oublié. Ricœur, quant à lui, le connaissait et, dans *La critique et la conviction*, il écrivait qu'il le trouvait "tonique", en particulier "parce qu'il y avait chez lui des éléments anarchisants très marqués, notamment dans son opposition aux pouvoirs." Dans le présent contexte, comment, afin de préciser le type de rationalisme qui plaisait à Alain, ne pas souligner que chez lui la volonté de lucidité allait de pair – c'est également le cas chez Ricœur – avec la reconnaissance de l'importance de cet *autre* privilégié de la raison, *l'imagination*, en particulier telle qu'elle se manifeste dans les expressions "religieuses"? Rien d'étonnant donc que le style des paraboles, leur forme énigmatique, ait retenu l'attention de l'auteur de "La mythologie humaine", une étude reprise dans le volume intitulé *Les dieux*. A la lecture de certains des commentaires qu'Alain a consacrés aux paraboles, on peut affirmer qu'il existe, entre son analyse et celle de Ricœur, un "air de famille" frappant. Si l'on nous accorde ce point, nous pouvons à nouveau, d'une nouvelle manière, écarter le soupçon d'une coupable confusion, chez Ricœur, des registres de la théologie et de la philosophie. De ce soupçon, reprécisons ainsi la teneur, compte tenu de certaines de nos précédentes remarques: l'application de l'analyse de la métaphore à celle de la parabole ne serait-elle pas rendue possible, et même facile, par l'existence, entre elles, d'un même espace de gravitation, linguistique ou rhétorique en apparence, théologique en réalité? Or, qu'est-ce qui, mieux que la référence, ancienne chez Ricœur, à la "surdétermination" du symbole, pourrait accréditer l'hypothèse? Faute de pouvoir exposer la forme développée que prennent le soupçon et l'hypothèse, sous la plume de Nanine Charbonnel, signalons que cette dernière voit dans la notion ricœurienne d' "expression-limite", parente, selon elle, de l'idée de surdétermination symbolique, la preuve que l'herméneute considère les énoncés religieux relevant de cette catégorie comme les vecteurs d'une quête religieuse, comme les porteurs d'un sens "plus-que-conceptuel"²⁷. Surtout, elle n'hésite pas à conclure de l'analyse engagée par l'herméneute à la personnalité de ce dernier, en qui elle voit un personnage en quête, quête religieuse, précisément, d'un "plus-que-conceptuel" qui évoque invinciblement le "plus-que-parfait" des anciennes onto-théologies. Simplement, la thématique de la métaphore lui servirait à donner le change. Finalement, la critique s'estime en droit de conclure que "la croyance [de Ricœur] à la vérité des textes dits révélés" et "sa lecture de la métaphore comme disant du plus-que-conceptuel s'épaulent mutuellement"! Or, selon nous, ce type de conclusion repose sur deux contre-sens: l'un, sur ce que Ricœur nomme "vérité métaphorique", qu'on ne saurait comprendre indépendamment du concept de "référence dédoublée"; l'autre, sur ce qu'il entend par "expression limite", dans laquelle on ne saurait voir l'indice de l'assurance de l'auteur qu'il existerait une voie d'accès au "plus-que-conceptuel". De ce dernier signifiant, au demeurant, on peine à trouver trace dans les textes de Ricœur; si ce n'est lorsqu'il entend dénoncer, dans certaine théologie – mais dans certaine philosophie aussi, telle celle de Hegel – l'ambition spéculative!

Comme souvent, Alain écrit des choses simples, très simples sans être jamais simplistes. Tout d'abord, il admet qu'il y a "révolution chrétienne", et il précise qu'elle consiste à refuser toute assimilation de l'esprit à la nature et à la puissance: "Le nouveau dieu, écrit-il, est faible, crucifié, humilié"²⁸. Il note que cette révolution a pour vecteur "les plus étonnantes métaphores."²⁹ Dans ce contexte, il rappelle que "la religion a besoin d'aide. Ce qu'elle dit est [...] obscur. Je ne crois pas – c'est encore Alain qui parle – que la pensée moderne ait mieux à faire qu'à commenter le christianisme et à en interpréter le métaphorique langage. L'idée chrétienne, c'est la valeur absolue des consciences, qui pose en même temps l'égalité et la charité."³⁰ La consonance de certains de ces propos avec ceux de Ricœur paraîtra plus frappante encore quand on aura remarqué qu'Alain définit les religions comme des "commencements de pensée", précieux par cela même, cependant que l'herméneute reconnaît comme *l'autre* privilégié, non la théologie, dont le discours spéculatif ressemble trop proche à celui de la philosophie, mais diverses formes plus "sauvages" de discours. Alain écrit ceci, qui ne saurait choquer le lecteur de Ricœur: "Je ne vais pas chercher la pensée religieuse dans les théologiens, qui sont des arrangeurs [...]. C'est souvent la partie la plus ancienne et la plus sauvage des religions qui est la meilleure."³¹ Le propos n'a rien d'accidentel puisqu'il ajoute ceci, peu après: "Réfléchir sur les textes des penseurs, cela est bien; mais réfléchir sur la commune pensée, c'est-à-dire sur les contes, fables et mythes, c'est encore plus sûr, pourvu que l'on s'inspire non pas des commentateurs mais des œuvres muettes elles-mêmes."³²

Alain n'a de cesse de rappeler que rien n'est plus étranger à "l'esprit" que la mentalité mercenaire: "C'est le roi de chair qui vous rend au centuple ce que vous avez perdu à son service. Mais Jésus ne rend rien de ce qu'on a laissé pour le suivre: il paie par ceci qu'on n'a plus la moindre envie de retrouver ce qu'on a laissé [...]. L'esprit ne sera pas payé en monnaie étrangère."³³ En même temps, songeant cette fois au signifiant, il souligne que ce n'est pas l'histoire savante, qui délivre le sens de la "légende", mais la ferme volonté d'interroger le texte, qui "ne parlera pas de lui-même"³⁴, ainsi qu'une volonté égale de se laisser interroger par lui. De cette pratique de lecture destinée à irriguer le vivre, à changer tout d'abord le système des préférences axiologiques du lecteur, Alain nous donne deux exemples, remarquables de concision: l'interprétation de la malédiction du figuier stérile et, tout d'abord, celle de la parabole de l'ouvrier de la dernière heure.

"Me voilà donc en présence de ce salaire injuste, de ce salaire qui n'est pas compté selon le travail. On ne veut certes pas me faire entendre que tout est faveur en ce monde, car cela je le sais, et chacun le sait. Cette maigre écorce doit être déchirée. Mais qu'est-ce que je vais trouver? [...] Que l'exact échange et le compte des services est absolument sans valeur [...]. Je dis que la valeur n'est point dans le calcul des plaisirs et des peines [...]. Quelles sont les valeurs vraies? Assurément le mouvement libre et, comme dit Descartes, généreux." On le sait, la référence à Descartes et à la "générosité" est présente chez Ricœur également. Et, plus encore, la référence au schème paulinien du "combien plus ...", préfiguration d'une toute nouvelle économie symbolique, annonce du passage d'une logique de l'équivalence, du donnant-donnant, à une logique de la surabondance. Mais la vie selon la générosité devrait-elle supplanter la vie ordinaire, avec ses calculs et ses "placements usuraires"? Certainement pas, aux yeux d'Alain, qui invite le lecteur à "composer" la "vacillante et méprisable idée de la justice vraie [découverte dans la parabole] avec la nécessité extérieure."³⁵ Ricœur, on le sait, dira des choses très semblables dans *Amour et justice*: la parabole donne à voir un comportement inattendu, transgressif, une manière de faire, d'agir, qui déroge aux règles usuelles. Elle ressemble donc à la

métaphore qui opère, elle, une transgression de nos manières de dire et de nos codes lexicaux. Dans un cas comme dans l'autre, on peut tenter de sortir de l'état d'inconfort sémantique ou éthique où nous mettent le dire ou le faire transgressifs en décrétant qu'il ne s'agit là que d'une forme d'absurdité, de non sens sinon de folie. Dans l'un et l'autre cas, toutefois, on peut prendre une tout autre décision et faire le pari du sens, d'un autre sens, que l'apparence de non sens nous force à chercher. On peut par exemple considérer que l'injustice manifeste de la rétribution égale accordée à l'ouvrier de la dernière heure nous engage, à la façon d'un défi, à transformer nos critères communs du juste, à les élargir assez pour les rendre compatibles avec la générosité et pour désirer que l'une comme l'autre irriguent l'ensemble des relations humaines.

Alain le sait bien, et il le dit en mode d'ellipse - hommage rendu à l'intelligence du lecteur: "Le juge qui a effacé la différence entre douze heures et une heure n'a sans doute pas dit tout, mais il a dit quelque chose qui importe, parce que c'est quelque chose que l'on oublie aisément. Notre état ordinaire est de trahir."³⁶ La trahison, ajouterons-nous, ne s'amorce-t-elle pas avec l'affaissement de l'exigence éthique? L' "homme capable" cher à Ricœur, n'est-ce pas aussi un homme qui, trop vite et trop souvent, doute de ses capacités ou refuse de les assumer? Aussi doit-il être en quelque sorte amené, presque de force, à reconnaître sa lâcheté. C'est alors que l'étrangeté de certains textes, des paraboles en particulier, a valeur d'éveil; éveil non d'un sommeil dogmatique, comme Kant disait à propos du rôle dérangeant de la pensée de Hume, mais des préjugés qui président à la distinction entre le faisable et l'infaisable, le possible et l'impossible. Comme la métaphore, la parabole nous incite à déplacer les frontières catégorielles qui structurent le champ de la praxis et bornent nos représentations du faisable et du recommandable. Elle ne nous prescrit rien de "moral" mais nous presse de discerner à travers elle et d'accueillir l'annonce d'un renouvellement inattendu et profond de nos raisons de vivre. Auparavant, elle nous révèle le poids de la *doxa* sur nos "choix" et nos refus. C'est alors qu'elle fait fonction d'invitation à nous orienter, dans l'espace des relations avec autrui, autrement que dans le sens de la plus grande pente, du plus prévisible: l'indifférence. L'étrangeté des choses dites (dans la métaphore) et des choses racontées, situations et types de rencontres (dans la parabole), a valeur de dépaysement, de mise à distance dérangeante: de là le sentiment de désorientation qu'on éprouve, qui peut déboucher sur l'expérience d'une crise profonde; amorce – ou non, car rien ne va de soi, dans la vie de l'esprit –, d'une conversion, s'il est vrai que toute réorientation radicale faisant suite à une désorientation profonde a la valeur pragmatique et éthique d'une conversion, mais qui n'est pas nécessairement religieuse.

Si la précédente parabole semblait heurter directement notre sens de la justice et, en lui, notre souci de proportionnalité et d'équivalence, que penser de la parabole du figuier, ou plus exactement de l'action parabolique correspondante? La première était choquante. Celle-ci n'est-elle pas scandaleuse? Car enfin, déçu de ne pas y trouver de figues, voici que Jésus maudit le figuier. Pourtant, le récit le précise – augmentant ainsi l'impression de scandale – " ce n'était pas la saison des figues". Il est tentant, note Alain, de se débarrasser de cette précision moralement gênante en y voyant la faute d'un copiste, "maladroit ou imbécile". Pourtant, ôtée cette précision textuelle, le geste de Jésus ne tomberait-il pas au rang d'illustration de "la sagesse de Franklin", d'illustration en négatif du donnant-donnant et du fait qu'un remerciement suffit parfois à assurer l'échange avec celui qui vous a donné un fruit? Or, poursuit Alain, qui comme tout bon interprète plaide pour la *lectio difficilior*, "en conservant la petite phrase qui d'abord me choque, je trouve autre chose, qui est de plus grande valeur [...]. C'est encore la même idée, mais qui cette

fois me pique mieux parce que je m'irrite d'abord devant l'injustice évidente. Si ce n'est pas la saison des figues, le figuier était dans son droit."³⁷

Qu'y aurait-il donc à comprendre, malgré tout, sinon que ce figuier *nous* représente, dans la mesure où, nous retranchant derrière une définition sociale, bureaucratique de nous-mêmes, nous fixons des bornes étroites à l'exercice de notre générosité, arguant que c'est notre droit de procéder ainsi? Mais, interroge Alain, si nous nous avisons de parler comme le figuier, en mettant en avant notre bon droit, sommes-nous encore hommes? Et que serait une "république" composée de semblables figuiers, où tous s'accorderaient à penser: "Tant pis pour ceux qui auront soif hors de saison!"? Quelle serait donc, en fin de compte, la "leçon" de la parabole? Serait-ce que le figuier doit porter du fruit en toute saison? Si l'on croit pouvoir conclure ainsi, on commet une double erreur: celle de tout littéralisme, d'une part, celle d'une confusion entre vérité "naturelle" et vérité "éthique", de l'autre; l'une et l'autre confondues, ajouterons-nous, dans un concept équivoque de "surnature". Voici au contraire le parti interprétatif que prend Alain: ce que je vais croire, écrit-il, c'est "que l'homme doit porter du fruit en toute saison; car l'homme est celui qui surmonte les saisons. La guerre est comme une saison de folie. Qui ne la veut? J'ai entendu tous ces figuiers à figure d'homme [appréciations au passage l'allitération!] qui disaient que ce n'était pas la saison d'être bon ni juste, ni même d'avoir du bon sens."³⁸ Cette décision interprétative, Alain le précise, procède d'un pari en faveur du sens. Faire vœu de comprendre, "y penser avec une sorte d'obstination fondée sur une confiance dans le signe humain", c'est affaire de jugement, de responsabilité interprétative; faute de quoi, croire ne serait que suivisme. Au contraire, "révélation" – le mot est bien d'Alain – c'est passage tout intérieur de l'énigme à la solution [...]. Ceux qui disent qu'il faut croire sans comprendre ne disent rien du tout". A nouveau, interrogeons-nous: y a-t-il tellement loin, entre ce type de critique de l'usage du terme de révélation et celle développée par Ricœur dans "Herméneutique de l'idée de révélation", étude dans laquelle l'accent est mis sur le "révélat" textuel – en tant qu'il révèle au lecteur son humanité, le force à découvrir ce que souvent il ne peut ni ne veut reconnaître de lui, de ses incapacités comme de ses capacités – bien davantage que sur quelque "révélé" prétendu?

On aura noté l'heureuse formule, chez Alain: "l'homme est celui qui surmonte les saisons." On ne songera pas à retourner contre lui le type de lecture littéraliste – une caricature de lecture, en réalité – contre lequel il vient de nous mettre en garde: ce n'est donc pas à l'aune de considérations écologiques de bon sens qu'il convient de juger de la pertinence de l'énoncé. L'intention de l'auteur, ici comme ailleurs, est de mettre en cause la paresse d'esprit; celle par exemple qui consiste à se résigner à la guerre, considérée comme faisant partie de cycles inévitables, comme relevant de lois aussi déterminantes et invincibles que les lois naturelles. A la lumière du commentaire de Ricœur sur la portée "eschatologique" des paraboles, nous pouvons dire qu'Alain sait faire droit à la "pointe" éthique de celles-ci, à la valeur de *l'intempestif* qui dérègle la première des formes immanentes aux pratiques humaines, ordonnées selon l'ordre de succession du temps physique. L'eschatologique ne désigne pas un temps d'après le temps historique; si c'était le cas, on en ferait l'équivalent temporel d'une surnature. L'eschatologique, comme peut-être le messianique selon Walter Benjamin, c'est, ainsi que l'écrivaient Hannah Arendt et Ricœur après elle, la force d'*interrompre* des processus, le désir le plus vif de commencer et de recommencer – non de commander; c'est le courage de résister à l'usure: à celle du langage, grâce à la métaphore, à celle de nos normes éthiques de jugement, grâce à la parabole. Non, le juste n'est pas la ratification de ce qui se fait, mais ce que l'on est *appelé* à faire, ce dont l'urgence bouleverse le *tempo*, l'*agenda*, c'est-à-dire l'ordonnancement convenu des choses

à faire ou à ne pas faire. L'un de ces bouleversements catégoriels décisifs, dans le champ pratique – Ricœur l'a souligné très tôt, avec force, dans son commentaire ancien de la parabole du samaritain³⁹ – ne conduirait-il pas à la reconnaissance des relations "longues", des médiations institutionnelles trop souvent sacrifiées au profit des relations "courtes", plus intimes mais d'autant plus inspiratrices d'une défiance excessive à l'égard des lointains et des plus lointains des lointains, les hors catégories, les sans statut?

La tentation de l'analogie

En conclusion, rien sans doute ne vaut cette citation extraite de l'étude "Le soi dans le miroir des Ecritures". Cette citation non seulement témoigne de l'importance que Ricœur a toujours reconnue aux paraboles, mais encore nous donne ... beaucoup à penser:

'Le Royaume de Dieu': c'est là l'expression-limite d'une réalité qui échappe à toute description. Le Royaume est signifié seulement par la sorte de transgression linguistique qu'on voit à l'œuvre dans les paraboles, dans certains proverbes et certains paradoxes du discours eschatologique [...]. En tant que fables, les paraboles sont de simples historiettes à portée métaphorique: 'Le Royaume de Dieu est semblable à ...'. Mais il n'est pas de parabole qui n'introduise dans l'intrigue un trait insolite, disproportionné voire scandaleux: un grain de blé qui en produit cent, un grain de sénevé qui donne un arbre gigantesque, un ouvrier de la dernière heure aussi bien payé qu'un journalier ordinaire, un invité jeté à la porte parce qu'il n' pas revêtu l'habit de noce, etc. C'est par cette sorte d'extravagance que le sens littéral est déporté vers le sens métaphorique insaisissable. L'extraordinaire perce l'ordinaire et pointe vers l'au-delà du récit. La même transgression de sens s'observe dans les proclamations eschatologiques où Jésus n'adopte la forme commune en son temps que pour subvertir le calcul [...]. Paradoxes et hyperboles dissuadent l'auditeur de former un projet cohérent et de faire de sa propre existence une totalité continue.⁴⁰

En concluant ainsi, toutefois, on ne saurait passer entièrement sous silence la difficulté signalée d'entrée de jeu, difficulté qui correspond à la présence plutôt détonante de la référence à l'analogie dans l'herméneutique ricœurienne du langage religieux, référence que l'on découvre à la suite de notre précédente citation. Celle-ci, en raison de l'accent mis sur la propriété de maintes expressions religieuses d'être des "expressions-limite", ne devait-elle pas suffire à mettre en quelque sorte entre parenthèses et à l'y tenir le projet daté d'une théologie dont le cadre onto-théologique a largement été façonné par *l'analogia entis*? Comment ne pas parler, ici comme à propos du genre "philosophie de l'histoire" et de sa matrice, la théodicée, de "perte de crédibilité", et ne pas juger, après Ricœur, qu'il s'agit d'un "événement de pensée" certainement irréversible?⁴¹ Force est de le reconnaître: *l'analogia entis*, qui paraît peu compatible avec l'idée même d'"expression-limite" puisque la limite, avec l'analogie, ne paraît pas capable de contenir longtemps l'*impetus* spéculatif d'une intelligence trempée dans l'allégorèse, fait retour dans

l'étude précitée. Retour discret, assurément, puisqu'il n'est fait mention que de l'analogie, sans que soit davantage précisée sa portée "ontologique", et qu'en outre cette mention s'accompagne d'une référence à la *via negativa*. Il n'empêche: sous le simple appareil d'une conjonction de l'analogie et de la négation⁴², c'est bien *l'analogia entis* qui se profile, et avec elle la fameuse "voie d'éminence"⁴³; une voie - une impasse probablement -, qui a longtemps encouragé la théologie à viser une intelligence totale de la réalité. Ajoutons cependant que, aussitôt après, la "réserve" exprimée "concernant l'usage de l'expression de Tout Autre" caractéristique de ce qu' "on a appelé 'théologie dialectique'" pourrait jeter quelque lumière sur la difficulté qui nous occupe: Ricœur n'aurait-il pas craint que, par excès de dialectique, la théologie n'abandonnât son assiette symbolique et ne devînt aphasique? Henri Duméry, son collègue à Nanterre, a écrit un bref ouvrage: *La foi n'est pas un cri*. Cri ou aphasie, n'est-ce pas, dans un cas comme dans l'autre, refuser de faire crédit à la "donne" symbolique du corpus biblique? Telle paraît être la crainte de l'herméneute: que l'accent mis sur le « tout autre » ne nous dissuade de prendre au sérieux les témoignages littéraires qui le visent et d'assumer, face à eux, notre tâche d'interprètes. Mais, pour conjurer cette crainte, faut-il faire courir à l'aventureuse et gracieuse métaphore le risque, ou ne serait-ce que le semblant de risque, de lier son sort à celui de la pesante et peut-être inféconde analogie?

- ¹ Paul Ricœur, *L'herméneutique biblique* (Paris: Editions du Cerf, 2000), 147.
- ² Il s'agit principalement des apports de Propp, de Louis Marin et de Greimas.
- ³ Ces points concernent la sémantique de la métaphore et avant tout le rapport entre métaphore et réalité.
- ⁴ Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 204.
- ⁵ Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 206.
- ⁶ Cette tension, on le sait, résulte de l'écart entre le contenu de l'énoncé attendu "normalement", et celui de l'énoncé déviant, potentiellement métaphorique.
- ⁷ Ricœur. *L'herméneutique biblique*, 212-3.
- ⁸ Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 214.
- ⁹ Ricœur, *L'herméneutique biblique*, 236.
- ¹⁰ Une herméneutique accusée d'être une crypto-théologie!
- ¹¹ Pierre Bühler et Daniel Frey, *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible. A l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique* (Genève: Labor et Fides, 2011), 26 ss.
- ¹² Par exemple entre tradition occidentale et traditions extrême-orientales.
- ¹³ Paul Ricœur, *La critique et la conviction* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), 52.
- ¹⁴ Ricœur, *La critique et la conviction*, 53.
- ¹⁵ Sur le "sacré", par exemple, mais aussi sur la "religion" elle-même.
- ¹⁶ Formule utilisée par Ricœur à propos du pardon, dont le philosophe dit, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Editions du Seuil, 2000) qu'il est difficile, mais non impossible.
- ¹⁷ Ricœur, *La critique et la conviction*, 126.
- ¹⁸ Ricœur, *La critique et la conviction*, 127.
- ¹⁹ Paul Ricœur, *Histoire et vérité* (Paris: Esprit/Seuil, 1955), 166.
- ²⁰ Le fait de s'être intéressé au langage religieux et à la théologie semble suffire, à ses yeux, à attribuer à l'herméneute une compétence théologique inversement proportionnelle à sa compétence philosophique.
- ²¹ Umberto Eco, *De l'arbre au labyrinthe. Etudes historiques sur le signe et l'interprétation* (Paris: Le livre de Poche, 2010). Le troisième chapitre, qui retient ici notre attention, a précisément pour titre: "De la métaphore à l'analogia entis"
- ²² Eco, *De l'arbre au labyrinthe*, 215-6.
- ²³ Eco, *De l'arbre au labyrinthe*, 227.
- ²⁴ Eco, *De l'arbre au labyrinthe*, 228.

- ²⁵ Eco, *De l'arbre au labyrinthe*, 229.
- ²⁶ Ricœur, *l'herméneutique biblique*, 235.
- ²⁷ Ricœur, *l'herméneutique biblique*, 117.
- ²⁸ Alain, *Les Dieux* (Paris: Tel Gallimard), 294.
- ²⁹ Alain, *Les Dieux*, 276.
- ³⁰ Alain, *Les Dieux*, 277-8.
- ³¹ Alain, *Les Dieux*, 280-1.
- ³² Alain, *Les Dieux*, 296.
- ³³ Alain, *Les Dieux*, 299.
- ³⁴ Alain, *Les Dieux*, 302.
- ³⁵ Alain, *Les Dieux*, 303.
- ³⁶ Alain, *Les Dieux*, 304.
- ³⁷ Alain, *Les Dieux*, 304.
- ³⁸ Alain, *Les Dieux*, 306.
- ³⁹ Ricœur, "Le socius et le prochain" in *Histoire et vérité*, 99 ss.
- ⁴⁰ Paul Ricœur, "Le soi dans le miroir des Ecritures" in *Amour et justice* (Paris: Points, 2008), 70-71.
- ⁴¹ Paul Ricœur, *Temps et récit, III* (Paris: Seuil, 1985), 293.
- ⁴² Ricœur, *Amour et justice*, 72. Citons l'intégralité du passage dont nous n'avons retenu que des bribes: La parabole "constitue un abrégé de la nomination de Dieu. Par sa structure narrative, elle rappelle le tout premier enracinement du langage de la foi dans le récit. Par son procès métaphorique, elle rend manifeste le caractère poétique du langage de la foi dans son ensemble. Enfin, en joignant métaphore et expression limite, elle fournit la matrice même du langage théologique, en tant que celui-ci conjoint l'analogie et la négation dans la voix d'éminence (Dieu est comme ... Dieu n'est pas ...). Cette dernière remarque nous conduit à exprimer une certaine réserve concernant l'usage de l'expression de Tout Autre pour désigner Dieu. Elle a servi d'emblème à ce qu'on a appelé "théologie dialectique".
- ⁴³ Curieusement, "voie" est devenue, dans le texte imprimé, "voix" d'éminence!