

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 26 (1976)
Heft: 2

Artikel: Paul Ricœur ou le discours entre la parole et le langage
Autor: Gisel, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381074>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PAUL RICŒUR OU LE DISCOURS ENTRE LA PAROLE ET LE LANGAGE *

Introduction : pour une théorie du discours

Paul Ricœur est à la recherche d'une théorie du discours. Son dernier ouvrage l'atteste de la façon la plus nette ¹. Mais cet ouvrage ne fait que prolonger une réflexion dont le cheminement est jalonné par les textes suivants : « la structure, le mot, l'événement » (1967) ², « Qu'est-ce qu'un texte ? » (1970) ³, « événement et sens dans le discours » (1971) ⁴, « la métaphore et le problème central de l'herméneutique » (1972) ⁵, « philosophische und theologische Hermeneutik » et « Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache » (1974) ⁶, ainsi que les textes qui viennent de paraître dans *Exegesis* (1975) ⁷. D'ailleurs, à mon sens, l'élaboration d'une théorie du discours prend place dans l'ensemble de la quête philosophique de Ricœur : elle constitue l'un des éléments décisifs dans la construction d'une *poétique* annoncée dès 1950 dans le premier tome de sa *Philosophie de la volonté* ⁸. A ce titre, elle trouve ses racines dans une conception husserlienne qui veut que ce soit sur le noème que le sujet et son « vécu » se donnent à lire ⁹. Elle se déploie enfin dans le cadre d'une

* Exposé présenté le 9.6.1975 à l'« Institut de recherches herméneutiques » de la Faculté de théologie de Neuchâtel et le 19.11.1975 dans le cadre du séminaire philosophique du Professeur F. Brunner (Faculté des Lettres, Neuchâtel). Le titre de l'exposé m'avait été proposé par la direction de l'Institut.

¹ *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

² Repris dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 80-97.

³ In *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift H.-G. Gadamer, Tübingen, Mohr, 1970, t. II p. 181-200.

⁴ In M. PHILIBERT : *Paul Ricœur ou la liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971, p. 177-187.

⁵ *Revue philosophique de Louvain*, t. 70, 1972 févr., p. 93-112.

⁶ In P. RICŒUR et E. JÜNGEL : *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Ev. Th.*, Sonderheft, München, Kaiser, 1974.

⁷ *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, F. BOVON et G. ROUILLER éd., Neuchâtel, Delachaux, 1975.

⁸ *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

⁹ Cf. P. GISEL : « Paul Ricœur. Eine Einführung in sein Denken », in P. RICŒUR et E. JÜNGEL. *op. cit.*, p. 6. Trad. remaniée in *Etudes théologiques et religieuses*, t. 49, 1974/1, p. 32.

philosophie réflexive marquée par une discontinuité originaire qu'atteste la faute ¹ et par une discontinuité finale qui donne à l'*œuvre* son épaisseur, sa singularité, sa positivité et son autonomie relative, une philosophie qui, par là même, se fait herméneutique de l'histoire et non savoir de la vérité, une philosophie qui met en œuvre un style de penser plus kantien qu'hégélien, une philosophie qui naît de la confession et en appelle à l'espérance, bref, qui vit d'une première affirmation ne cessant d'être médiatisée au cœur de la distance et de la séparation.

Mais pourquoi une théorie du *discours* ? On a une (ou plutôt : des) théorie(s) de la parole comme on a, surtout depuis Saussure, une théorie du langage. En terre francophone tout au moins ², le moment du discours et l'instance spécifique qu'il représente ont été relativement moins travaillés.

Contre un accent unilatéral sur la *parole* — qui est le moment de l'acte ³ — la prise en considération de l'instance discours atteste que l'événement n'existe que comme forme spécifique d'une matière (le langage) qui a sa consistance et ses contraintes. Il y a événement puisqu'il y a mise en forme, mais on ne saurait parler de cet événement qu'en fonction des figures qui viennent à se dire dans le langage et par le détour d'une interprétation de ces figures. Cela veut dire deux choses : 1) que la vérité est à déchiffrer au creux d'une *histoire*, non dans la valorisation d'une « origine » (quel que soit le registre où elle puisse être pensée : subjectif ou objectif) qui se tiendrait en son en deçà (en deçà du discours, il n'y a que silence et absence dit Ricoeur), qui se tiendrait en un lieu que la faute n'aurait pas encore affecté ; 2) que la vérité ne peut être de l'ordre du pur et simple *donné*, mais seulement de l'*advenir* ou, pour anticiper, qu'il n'y a pas d'*être* (même en sa précédence) sans acte, et donc sans promesse possible.

Contre un accent unilatéral mis sur le *langage*, la prise en compte de l'instance discours attire l'attention sur le moment de discrimination et de structuration (je dirais : de limite) qui fait échec à la dissémination sans fin ni commencement que se plaisent à chanter aujourd'hui certains disciples radicaux d'Heidegger et de Nietzsche, magnifiant — par désespoir du sens — l'esthétisme des mots sans discours ou la jouissance brute des signes sans présence parce que sans position (*positio, thesis*).

¹ Cf. le tome II de la *Philosophie de la volonté* : II/1 *l'homme faillible* et II/2 *la symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.

² Il n'en va pas de même de la linguistique anglo-saxonne qui — œuvre de logiciens souvent — est partie d'une analyse *propositionnelle*, et non d'un examen du *mot* couplé à une prise en considération des espaces structuraux qui le définissent selon un jeu de *dictionnaires* entrecroisés.

³ Moment de l'événement, cf. F. de Saussure.

Conclusion : parce qu'il est proposition de sens dans le milieu même du langage ¹, le discours atteste une autonomie spécifique que l'on ne saurait court-circuiter dans notre quête du *monde* dont il parle ou du *sujet* qui le parle, mais cette autonomie est celle d'une *figure* qui naît bien dans le monde, en réponse à ce qui la précède, et dans une visée qui concerne le monde (Ricœur parle d'intenté du discours) et qui *dit*, en son ordre, un *monde*.

I. *Le discours*

Elaborer une théorie du discours comme instance spécifique, c'est partir dès l'abord de l'énoncé ², de l'acte de prédiquer, et non des mots dont le sens serait défini par le seul lexique. Ici, on interrogera la question du sens à partir du moment de la production du sens. Dans la théorie du sens, le moment généalogique commandera le moment nominal ³.

Qu'est-ce qu'un énoncé ou un discours ? C'est une manifestation de *langage* en forme *textuelle* (la phrase en constitue la plus petite unité) qui :

1) se produit comme événement et en même temps se laisse comprendre comme sens ; parce que l'événement est sensé (institution d'un sens), on pourra en parler, le laisser nous enseigner, le critiquer et, finalement, l'interpréter et le reprendre comme événement ;

2) qui dit l'identité (fonction identifiante et singularisante) et en même temps articule en un ordre propre (fonction prédicative) ; parce qu'elle articule en son ordre, elle permet de dire l'identité, mais parce qu'elle dit l'identité, elle est liée à un ici et à un maintenant ;

3) qui s'effectue comme dire (fonction locutionnaire) et en même temps comme faire (fonction illocutionnaire) ; parce qu'elle est un faire, elle ne dit le monde qu'en le modifiant, parce qu'elle est un dire, elle est liée au monde qui la précède ;

4) qui advient comme sens (immanence) et en même temps fait référence (dénotation, intenté du discours) ; parce qu'elle vit de référence, elle parle du monde, mais parce qu'elle en parle comme sens, la référence est médiate ;

5) qui renvoie à la réalité et à un locuteur ; parce qu'elle renvoie au locuteur, elle est liée à un ici et à un maintenant singulier, mais

¹ Cf. *Le Conflit des interprétations*, p. 86.

² Ricœur s'appuie ici sur les travaux du linguiste français Benveniste, cf. par exemple *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 251-257.

³ Sur ces points et l'ensemble de ce § I, cf. *la Métaphore vive*, III^e étude.

c'est dans la mesure où elle est liée à un ici et à un maintenant qu'elle parle de la réalité (du monde) ¹.

Comme tel, le discours vit d'une *tension*. Tension entre le monde à signifier et la langue qui signifie. Tension qui imprime sa marque spécifiquement linguistique au cœur de l'énoncé : c'est la tension entre un moment paradigmatique (verticalité des signes dans le système et modèle de la substitution libre) et syntagmatique (horizontalité des signes dans la phrase et modèle de l'articulation réglée par une grammaire).

Cette théorie du discours appelle trois remarques :

1. Le discours — parce qu'il est un fait de langage — joue sur un arrière-fond d'*écart* généralisé. Parce que le discours développe son propre espace (cf. *la Métaphore vive*, p. 185 ss.), sa visibilité (p. 187), son autonomie spécifique, on dira qu'il y a écart entre le locuteur et l'énoncé, comme il y a écart entre l'énoncé et ce dont l'énoncé parle. Cet écart (ou plutôt : ces écarts) permettent l'avènement du discours ; en même temps ils font du discours un certain *jeu* de langage : les écarts ne sont pas seulement entre le réel et le dit, ils sont aussi proprement linguistiques.

Parce qu'il y a écart, l'analyse du discours relève d'une *pragmatologie* (p. 116). Le discours propose une innovation de sens : à moins d'être secrètement mort ou d'avoir conquis artificiellement l'univocité des langages scientifiques, le discours est toujours une réponse créatrice (p. 161) à une question que le monde pose, une question que, peut-être, le monde ne cesse d'être. Le discours naît face à d'autres discours ², sur l'arrière-fond de l'énigme des choses : il naît d'un *travail* de la parole humaine sur la langue (*ibid*), dans le jeu de l'interpellation réciproque et d'une interrogation fondamentale.

Tout discours *dit le monde*. Sans distance, il n'y a pas de dire ; dans le règne de l'immédiateté et le plein de la présence, on ne parle pas. Mais sans le monde, il n'y a pas de discours ; dans le règne de l'absence radicale, on ne peut que jouer, par dérision. Tout discours naît d'une *distance* et marque une nouvelle *distance* ; mais tout discours dit l'*identité*.

2. Sur un arrière-fond d'écart, le discours propose des *figures* qui permettent sinon de combler les écarts ³, du moins d'organiser un jeu

¹ Je dépasse ici la lettre de Ricoeur telle qu'elle s'exprime dans le passage examiné, mais non l'ensemble de sa position philosophique : il n'y a d'interprétation que située, précisément parce que dire le monde n'est pas simplement répéter un étant comme *réalité sans possibilité*.

² Non dans le vide du non-savoir, mais dans le plein de la doxa.

³ Et, à mon sens, même pas *stricto sensu*, de les « réduire » ; c'est pourtant le mot qu'utilise l'auteur — non sans équivoque peut-être.

de passages. Le discours — ce que ne fait pas la parole qui n'est qu'acte avant l'inscription, ni le langage qui n'est qu'inscription que l'acte aurait désertée — advient comme forme *déterminée*, délimitée, close. Parce que non seulement il est espace, mais qu'il vit de sa clôture, on dira qu'il se propose comme jeu de figures. A ce titre, il ne vit pas de la dissémination propre à une théorie radicale du langage comme autonomie (distante) à l'égard du monde, il vit de *discriminer* la dissémination ou la polysémie.

Le discours est *figure* parce qu'il est langage et non pas pure reduplication du monde ; mais le discours est figure du monde parce qu'il est dire et non pas ronde incessante de la substitution arbitraire des signes sans référent.

3. Proposant des figures sur un arrière-fond d'écart, le discours vit d'une référence qu'il atteste et désigne, qu'il a trouvée et qu'en même temps il invente, qu'il découvre et que tout à la fois il ouvre.

Parce que le discours est dire, la référence n'est pas *nulle* ; mais parce que le discours est un phénomène de langage, la référence est *autre* que le monde naturel (p. 187 s). Parce qu'il y a langage, avec sa spatialité, son autonomie, son opacité, il y a oblitération (p. 190) d'une référence immédiate. Mais cette oblitération est le point de départ de la quête d'une référence autre, rendue possible par le discours même et le « monde » qu'en quelque sorte il déploie. La question de la référence n'est pas définitivement abolie, elle n'est que suspendue. Mais on n'y répondra (le discours y répond) qu'à partir des *figures* du discours.

Conclusion : le métaphorique est premier. Il l'est radicalement. J'entends qu'il ne saurait être traduit comme on substituerait à un terme imagé le terme propre qu'il remplaçait. C'est que le métaphorique ne ressortit pas à l'ordre de l'ornement dont joue la rhétorique, mais à la trame même des discours que les hommes tiennent lorsqu'ils entendent dire — sans la savoir d'un savoir de science — l'identité des choses, de l'homme et du monde. Le métaphorique n'est pas facultatif ; il est nécessaire. Partant, il n'est pas radicalement libre : il vit des précédences dont il naît et auxquelles il répond.

Le métaphorique est au départ de la pensée. Ricœur n'a cessé de s'interroger sur les sources non philosophiques de la philosophie. La pensée ne commence pas avec le concept. Mais le métaphorique est, comme le dit Aristote en une formule aujourd'hui incomprise, imitation de la nature (*μίμησις φύσεως*) où il faut bien voir que l'« imitation » est créatrice, faire (*ποίησις*) et que la « nature » n'existe que comme nature construite (créée, faite, parce que foncièrement aporétique) ¹. Parce que le métaphorique est « imitation de la nature »

¹ Cf. P. AUBENQUE : *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, 1972 3.

(en notre langage : figure du monde), le règne philosophique est possible comme *commencement au sein et du sein* d'un règne de la métaphore.

II. *Elucidations philosophiques*

La théorie du discours dont on vient d'exposer les grands traits est solidaire d'une certaine position philosophique. On va tenter d'élucider certains de ses aspects selon trois perspectives.

1. Ricœur entend dépasser l'alternative positiviste qui oppose un langage descriptif à un langage émotionnel (p. 185 ss.). Tout discours (y compris la poésie) vit d'un rapport avec les choses, et tout discours (y compris la description) vit d'une instance autre que celle de la réalité. C'est pourquoi Ricœur s'en prend à la séparation doublement ruineuse de l'«*erklären*» et du «*verstehen*» (héritée du romantisme et consolidée dans le débat contre l'historicisme)¹. En recourant à une théorie du discours, Ricœur s'efforce de conquérir un modèle herméneutique débarrassé des hypothèques héritées de Schleiermacher et de Dilthey (p. 278 ; cf. aussi *Exegesis, Metapher*, etc.). Plus profondément, c'est l'opposition du sujet et de l'objet, typique de la modernité cartésienne, de l'*Aufklärung* et de ses avatars aux 19^e et au 20^e siècles, qui doit être liquidée. On pressent que cela ne peut qu'aller avec une remise en cause et en chantier de ce que signifient les mots de réalité, de monde, de vérité.

Ricœur accorde à l'énoncé une valeur heuristique. Il emprunte à la théorie des modèles (cf. *la Métaphore vive*, p. 302 ss.) qui, tout en ayant leur autonomie propre, permettent une «*redescription*» de la réalité liée à une nouvelle possibilité d'y opérer. Que le modèle se déploie spatialement et systématiquement de façon indépendante n'exclut pas qu'il assure une fonction réellement cognitive. Comme modèle, il naît d'une rupture et vit de fiction ; mais du même coup, il permet une organisation descriptive du réel.

Mais si c'est au gré de telles modalités que le discours dit le réel, il va dès lors de soi que la copule «*est*» (forme exemplaire du prédiquer) doit être reconsidérée. En fait la théorie du discours dont on a vu qu'elle vivait d'une tension originaire se répercutant à différents niveaux, suppose et exige une tension interne à l'être même dont on parle. On dira que le «*est*», du seul fait qu'il est *dit* (mais qu'est un «*est*» qui n'est pas dit ? qu'est la copule en dehors du prédicat ?), vit d'une qualification : le «*est*» est en même temps et dans le moment même où il est prononcé un «*n'est pas*», parce qu'il est en fait, implicitement et toujours, un «*est-comme*» (p. 310 ss.). On l'aura compris,

¹ Cf. notamment *Qu'est-ce qu'un texte ?*

une telle philosophie s'en prend à la fois — dans un combat sur deux fronts — à une naïveté ontologique qui oublie le « n'est pas » de tout « est », croyant pouvoir dire le réel sans le qualifier (le « est » sans « comme »), et à la fois à la réduction de la qualification à un moment autonome du jugement (le « comme » sans « est »). C'est que l'affirmation¹, chez Ricœur, pour être originaire et finale, n'advient qu'au cœur de la distance et de l'absence. Parce qu'il y a distance, on sait que l'énoncé vaut originairement comme *affirmation* (donc comme *acte*) et non comme reduplication. La critique d'un « est » totalitaire et mensonger nous restitue au « est-comme » de la *création*. La médiation de l'ontologique par l'histoire nous permet de redécouvrir l'ontologique comme affirmation. C'est peut-être parce que la métaphore meurt que l'on peut remonter à la métaphore vive et ne pas se laisser abuser par un discours qui est encore véhiculé mais plus au titre de dire, tout au plus au titre de troc, qui n'est pas mort quant à un certain usage commercial, mais bien mort quant à sa force illocutionnaire, selon le mot de Nietzsche que cite Ricœur : « les vérités sont (...) des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération non plus comme pièces de monnaie mais comme métal » (p. 364).

2. Après Marx, Nietzsche et Freud, chacun sait aujourd'hui que si l'homme vit d'écart — dans son histoire et ses discours — il n'y a pas de point zéro — neutre — à partir de quoi mesurer l'écart. Il n'y a pas d'origine derrière le langage et ses métaphores obligées. Je cite Ricœur : « L'idée d'une métaphorique initiale ruine l'opposition du propre et du figuré, de l'ordinaire et de l'étranger, de l'ordre et de la transgression. Elle suggère l'idée que l'ordre lui-même procède de la constitution métaphorique des champs à partir desquels il y a des genres et des espèces » (p. 33).

On assiste dès lors, en modernité, à un procès difficile : ceux qui tiennent envers et contre tout les mots simplement comme *signifiant* d'une réalité qu'ils signalent ; on renvoie dès lors à un ordre naturel des choses, à l'être dans sa nécessité d'existence de fait et à une règle de substitution à deux termes (*signum-res*) ; dans le camp opposé, on trouve ceux pour qui la substitution est sans fin parce qu'elle s'est trouvée dépouillée de tout commencement le jour où l'on a redécouvert que le signifiant était lui-même *signifié*. Au règne de la copie réglée terme à terme (cf. II^e étude : la rhétorique finissante en modernité cartésienne), a succédé la polysémie où la substitution arbitraire est au ressort d'un jeu infiniment pluriel et indéfiniment hasardeux.

¹ Chez Ricœur, le thème de l'affirmation est hérité de J. Nabert.

En conquérant sa théorie du discours, Ricœur récuse les deux termes de l'alternative, dans la mesure où la position des uns et des autres prend appui sur le mot, non sur l'énoncé. Partir de l'énoncé, au sens où on l'a défini, c'est renvoyer à un métaphorique originaire (non à un ordre naturel ou à une anarchie d'où ne cesseraient de surgir les configurations différentes des coups de dés chères aux Nietzsche deleuziens) et c'est penser la vérité comme avènement, transgression ou écart certes, mais à partir d'une *institution* et comme nouveau moment d'*institution* (non comme nécessité des choses, *res*, ou comme liberté de l'acte, *signum*). *In conditio humana*, le métaphorique est originaire. Mais le règne de l'*analogia proportionalis*¹ est possible. S'il n'y a donc pas de fondation en raison ou en être, il y a validation en raison et en être (cf. p. 33 ss.).

Le discours est imitation. Mais l'« imitation » est un faire : elle ne connaît de « nature » que construite. D'où une *analogia proportionalis* qui refuse de se laisser absorber en un schème à deux termes. D'où un registre foncièrement historique. Il n'y a d'« imitation » (μίμησις comme ποιήσις) que dans la foi au possible (p. 56) que l'on croit déchiffrer au cœur même de la « nature » (φύσις) comme ce qui la soutient et lui donne d'être. Parce que ni le faire ni le dire ne se surajoutent au réel (contre la théorie de la métaphore comme ornement et artifice), il faut dire que la théorie du discours conquise par Ricœur va de pair avec une compréhension du « réel comme acte » (cf. p. 61). Toute existence sera dès lors lue (et révélée) comme éclosion (*ibid.*).

3. Le métaphorique est premier. Mais parce qu'il y a discours, l'entreprise philosophique est possible : le métaphorique peut être pensé. Ricœur s'en prend à J. Derrida pour qui la thèse d'un métaphorique initial entraîne une métaphoricité sans borne, que le discours philosophique comme penser dans le concept ne peut que tuer en le transposant en méta-physique. Dès lors, la seule tâche réservée aux penseurs consisterait à déconstruire les philosophies, à dénoncer leur coup de force caché et à nous restituer à cette circularité radicale du métaphorique dont il ne saurait y avoir de discours sinon celui qui, indirect, de façon quasi apophatique, semble s'ouvrir en creux au travers de l'entreprise destructrice des discours qui ont cru pouvoir impunément parler du métaphorique dans leur ordre propre.

La théorie du discours permet de modifier la question qui est ici sous-jacente — comment penser le non-philosophique ? — en balisant autrement le terrain sur lequel elle vient à se dire.

¹ Cf. la proposition d'Aristote mentionnée *supra* : Le discours est « imitation de la nature », recreation (reprise) d'une nature construite.

Classiquement, on part du mot, on pose un sens propre et un sens figuré, on glisse dès lors à l'opposition du sensible (le propre, le réel, etc.) à l'idée (le figuré, l'intelligible, etc.), entrant ainsi dans la « relève » (*Aufhebung*) et l'oubli propre à la méta-physique. D'où l'adage de Heidegger : « le métaphorique n'existe qu'à l'intérieur de la métaphysique » (cf. p. 357). Dès lors, effectivement, la question se pose dans les termes de Derrida : ou la philosophie est vraie, mais c'est au prix d'une mise à mort du sensible, ou il faut en revenir au sensible, au pur poétique dont on jouit mais dont il n'y a pas de penser possible sinon sur le mode de la désertion traîtresse (à moins que penser soit simplement réfléchir à cette aporie-là : l'aporie qui veut que, pour l'homme, vivre et parler soient toujours *Différance*).

A l'inverse de la position classique, Ricœur part du discours (non du mot) ; on entre dès lors dans le procès qui dit médiatement l'identité, dans un jeu originaire du proche et du lointain, du même et de l'autre, où le lointain et l'autre sont constitutifs du proche et du même (et réciproquement). Parce que le poétique est ainsi en situation de discours, dès le départ et de bout en bout, dans l'ignorance radicale de tout point zéro — naturel et non historique — on dira que le poétique est solidaire d'un « intenté » : l'énoncé est énonciation, visée de monde, en prise sur le monde et aux prises avec le monde (ou les mondes...) ; le discours philosophique est dès lors possible : comme mise à jour et interprétation de cet « intenté ».

Il faut s'expliquer plus avant. Si la philosophie est possible, c'est, je crois, parce qu'avec le discours, il y a ordre structuré et pluralité d'organisation. On parlera d'un univers du discours qui est un univers des discours, dynamisé — comme dit Ricœur en un contexte un peu différent — selon « un jeu d'attractions et de répulsions », un univers « 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 » (p. 382).

Il y a donc, premièrement, inscrit au cœur du discours, un phénomène de dédoublement qui fait qu'à la référence au monde naturel se substitue une référence au monde projeté et organisé, tout à la fois révélé et créé, ouvert et découvert ou, pour reprendre l'indication d'Aristote, recréé selon un jeu d'« imitation ». Ce dédoublement — deuxièmement — est à la racine d'un univers des discours possibles : si le discours n'est pas reduplication, on entre en pluralité. La tension interne au discours implique la tension, voire le conflit, des discours entre eux. Le discours dit le monde. Mais il y a plusieurs mondes. C'est, je crois, cette pluralité des mondes qui joue comme condition de possibilité d'un discours philosophique : si les mondes sont divers, on pourra en effet élucider — au gré d'un nouveau décentrement — le rapport à l'être que tel discours suppose lorsqu'il dit le monde.

C'est toujours dans le monde et le langage que l'on parle. Le philosophe comme le poète. Mais le moment réflexif est possible parce qu'il y a diverses manières d'habiter le monde et le langage : je suis dans l'être, mais il y a un savoir de mon être-rapporté à l'être (cf. p. 385).

La tâche philosophique ne commence qu'au cœur du non-philosophique. Elle est précédée de l'événement (*Ereignis, es gibt, etc.*). Mais l'événement n'est pas acte pur ou don brut ; il rassemble, il est avènement parce qu'il est *dit*. Une distance et un jeu d'interpellations et de réponses apparaissent ainsi contemporains de la couche sémantique la plus originaire. Le philosophe prend appui sur la dynamique de l'énonciation qui vient perpétuellement s'inscrire au creux de la distance et toujours manifester une nouvelle distanciation. Parce que l'appartenance ne se signale pas seulement dans le foisonnement des mots, mais se dit dans la systématisme du discours, le philosophe se lève et interprète. Chez Ricoeur, la philosophie est possible parce qu'il y a *discours* et non seulement *parole* pure ou jeu sans fin de *langages*. Mais elle existe comme élucidation du type d'appartenance qui advient avec tel discours. En ce sens, elle est radicalement herméneutique, grevée de finitude, mais d'une finitude pensable.

III. *Ce qu'assume le théologien*

Tout théologien doit assumer une théorie de l'être, du réel et de la vérité. J'assume ici celle de Ricoeur pour une double raison.

1. Le théologien sait qu'il vit et qu'il parle en régime de distance, d'inadéquation, de séparation, du seul fait qu'il est *théo*-logien. Parce qu'il en appelle au tout-autre lors même qu'il entend dire l'homme et le monde, il opère un décentrement à l'égard de tout règne sans faille de la pure présence. Le théologien naît de contester le mensonge de l'*immédiateté*, dans ses diverses modalités, toujours positivistes et secrètement totalitaires, qu'elles sacralisent l'étant dans son être-là, qu'elles magnifient l'histoire dans une des perspectives historicistes héritées de Hegel ou même (le rapprochement n'apparaîtra paradoxal qu'à ceux qui ignorent Nietzsche et les « maîtres du soupçon ») qu'elles se réclament d'un idéalisme subjectif ou de la morale. Hegel n'a pas le monopole du savoir absolu. Masquer la finitude, oublier que le monde est d'abord énigme et promesse, don et interpellation, obturer la discontinuité originaire et finale dont l'homme vit au moment même où on entendait la signifier sont les tentations permanentes et diaboliques de l'homme.

Le théologien vit de dire l'identité face (*coram*) à l'altérité, de dire l'être comme éclos, l'énoncé comme énonciation, le destin comme don, l'achèvement comme faire et comme promesse. La réciprocité n'est

pas moins vraie. Le théologien est peut-être justement celui dont parle Ricoeur, « celui qui voit comme achevé et complet ce qui s'ébauche et se fait, celui qui aperçoit toute forme atteinte comme une promesse de nouveauté » (p. 392). La théologie vit de récuser l'alternative qui oppose le primat aristotélicien du réel sur le possible au primat moderne du possible sur le réel¹ : elle dit le monde, mais elle le dit créé et recréé par Dieu ; elle dit la création, mais elle la dit manifestée et remanifestée dans le monde. La théologie est théologique lorsqu'elle parvient à dire *ensemble* le *passé* et le Dieu qui *vient*.

2. Prendre pour point de départ le moment du discours, c'est, on l'a dit, penser la vérité comme advenir en régime foncièrement historique. Or, une structure de pensée christologique me paraît précisément exiger une théorie de ce type : penser christologiquement, c'est *a*) ignorer toute *immédiateté* et quand il s'agit de dire la vérité et quand il s'agit de dire le monde, et c'est *b*) parier pour un avènement vrai du monde au cœur de l'histoire.

Comme Ricoeur, le théologien chrétien part de l'histoire. Comme Ricoeur, il déchiffre au cœur de l'histoire un jeu de discours qui, tout en restant foncièrement historiques, se présentent comme figures structurées et autonomes. La christologie, c'est une autonomie historique de ce type qualifiée comme théologique, ce qui veut dire plusieurs choses (et qui se pensent de façon trinitaire) :

a) on soulignera, premièrement, l'arrière-fond pluriel sur lequel l'autonomie christologique vient à se dire. Une théologie christologique ignore le règne de la *nécessité* propre à l'onto-théologie ; elle naît d'un don et d'une confession, renvoyant ainsi à une première *liberté* : elle vit de recevoir un monde (advenu, créé) qu'elle dit vrai ;

b) la figure christologique — comme tout discours — dit l'identité du monde. Elle le dit de telle façon que l'alternative vérité d'*être* (dans une ligne scolairement héritée d'Aristote) et vérité de *jugement* (dans une ligne scolairement héritée de Descartes) se trouve réellement dépassée : l'autonomie historique considérée est espace de monde, de réalité, d'*être*. Mais parce qu'elle est singulière, figure déterminée et close, elle se fait jour dans le monde comme discrimination, bref comme *jugement*. Après avoir démasqué le mensonge de l'onto-théologie, la méditation sur le thème du discours montre que la vérité ne saurait se dire que dans *l'histoire* : comme *figure* spécifique d'histoire (contre la vérité comme disqualification radicale de l'histoire). Parce qu'elle est christologique, la théologie dit le

¹ Cf., explicitement, E. Bloch et l'école de Francfort, etc., mais plongeant ses racines, je crois, dans les paris les plus originaires de la tradition cartésienne.

monde ; mais elle le dit *coram deo* (contre l'onto-théologie qui ignore la pertinence théologique de l'histoire et contre la « jésulogie » qui ignore la pertinence de la théologie pour l'histoire). Ce faisant, mais ce faisant seulement, elle dit — indirectement — le *Deus coram homine* ;

c) la position de Ricœur nous conduit à radicaliser la modernité et à la contester sur son propre terrain. Descartes et Kant nous ont appris que l'homme est étranger dans le monde et incapable d'atteindre les choses en leur réalité. Qu'est-ce que le monde ? Seul le sujet pourra le dire. Mais le théologien après Ricœur et faisant fructifier à son profit la critique de Marx, de Nietzsche et de Freud pose la question : qu'est-ce que le sujet ? Or, seul le monde pourra le dire. Jeu de renvois désespérés ? Non, et voici pourquoi. Premièrement à titre préliminaire, on dira qu'on touche ici, au cœur de la modernité, à une redécouverte théologique indirecte : le discours cartésien et post-cartésien du sujet doit, théologiquement, être dénoncé comme enclos en sa propre nécessité, manière subtile de conjurer la rupture avec le monde et oubli de l'altérité originaire à partir de laquelle seule l'homme peut être vrai. Mais, deuxièmement et surtout, au cœur du monde et de l'histoire, l'histoire et le monde ont été *dits*, ne cessent de se dire, et de multiples façons. L'homme est dès lors interpellé. Il peut répondre. Il le fera en pariant, dans l'irréductible conflit des interprétations, pour une certaine organisation du monde dont il a la responsabilité de montrer et de manifester la vérité. Il répondra dans le jeu de l'*analogia proportionalis* qui, pour ignorer tout commencement supra-historique (*supra nos*), permet néanmoins un « commencement » au cœur de l'histoire (par le jeu de l'*extra nos*) mais d'un « commencement » qui n'est justement pas défini en termes humiens (le commencement comme premier terme d'une série temporelle) : la théologie, on le sait, vit toujours d'une nouvelle manière de poser la question du point de départ (et non pas simplement d'un renversement du point de départ).

Ainsi, après avoir démasqué la fausse et secrète immédiateté de l'onto-théologie (1^{er} article), après avoir avancé que la vérité ne pouvait se dire qu'en *histoire* (2^e article), on dira que dans l'histoire, il est possible de dire la *vérité* (ce qui suppose un détour par l'instance du croire, de la rupture et du don, de l'offre et du choix) et d'en répondre (3^e article). Une théologie christologique dit la vérité de l'histoire (2^e article) sans cesser de renvoyer à une rupture instauratrice originaire (1^{er} article) et sans cesser d'en appeler à une confirmation quotidienne au cœur du monde (3^e article).

Telle est la structure d'une théologie christologique, et donc trinitaire. Elle est en tous points parallèle à ce que Ricœur nous

enseigne lorsqu'il développe sa théorie du discours. Mais attention, si cette théorie du discours implique, comme on l'a vu, une certaine théorie de l'être et de la vérité et, à ce titre, n'est pas théologiquement indifférente, *elle n'est pas, comme telle, confession théologique. Il faut encore montrer en quoi tel discours peut être dit vrai.*

PIERRE GISEL.