

ADAM SEJBUK

Université Pontificale Jean-Paul II de Cracovie, Faculté de Théologie

adamsejbukcm@gmail.com

ORCID : 0000-0001-6936-3027

La tentative de réconciliation d'Aristote et d'Augustin chez Paul Ricœur : les enjeux narratifs de la *mimèsis* ricœurienne

Paul Ricœur's Attempt to Reconcile Aristotle and Augustine: The Narrative Aspects of Ricœur's Mimetic Theory

Abstract

The philosophical thinking recognises two classic but opposing conceptions of time. Aristotle emphasises the objective dimension of time and conceives it as an ordered series of moments, defined by the relationships of “before” and “after.” This is a cosmic understanding of time. Augustine presents time in its phenomenological dimension, related to the privileged moment of its perception by the soul. According to Paul Ricœur, it is possible to place time, understood as experience and consciousness, within its cosmic framework. This is the result of narrative. The aim of this contribution is to present the antagonistic positions of Aristotle and Augustine, and to outline Ricœur's response to the resulting aporia through his poetics of narrative and his concept of mimesis. Both these aspects have stimulated important reflection on contemporary hermeneutics and on the theory of literature.

Keywords: Aristotle, Augustine, *mimesis*, narration, narrative, Ricœur, time

Mots clés : Aristote, Augustin, *mimèsis*, narration, récit, Ricœur, temps

L'histoire de la réflexion philosophique connaît deux conceptions classiques mais opposées du temps qui ont émergé à travers les œuvres de deux auteurs éminents : Aristote et Augustin. Et bien que leurs vies soient séparées par plusieurs siècles, l'opposition de leurs idées a influencé les réflexions de générations successives de penseurs. Cette contribution a pour objet non seulement de présenter ces positions

antagonistes d'Aristote et d'Augustin, mais surtout d'exposer la réponse de Ricœur à l'aporie qui en résulte à travers sa *poétique du récit* et son concept narratif de *mimésis*. Ces deux aspects ont ouvert une réflexion importante sur l'herméneutique et la théorie de la littérature contemporaines. Dans la présentation seront donc exposées, d'abord brièvement deux conceptions du temps ; ensuite, la théorie mimétique de Ricœur ; et finalement, reviendra la question initiale : Paul Ricœur a-t-il réconcilié Aristote et Augustin ?

Positions opposées d'Aristote et d'Augustin : deux portes d'entrée distinctes

Aristote dans son œuvre *Physique* met l'accent sur la dimension objective du temps (ὁ χρόνος) et le conçoit comme une série ordonnée de moments, définis par les relations d'« avant » et d'« après », et ainsi comme un nombre du mouvement selon l'intérieur et le postérieur (Aristote 2002 : IV. 10–14). Le grand commentateur du Stagirite, Joseph Moreau, résume cette position philosophique de la manière suivante : « le temps qu'il se propose de définir, c'est le temps mathématique, celui qui conditionne la représentation intellectuelle, la détermination scientifique et la mesure du mouvement » (Moreau 1948 : 69). C'est donc une compréhension cosmique du temps, liée à l'idée que celui-ci est mesurable, d'où d'ailleurs viennent les notions temporelles classiques : l'année, le mois, le jour ou hier et avant-hier. Bref, dans le langage courant, quand on parle du temps, on parle de sa mesure.

Augustin, de son côté, dans les *Confessions*, présente le temps (*tempus*) dans sa dimension phénoménologique, lié au moment privilégié de sa perception par l'esprit (l'âme) : « En toi, mon esprit, je mesure le temps » – écrit-il entre 397 et 401 (Augustin : 297). Comme le remarque Michael Kelly, « Augustin se détourne des préoccupations aristotéliennes touchant à la nature et à l'existence du temps pour s'intéresser à la manière dont l'homme peut appréhender le temps » (Kelly 2009 : 4). C'est l'idée du temps comme expérience et conscience qui a ses réalisations langagières dans les expressions : « le temps passe si vite qu'on ne le voit pas passer » ou tout simplement : « ça passe vite », ou dans le mouvement fréquent de regarder la montre en attendant le train qui a pris du retard ou en écoutant une conférence sans intérêt, ou en perdant la notion du temps lors d'une lecture passionnante qui fait entrer dans l'intrigue comme dans un autre monde. Dans ce sens-là, le temps est vécu d'une manière subjective. Ainsi, pour reprendre les mots de Kelly : « le temps envahit toute la sphère mondaine de la vie humaine : on y fait des plans, on se souvient, on se dépêche, on s'attarde, on endure » (Kelly 2009 : 3).

Si ces deux positions philosophiques semblent inconciliables, il est néanmoins possible, selon Ricœur, d'inscrire le temps, entendu comme expérience et conscience, dans son cadre cosmique. Cela est rendu possible par le *temps raconté* de la narration, qui est en quelque sorte un *pont* jeté sur l'abîme créé au fil des siècles entre le temps cosmique et le temps phénoménologique (Ricœur 1985 : 439). Le récit serait, comme chez Marcel Proust dans *À la recherche du temps perdu*, un phénomène par lequel le lecteur « entre » dans l'histoire racontée en faisant siens les événements de l'intrigue et en ayant la possibilité de transmettre les expériences ainsi vécues par le protagoniste du texte à sa propre vie, plongeant dans le temps du récit. Telle est la tentative de Ricœur pour une nouvelle compréhension de l'opposition entre Aristote et Augustin, tentative présentée dans le célèbre ouvrage *Temps et récit* – son *opus magnum* en trois volumes.

Or, tout n'est pas si simple. Pour parler de la réciprocité entre la temporalité et la narrativité, Ricœur propose deux portes d'entrée qui, paradoxalement, ne sont pas deux manières de concevoir le temps (aristotélicienne et augustinienne), mais consistent en deux sujets dont l'un est le temps chez Augustin et l'autre est l'organisation de l'intrigue chez Aristote dans la *Poétique* et non pas la *Physique*, « qui n'a rien avoir avec la théorie du temps » – comme le souligne l'herméneute français (Ricœur 1983 : 105). Pourquoi donc évoque-t-il l'aporie temporelle ? Au lecteur peu habitué à la lecture de Ricœur, cela pourrait paraître même déstabilisant. Pourtant, la réponse est toute simple : le philosophe s'appuie sur le débat autour de la notion du temps pour affiner la compréhension de celui-ci. En effet, chez Ricœur, le face à face entre Aristote et Augustin est double : l'un ne concerne que la temporalité en tant que telle ; l'autre consiste à affronter la temporalité des *Confessions* et l'organisation du récit à partir de la *Poétique*. Ainsi, Aristote revient une fois comme interlocuteur d'Augustin autour des questions épistémologiques sur le temps (ce qui formera par conséquent la première partie du titre de l'ouvrage – le *temps*), une fois comme fondateur de la théorie mimétique dans les études littéraires (ce qui construira la seconde partie du titre ricœurien, à savoir : le *récit*). De plus, et la déstabilisation du lecteur croît encore, Ricœur, pour mieux saisir les enjeux temporels qui en surgissent, commence par l'auteur postérieur et n'évoque Aristote qu'en second lieu « au mépris de la chronologie » (Ricœur 1983 : 18). Cette inversion lui permet de jouer entre la *concordance* et la *discordance* dans l'ordre logique du texte en passant de la perplexité (*temps*) vers l'ordre (*récit*). Au lecteur de juger ce choix méthodologique paradoxal.

Répondant à l'aporie de la temporalité, sans toutefois la dépasser entièrement, Ricœur note qu'Augustin, en tant que théologien, souligne le fait que le temps naît au moment de la création, *en même temps* que les choses créées : « Tu es le Créateur de tous les temps. [...] Tu précèdes le temps, mais tu ne le précèdes pas dans le temps » (Augustin : 282). Le temps est donc le temps de toute la création, c'est-à-dire de nature cosmique. En revanche, Aristote, remarque Ricœur, sait bien que le temps n'est pas le mouvement lui-même et qu'il nécessite un esprit (une âme, un sujet) capable de distinguer les moments individuels et de compter les intervalles qui les séparent. Cependant, l'implication de l'esprit dans la conception aristotélicienne du temps ne trouve pas sa place dans sa définition pure comme quantité de mouvement entre « l'avant » et « l'après » et ne rend pas compte des conditions psychologiques de celui qui fait l'expérience du temps qui passe (Ricœur 1985 : 439–440).

Par ailleurs, Ricœur n'est pas le premier qui voit dans la *Physique* d'Aristote l'aspect subjectif, ou phénoménologique, dans la perception du temps qui passe. Moreau en 1948 l'évoque explicitement :

Il apparaît donc que c'est en un sens psychologique qu'il faut entendre la formule d'Aristote : le temps n'est point sans le changement. Elle résulte d'abord pour lui de cette remarque que la perception du temps suppose celle du changement : s'il nous arrive, explique-t-il, de n'avoir pas conscience de l'écoulement du temps, c'est quand nous n'enregistrons aucun changement, et que notre conscience nous paraît demeurer dans l'immobilité ; mais réciproquement, pense-t-il, il suffit que nous ayons conscience de quelque changement, fût-il purement intérieur à l'âme, pour qu'immédiatement nous ayons la perception du temps (cf. 21 80 29–33 ; 219a 4–6). Ainsi donc, la perception du changement serait la condition non seulement nécessaire, mais encore suffisante de celle du temps ; ce que traduit cette nouvelle formule d'Aristote : la perception du temps et celle du mouvement vont de pair (219a 3–4). (Moreau : 1948 : 66)

Certes, Ricœur ne nie pas cette interprétation possible d'Aristote, mais développe surtout ce qui dépasse la position aristotélicienne chez Augustin. Il admet, premièrement, qu'on puisse parler d'espace

de temps sans référence cosmologique (Ricœur 1983 : 38). Deuxièmement, il souligne l'apport décisif du XI^e livre des *Confessions*, c'est-à-dire la notion de distension (*distentio*), qui devient le mot-clé de la pensée augustinienne sur la temporalité, lié toujours à l'âme (*distentio animi*), en créant ainsi une figure inséparable et nécessaire dans l'histoire de la philosophie. Troisièmement, Ricœur le dit dans l'introduction, le temps chez Augustin a sa perspective universelle et comme telle elle doit être interprétée. Il s'agit de l'éternité (Ricœur 1983 : 23). Cela a des conséquences considérables : Augustin échappe à la théorie pure (existerait-elle vraiment ?) du temps en fondant toutefois sa réflexion philosophique sur les apories inséparables des opérations argumentatives ; et il ne règle pas les apories qui en surgissent, mais les oriente plutôt vers une résolution autre : leur transfiguration, une fusion entre l'argument et la poétique (Ricœur 1983 : 24).

La proposition qui pourrait résoudre l'incompatibilité de deux façons de comprendre le temps (phénoménologique et cosmique) est la *poétique du récit* (Ricœur 1985 : 439), car le récit historique inscrit le temps vécu dans le temps cosmique, et la fiction fait de même dans la variété imaginaire. Le temps chronologique joue le rôle de trait d'union entre ces deux variétés irréductibles de temps.

Il convient de noter que Ricœur formule sa thèse de base ci-dessus exprimée de différentes manières. Comme il l'écrit au début du premier volume : « [...] la temporalité ne se laisse pas dire dans le discours direct d'une phénoménologie, mais requiert la médiation du discours indirect de la narration » (Ricœur 1985 : 435). Le philosophe français souligne aussi que « [...] le temps devient un temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative » (Ricœur 1983 : 17). Dans *Du texte à l'action* (1986), il revient sur cette question. Selon lui, ce qui est temporel dans l'expérience humaine se réalise, et donc s'articule, à travers l'acte de raconter :

Mon hypothèse de base est à cet égard la suivante : le caractère commun de l'expérience humaine, qui est marqué, articulé, clarifié par l'acte de raconter sous toutes ses formes, c'est son caractère temporel. Tout ce qu'on raconte arrive dans le temps, prends du temps, se déroule temporellement ; et ce qui se déroule dans le temps peut être raconté. Peut-être même tout processus temporel n'est-il reconnu comme tel que dans la mesure où il est racontable d'une manière ou d'une autre. Cette réciprocité supposée entre narrativité et temporalité est le thème de *Temps et récit*. (Ricœur 1986 : 14)

On peut résumer que la relation entre temporalité et narration est, selon Ricœur, quelque chose de nécessaire, issu de l'expérience humaine. Denis Villepelet, commentateur de la pensée ricœurienne, le formule ainsi : « [...] le récit comme texte est le médium entre ce qui a été vécu dans le temps et l'acte de narration » (Villepelet 2012 : 36). L'auteur de *Temps et récit* a voulu démontrer qu'il « existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle » (Ricœur 1983 : 105). Il souligne également deux aspects importants de la relation entre l'expérience et l'histoire. Premièrement, elle n'est pas simplement accessoire, mais essentielle. Deuxièmement, elle est liée aux codes culturels qui sous-tendent la forme de communicabilité de toute expérience humaine ainsi comprise, qui est *racontable*. Le temps est donc avant tout un temps de récit, dans lequel sa poétique croise l'historicité d'une expérience donnée. Voici l'apport de Ricœur à l'une des apories du temps.

La *mimèsis* ricœurienne

173

Pour décrire et détailler sa proposition philosophique, Ricœur propose la théorie d'une triple *mimèsis*. Bien entendu, cette notion est beaucoup plus ancienne et remonte, sans surprise, à Aristote qui voit en elle une représentation du monde et de ses actions (Aristote 2016 : 1448a, 87)¹. Chez Ricœur, cette imitation (*mimèsis*) est aussi une création, selon Aristote, « de ce qui devrait être » (Gravel 1976 : 557). Par ailleurs, il serait utile ici de rappeler que chez Platon, contrairement à Aristote, l'art mimétique n'est qu'une ombre de l'ombre des choses, et trouve une place évidemment inférieure non seulement par rapport au monde des *Idées*, mais aussi au monde tel qu'on le perçoit. Tel est le sens de l'allégorie de la caverne. La *mimèsis* aristotélicienne est donc un développement considérable de l'interprétation des diverses représentations en art – *imitations*, comme nous le traduisons si souvent, voire même, une valorisation digne de la réflexion philosophique proprement dite.

La *mimèsis* de Ricœur, quant à elle, contient trois étapes : *mimèsis* I / *préfiguration*, *mimèsis* II / *configuration*, *mimèsis* III / *réfiguration* (Ricœur 1983 : 106). Elle est une herméneutique qui « est soucieuse de reconstruire l'arc entier des opérations par lesquelles l'expérience pratique se donne des œuvres, des auteurs et des lecteurs » (Ricœur 1983 : 107). L'auteur présente ces opérations étape par étape, mais globalement dans sa proposition ce n'est plus le récit lui-même, indépendant, qui est à l'œuvre. Ricœur opère l'élargissement de la perspective à l'action concrète du destinataire de la narration, appelée la *réfiguration*, finale de la théorie mimétique (Ricœur 1983 : 107).

La première étape, *préfiguration*, désigne ce qui est commun à l'auteur et au lecteur. Ricœur y voit le sens de sa théorie mimétique : « limiter ou représenter l'action, c'est d'abord pré-comprendre ce qu'il en est de l'agir humain : de sa sémantique, de sa symbolique, de sa temporalité » (Ricœur 1983 : 124). Il s'agit donc d'une même perception du monde qui permet la communication mutuelle entre le destinataire et le destinataire. La *mimèsis* I montre la nécessité d'une certaine lisibilité autorisant le lecteur à se retrouver dans le monde du récit comme dans le sien. Ricœur voit ici la représentation de l'action dans l'intrigue qui concerne l'agir humain en tant que tel : sa sémantique (la compréhension du langage et de la tradition culturelle), sa symbolique (les actions lues selon des règles d'interprétation lisibles pour le narrateur et le destinataire) et sa temporalité (les représentations du temps). Sans cette étape, il serait impossible de comprendre la littérature dans les constructions et significations figuratives, dans les structures du sens et de ses mises en œuvre textuelles. Cela explique bien le souci de Ricœur de présenter une philosophie capable de transmettre le sens constituant le sujet à travers les codes culturels et symboliques. La philosophie serait la médiatrice dans cette dynamique et le philosophe deviendrait le transmetteur des grands textes sans lesquels la compréhension du soi n'est point possible.

Dans la deuxième étape, *configuration*, il s'agit du monde du texte. C'est l'étape de la mise en intrigue qui transforme des événements en une histoire et qui, finalement, construit le récit fondé sur son intrigue. Selon Ricœur, « cet acte configurant consiste à prendre ensemble les actions de détail ou ce que nous avons appelé les incidents de l'histoire ; de ces divers événements, il tire l'unité d'une totalité temporelle » (Ricœur 1983 : 129). La *mimèsis* II permet donc de passer des événements racontés au texte. Elle est aussi un moyen de découvrir le sens du récit au niveau du texte, ainsi que le sens des expériences, elles-mêmes transformées en une histoire dont le point final permet d'avoir une vision globale de l'ensemble. C'est

1 Il existe plusieurs traductions possibles du terme *mimèsis*. Voir par exemple l'article intéressant de P. Gravel (1976) « Aristote et la poétique. » [Dans :] *Études littéraires*. N°9 ; 555–578.

dans ce sens-là que « l'histoire peut être vue comme une totalité » (Ricoeur 1983 : 131). Les enjeux temporels sont ici assez marquants car la temporalité de l'expérience humaine (perçue et vécue par le sujet) s'organise en un *tout narratif*, à savoir le récit, grâce à l'organisation des événements de la *mise en intrigue*. On peut voir en elle une forme de médiation entre le début et la fin de l'histoire racontée, ce qui constitue le paradoxe de la flèche du temps, irrévocablement unidirectionnelle.

Or, la *mimèsis* II permet de lire dans une narration la fin dans le commencement et le commencement dans la fin. Cela à travers les événements racontés. N'en va-t-il pas ainsi dans les grands textes traditionnels d'une communauté dans lesquels l'événement fondateur trouve sa juste interprétation en tant que relecture du passé et, en même temps, projection vers un avenir ? Bref, la tradition s'actualise dans le moment présent formant l'Histoire communautaire. Pour mieux la voir, il faut s'en éloigner. Voici un autre paradoxe du temps et de sa perception. Au niveau de la critique littéraire, une formule semblable serait applicable aux romans contemporains : la contestation d'une structure classique, d'une tradition, *etc.* fait découvrir et créer de nouvelles formes d'expression narrative, mais nécessairement en rapport avec des règles d'autrefois. Les effets d'une telle opération se situent à juste titre dans la configuration mimétique et dans la capacité importante d'innovation de celle-ci. La tradition et l'innovation jouent ici un rôle primordial, étant toujours sous une tension née de l'imagination créatrice et productrice. Le récit traditionnel, le grand récit, forme une matrice pour toute innovation, mais sans rapport avec la tradition, il est impossible de parler d'une nouveauté, d'une mutation, d'une naissance littéraire ou d'une production originale². De même, la configuration du temps par le récit ouvre une variété des médiations que l'histoire de la littérature sait prendre en compte, en présentant la mise en intrigue dans ses réalisations respectives selon des critères narratifs propres à l'historiographie et les récits de fiction.

Il y a encore élément important dans la *mimèsis* II – sa place dans le cercle herméneutique de la théorie mimétique de Ricoeur. Il s'agit d'une étape intermédiaire entre la *mimèsis* I et la *mimèsis* III. Selon le philosophe français, et contrairement aux structuralistes, la configuration du temps par le récit ne constitue pas le sommet de l'interprétation du texte littéraire. De plus, aucune configuration textuelle n'occuperait cette place. Ce n'est que l'intrigue, en se développant dans le temps, qui peut ouvrir le lecteur aux significations voulues. Autrement dit, ce n'est plus la structure *seule* du texte qui compte, mais *également* la structure, qui descend ainsi de son piédestal.

La *mimèsis* III, *refiguration*, est une appropriation du texte par le lecteur qui remarque l'impact du récit sur sa propre vie. C'est l'interprétation par excellence, parce que « ce qui est en effet à interpréter dans un texte », souligne Ricoeur, « c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un des mes possibles les plus propres » (Ricoeur 1986 : 115).

Cette dernière étape est particulièrement intéressante car elle met en valeur la réception du texte par son destinataire : « je dirai », explique Ricoeur, « que *mimèsis* III marque l'intersection du monde du texte et du monde de l'auditeur ou du lecteur » (Ricoeur 1983 : 136). Il s'agit de la dynamique du texte qui, par l'acte de la lecture obtient sa signification complète, parce que, selon Ricoeur, le statut ontologique du texte narratif reste en suspens jusqu'à la lecture. C'est seulement au-delà de la lecture, dans l'action effective, que son dynamisme s'achève et s'accomplit. Il faut ainsi « reconstruire l'ensemble des opérations

2 Ricoeur voit ici l'enjeu de la concordance discordante qui se déploie dans la variation des formes, genres et types de la tradition narrative. L'auteur remarque que chaque œuvre se distingue par rapport à une autre. De même, chaque type ou genre littéraire existe toujours par rapport à l'ensemble littéraire, se prononçant implicitement ou explicitement sur la règle qui leur est propre (Ricoeur 1983 : 132–135).

par lesquelles une œuvre s'enlève sur le fond opaque du vivre, de l'agir et du souffrir, pour être donnée par un auteur à un lecteur qui le reçoit et ainsi change son agir » (Ricœur 1983 : 106–107).

La méthodologie ricœurienne est fondée sur le principe herméneutique de « l'ouverture du texte sur son *dehors*, sur son *autre* » (Ricœur 1985 : 286). Elle peut être appelée « le modèle intégré de l'implication permanente dans le travail d'interprétation » (Bühler 2003 : 102) où le destinataire est invité à passer par le monde du récit à son monde réel et à se transformer à travers le message reçu. Il ne peut rester emprisonné dans la vision du monde venant du récit : il est invité à une certaine *créativité* par une démarche personnelle d'*appropriation*. Ricœur décrit ce processus de la manière suivante : « L'enjeu est donc le procès concret par lequel la configuration textuelle fait médiation entre la préfiguration du champ pratique et sa refiguration par la réception de l'œuvre » (Ricœur 1983 : 107). Ainsi commence la *mimèsis permanente* qui ne se limite pas à une seule expérience de lecture ou d'écoute, mais qui entre dans le processus communicationnel et relationnel dépassant le texte. Elle pourrait être vue comme une spirale plutôt que comme un processus linéaire, ce qui décrirait bien la *dynamique* du passage du monde textuel au monde réel des *récepteurs-agents*. Une image qui dessinerait la *mimèsis* ricœurienne est aussi la figure fractale qui forme une structure similaire à toutes les échelles et dont chaque élément, peu importe le zoom, est de même structure – le tout étant semblable à une des parties et inversement.

La *mimèsis* de Ricœur se situe également dans le grand débat sur les éléments méta-structuraux dans l'œuvre littéraire : l'auteur, le texte et le lecteur. La poétique du récit du philosophe français ne privilégie aucun de ces aspects, mais les unit dans le même mouvement de l'interprétation qui doit inclure toutes les composantes classiques. Cela montre l'importance de l'analyse narrative qui englobe les méthodes structurelles, mais aussi l'acte créatif de l'auteur, le contexte symbolique du texte, les compétences du lecteur. Bref, le tout de l'acte de lecture, en y incluant l'histoire racontée et la mise en intrigue, qui ne sont pas anodines à la construction de l'identité du lecteur-sujet, de l'identité narrative : « résolution poétique du cercle herméneutique » (Ricœur 1985 : 446). Le lecteur peut entrer dans le monde du texte et se comprendre face à lui, ce qui dépasse le récit en tant que tel et « touche » le réel du lecteur devenant « agent refiguré » dans son monde à lui. Refiguré, il peut commencer à raconter à son tour, c'est-à-dire instaurer une nouvelle chaîne de refigurations.

Réconciliation

La théorie mimétique de Ricœur est le fruit d'une réflexion sur la temporalité dans laquelle le récit est le moyen privilégié pour transmettre l'expérience du temps. Elle a été fondée sur l'aporie de la temporalité issue de deux conceptions opposées d'Aristote et d'Augustin. Ricœur les a-t-il réconciliées ? Si la métaphore du pont entre les deux, qui est la narration, signifie la réconciliation, alors la réponse à cette question serait positive. Mais ce qui est peut-être plus important que la réponse philosophique elle-même, c'est que l'auteur, sur la base de l'opposition philosophique, construit une théorie qui a sans doute influencé les considérations ultérieures sur le rôle du récit dans la littérature mais aussi dans l'éthique.

Un des apports de Ricœur à la pensée contemporaine serait la notion d'*identité narrative*, « la catégorie pratique » liée à la réponse à la question fondamentale *qui est ?*, réponse qui consiste à raconter une vie et non pas à donner une réponse substantielle (Ricœur 1985 : 442). La constitution du soi serait ainsi fondée sur l'histoire transmise, racontée, qui permet au sujet de se situer dans la chaîne

des événements, dont les événements fondateurs d'un peuple ou d'une communauté. Pour illustrer cette dynamique, Ricœur évoque le peuple juif. « L'exemple est particulièrement topique, pour la raison que nul peuple n'a été aussi exclusivement passionné par les récits qu'il a racontés sur lui-même » (Ricœur 1985 : 445). Cette communauté historique n'est construite qu'à travers les narrations sur elle-même qui constituent non seulement son passé, mais également son avenir. Son identité est proprement dite narrative : « la communauté historique qui s'appelle le peuple juif a tiré son identité de la réception même des textes qu'elle a produits » (Ricœur 1985 : 445).

L'identité narrative à laquelle le sujet « accède grâce à la médiation de la fonction narrative » (Ricœur 1988 : 295), qui est la rectification sans fin – comme une figure fractale – d'un récit antérieur par les ultérieurs, est devenue un des emblèmes de la pensée ricœurienne reprise, transmise, transformée et développée par des sociologues, psychologues, narratologues, philosophes ou théologiens³. Mais ce qui est certain, c'est que Ricœur lui-même voit dans l'identité narrative des limites par rapport à l'aporie du temps et les énumère dans la conclusion de *Temps et récit*⁴. Parallèlement, il remarque combien l'analyse du temps raconté a accentué la gravité de l'aporie de la temporalité en tant que telle.

En conclusion, l'opposition des idées classiques ont permis à Ricœur d'affiner sa propre position herméneutique et d'ouvrir d'autres champs du débat philosophique. Et c'est cela qui constitue la portée de son œuvre – l'ouverture aux réflexions possibles outre la sienne, selon le cercle de *mimèsis* qui n'est pas un cercle vicieux. Ainsi, la rivalité des positions originelles d'Aristote et d'Augustin a été, pour Ricœur, le point de départ de la présentation d'une position philosophique nouvelle et de l'ouverture de nouvelles pistes de recherche dans lesquelles, ajoutons-le, la temporalité joue un rôle important, mais non pas primordial.

Bibliographie

- Aristote ([335–322 av. J. C.] 2002) [*Φυσικά*] Trad. par Pierre Pellegrin. *Physique*. Paris : Flammarion.
- Aristote ([335 av. J. C.] 2016) [*Περὶ ποιητικῆς*] Trad. par Michel Magnien. *Poétique*. Paris : Belles Lettres-Librairie Générale Française.
- Augustin ([397–400] 1987) [*Confessiones*] Trad. par Joseph Trabucco. *Confessions*. Paris : Garnier Frères.
- Bühler, Pierre (2003) « La mise en intrigue de l'interprète. Enjeux herméneutiques de la narrativité. » [Dans :] Daniel Marguerat (dir.) *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. Genève : Labor et Fides ; 94–119.
- Gravel, Pierre (1976) « Aristote et la poétique. » [Dans :] *Études littéraires*. N° 9 ; 555–578.
- Moreau, Joseph (1948) « Le Temps selon Aristote. » [Dans :] *Revue Philosophique de Louvain*. N° 9 ; 57–84.
- Ricœur, Paul (1983) *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul (1985) *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul (1988) « L'identité narrative. » [Dans :] *Esprit*. N° 7/8 ; 295–304.

3 Une étude intéressante sur ce sujet se trouve dans les Actes du colloque : *L'héritage littéraire de Paul Ricœur*. [Dans :] <https://www.fabula.org/colloques/sommaire1852.php> [<https://doi.org/10.58282/colloques.1852>] (consulté le 19/11/2024).

4 Les conclusions contiennent trois points forts de la pensée de Ricœur : identité narrative, totalité et totalisation, et inscrutabilité du temps (Ricœur 1985 : 439–489).

Villepelet, Denis (2012) [« Il concetto di narratività in Paul Ricoeur: 'Il racconto è l'espressione viva dell'esperienza viva.' » [Dans :] *La catechesi narrativa*. Torino: Elledici; 21–31.] Trad. Michel Henri Kowalewicz « Pojęcie narracyjności u Paula Ricœura. Opowiadanie jest żywym wyrazem żywego doświadczenia. » [Dans :] Anna Królikowska (dir.) *Narracyjny wymiar edukacji chrześcijańskiej*. Kraków : WAM ; 25–39.

Sources internet

Kelly, Michael (2009) « Quand l'esprit dit le temps : la conscience du temps chez Aristote, Augustin et Husserl. » [Dans :] *Methodos* [En ligne]. N° 9 ; Récupéré de <http://journals.openedition.org/methodos/2243> le 03/12/2024.

