Récit mythobiographique de soi

Vers une psychologie phénoménologique et herméneutique de la religion

Paulo Jesus
Université Portucalense / Université de Lisbonne

Résumé : À l'intersection de la théologie, de la philosophie et de la psychologie, nous soutenons et approfondissons, dans ce chapitre, l'hypothèse selon laquelle une personne religieuse ou spirituelle se développe au cours d'un processus d'incarnation de formes symboliques, surtout des « symboles du second degré », c'est-à-dire des mythes qui portent des métarécits ou des systèmes de foi et d'espérance qui unifient, organisent et mobilisent l'expérience vécue. En reprenant le métarécit théologique de la vocation, nous soulignons le caractère, à la fois mimétique, critique, dialogique, ironique et poétique, du processus d'incarnation symbolique qui, dans les espaces inter- et multiculturels, tend aussi à envelopper une polyphonie idéologique complexe. Ce processus d'incarnation recèle un travail d'appropriation sélective et de reconstruction créatrice de mythes symboliques qui se manifeste dans la formation d'un style singulier, toujours instable et ouvert, de compréhension et d'expression de soi dont le « récit mythobiographique de soi » constituerait l'œuvre dynamique.

Mots-clés : récit de soi, récit de vie, vocation, identité religieuse, psychologie de la religion.

1 Vie et symbole : la religion entre phénoménologie et herméneutique

Une psychologie de la religion, sensible aux configurations discursives et aux pratiques subjectives, devra s'employer à décrire et à interpréter les flux de significations qui se forment et se transforment entre la « vie » et le « symbole », entre les variétés de l'expérience religieuse et les variétés du symbole religieux, dont le chiasme se dessine dans l'histoire de toutes les religions et dans chaque biographie spirituelle. Ce mouvement originel et, qui plus est, ce recoupement constitutif, qui émerge entre la vie et le symbole dans la morphogenèse biographique d'une subjectivité religieuse exige une alliance théorique et méthodologique entre phénoménologie et herméneutique au cœur de la psychologie de la religion.

D'une part, la saisie de la vie religieuse ou spirituelle en tant qu'expérience vécue convoque l'empirisme radical de la description phénoménologique, en conjonction avec la démarche idiographique et ethnométhodologique, qui vise à appréhender la singularité et la concrétude d'une conscience de soi, affectée par le rapport existentiel à la religion ou à la spiritualité, rapport à la fois discursif et pratique, cognitif et socio-émotionnel. D'autre part, cependant, si cette phénoménologie se laissait cantonner dans le vécu individuel, dans la cellule intérieure de la conscience de soi, alors elle se priverait de la compréhension de ce qui appartient en propre à l'expérience religieuse, c'est-à-dire qu'elle ignorerait les structures symboliques et rituelles qui animent l'expérience subjective et l'investissent d'une teneur religieuse ou spirituelle spécifique, mais qui demeurent qualitativement irréductibles aux phénomènes intrapsychiques de cette expérience vécue. Car les structures symboliques religieuses, au sens large du terme, comprennent, entre autres, des formes linguistiques, des actions rituelles, des objets matériels. De plus, elles recèlent une épaisseur sémiotique, socioculturelle et historique qui nécessairement précède et transcende les expériences vécues. Personne n'est jamais un véritable fondateur de religion ; toute créativité symbolique possible s'enchaîne sur d'autres symboles. De même, personne n'est jamais un simple « fidèle » ; toute obéissance symbolique se mélange avec la com-

position subjective de sens, composition plus ou moins orthodoxe ou transgressive, plus ou moins inventive ou synthétique.

La compréhension du symbole requiert le travail herméneutique, l'interprétation qui dévoile le sens du symbole en reconstruisant, de proche en proche, virtuellement *in infinitum*, la totalité signifiante, l'organisme sémantique, que le symbole porte en lui. En même temps, il va de soi que l'herméneutique qui se consacrerait à l'élucidation interprétative des systèmes de symboles religieux en dehors de leur processus de « phénoménalisation » existentielle concrète, en dehors de leur devenir efficace dans des subjectivités singulières, pourrait perdre toute sa pertinence pour la psychologie de la religion, dans la mesure où une telle herméneutique étudierait des systèmes symboliques confinés dans leurs mondes révolus, à l'instar de l'histoire raisonnée des systèmes théologiques de l'antiquité égyptienne ou gréco-romaine qui dissèque les corps symboliques de religions mortes. Certes, leur cohérence peut toujours être théoriquement reconstruite et, par là même, obtenir un gain nouveau d'intelligibilité, mais elle n'en restera pas moins un organisme symbolique sans vitalité grammaticale et sans efficacité pragmatique, à l'image donc des langues et des religions mortes, dépourvues de la réalité dynamique des sujets parlants et croyants. En outre, comprendre l'expérience d'une personne, ce n'est pas interpréter un texte, puisque entre la personne et le texte il y a une différence ontologique qualitative, malgré la possibilité et la nécessité d'analogie. Une personne est, métaphoriquement et littéralement, un sujet lecteur et écrivain qui synthétise des significations et des rapports entre significations dans un tissu sémiotique fluide, instable. Autrement dit, une personne est à la fois un laboratoire de synthèse de textes et d'intertextes, et leur incarnation vivante dans une forme de vie singulièrement concrète avec sa spontanéité créative permanente où les symboles se (re)composent, s'actualisent et se renouvellent.

En effet, il n'y a pas d'expérience pure ou vide, d'expérience sans la texture des médiations symboliques et mythiques qui injectent une sémantique qualitative spécifique dans le vécu et ouvrent un espace d'entente communicative, intersubjective et

socioculturelle pour rendre signifiant le vécu. Même les intensités émotionnelles de l'expérience subjective plongent leurs racines dans le processus dynamique d'incarnation et d'effectuation des symboles. Par conséquent, l'étude phénoménologique de l'intentionnalité religieuse ou spirituelle ne peut que rester fragmentaire et obscure sans une herméneutique de la structuration symbolique de soi à travers l'apprentissage d'un langage religieux. Métaphoriquement, tout se passe comme si le devenir religieux ou spirituel d'une personne était un processus d'écriture de soi à partir de la lecture d'un *corpus* mythique qui, au fur et à mesure de la rédaction autobiographique, devient corps propre et vie singulière capable de changer les articulations dominantes entre les symboles et de créer de nouvelles synthèses originales, comme un nouveau roman ou un nouveau poème autobiographique, exposant des néologismes ou des connexions novatrices de sens.

Le point d'intersection entre le versant phénoménologique et herméneutique se trouve dans la conscience de soi symboliquement structurée dont la figuration la plus saisissante émerge au cours de la constitution d'un récit religieux ou spirituel de soi, c'est-à-dire la formation d'une personnalité narrative ou d'une identité personnelle narrative. Il s'ensuit, à notre sens, qu'une psychologie phénoménologique et herméneutique de la religion se développera comme « psychologie narrative du soi (in)croyant » qui devra proposer des outils théoriques et méthodologiques pour l'interprétation des « récits religieux et spirituels de soi » sous le signe de la fusion entre « vie » et « symbole », ce qui renvoie à une lecture profondément développementale et culturelle de la religion et de la spiritualité. Ainsi, les écritures auto-narratives du soi religieux et spirituel s'inscrivent-elles nécessairement dans le domaine du développement culturel de la personnalité. Étant donné la centralité de la « quête de sens » ainsi que de la « donation de sens » ou de « l'épiphanie de sens » dans l'expérience religieuse qui exerce, par là même, le pouvoir de redéfinir la signification des valeurs structurantes de la conscience de soi (vérité, bonté, beauté, bonheur…), il nous faut reconnaître l'ancrage dans l'histoire

et la complexité culturelles comme étant l'un des caractères essentiels de la religion.

La religion interprète le monde et produit une intelligence totalisante de soi au monde, une vision systémique de l'être-au-monde sous le signe du primordial et de l'ultime, c'est-à-dire un récit archéo-eschatologique qui organise tout le temps et tout l'espace dans des calendriers et des cartes symboliques. Chacun de ces systèmes de croyance et d'espérance, y compris ceux marqués par la dénégation de sens, donnent forme cosmique et direction téléologique à l'existence, jettent une lumière toujours singulière sur le rapport entre le soi et le Tout : la vie, la mort, le réel, le possible, les autres. Même dans le cas de la spiritualité sans appartenance institutionnelle, sans fidélité à aucune orthodoxie et orthopraxie, sans filiation doctrinale ou rituelle à aucune tradition particulière, on ne saurait concevoir aucune forme de parfaite *autopoiesis* de sens dans la cellule d'une subjectivité individuelle renfermée sur elle-même. Un soi (in)croyant, absolument créateur et maître de ses mythes et rites, n'est pas concevable. À vrai dire, toute spiritualité, indépendamment de sa simplicité existentielle, subtilité cognitive, ou minimalisme rituel, met à l'œuvre une certaine « esthétique de l'existence » qui, quand bien même chercherait à accomplir une pure création de soi par soi, ne peut jamais laisser de se nourrir de techniques psycho-sémiotiques qui créent la culture spirituelle de soi. Le souci religieux ou spirituel de soi s'accompagne toujours d'une certaine technologie culturelle de subjectivation : le sujet de ce souci n'est pas donation de soi à soi mais un art de l'existence, une élaboration mobile, non seulement réflexive mais technique, médiatisée par les mythes et rites (Foucault, 1980/2013, p. 38 ; 1984, p. 316 ; 1988). En ce sens, l'attitude épistémologique fondamentale d'une psychologie culturelle de la religion consiste donc dans la reconnaissance de la nécessité de lire l'expérience à l'intérieur des symboles et de comprendre les variétés qualitatives de l'expérience comme des transformations symboliques.

Une subjectivité religieuse se comprendra et se reconnaîtra par l'élucidation interprétative de ses multiples rédactions du récit autobiographique qui produit un certain « soi (in)croyant »,

en tant que conscience mythobiographique de soi, œuvre d'art toujours ouverte, où la « vie » et le « symbole » fusionnent entièrement. Nous suivons Vergote (1997, p. 22) lorsqu'il soutient que la valeur d'une « psychologie narrative de la religion » résiderait essentiellement dans sa nature méthodologique qui permettrait d'éclaircir « les tensions, voire les conflits, sous-jacents à la disposition religieuse réelle », disposition qui dans chaque contexte socioculturel et historique spécifique définit l'expérience religieuse d'un sujet ou d'une communauté. Il en découle la capacité extraordinaire de la « méthode narrative » pour appréhender non seulement le champ des forces psychosémiotiques, dans leurs oppositions et compositions, mais encore les processus de leur résolution expressive qui constituent la trame symbolique et la dynamique signifiante d'une expérience religieuse vécue. Or, la méthode narrative sauvegarde la dimension processuelle et dynamique des significations religieuses vécues dont l'expression la plus dense se déploie dans la narration autobiographique. Mais cette narration doit être considérée en tant que discours et performance, structure et action, texte et chair, témoignant de l'appropriation intra- et intersubjective de signes efficaces dans la « croyance » et l'« incroyance » (Day, 1993).

La méthode narrative permet encore de dépasser la logique sémantique de la cohérence et de la consistance puisqu'un récit est une synthèse de l'hétérogène diachronique et dramatique. De la sorte, la conscience narrative peut accueillir un haut niveau de complexité symbolique interne dans un espace organiquement dialogique et polyphonique ou plurilinguistique (Bakhtine, 1978, p. 150). Car les perspectives interprétatives du narrateur et des personnages peuvent ouvrir une pluralité de voix et de langues idéologiques radicalement irréductibles qui sont logiquement discordantes, voire contradictoires, mais qui témoignent de la prise de conscience sociale plurivocale et remise en question d'une trajectoire sociale, historique et interculturelle [1]. Pour comprendre cette dialogisation multivo-

1. Ce que Bakhtine (1978, p. 150) attribue au romancier demeure valide pour notre notion de narrateur : « De ce monde "remis en question", inséparable d'une prise de conscience sociale plurivocale, le romancier parle dans un langage diversifié et intérieurement dialogisé. [...] Pour lui, il n'existe pas de

cale en « soi-même », le sujet auto-narrateur doit s'élever à partir de ses multiples positions autonarratives jusqu'à une métaposition cognitive, comprenant alors l'hétérogénéité logique et la relativité ontologique des matériaux sémiotiques que ses différentes voix incarnent, ce qui rend possible la critique des structures idéologiques rigides et l'intentionnalité de leur reconstruction symbolique subjective (Day et Jesus, 2013 ; Hermans et Hermans-Konopka, 2010 ; Hermans et Kempen, 1993). Le narrateur s'avère le promoteur par excellence de cette « métaposition » qui embrasse poétiquement les contradictions et les réorganise dans l'architecture dynamique de son récit en construction où se développent de nouvelles possibilités de signifier et d'habiter le monde. La religion et la spiritualité fournissent des systèmes de croyance et d'espérance les plus denses, larges et divers sémantiquement qui offrent des structures métanarratives à la fois très élaborées et très plastiques pour que chaque personne puisse y ménager et développer son propre style autobiographique de (ré)interprétation globale et locale de l'existence, retrouvant laborieusement un certain contrôle cognitif et émotionnel sur les limites immaîtrisables de la vie humaine : la souffrance, la mort, le hasard, l'ignorance existentielle sur le commencement et la fin absolus (Hood, Hill et Spilka, 2009, p. 15-17).

Cependant, s'il est vrai que la religion peut répondre de façon significative à des conflits et tensions de l'existence humaine, il n'en demeure pas moins que la religion suscite aussi d'autres conflits, tensions et drames qui appartiennent en propre à l'architecture idéologique et narrative de chaque système religieux. Dès lors, « la religion vécue », c'est-à-dire le processus de devenir religieux ou non-religieux, concerne la dynamique de relation personnelle avec des symboles religieux, ce qui constituerait l'objet essentiel de la psychologie de la religion *lato sensu*. Ainsi, il nous semble très pertinent de situer « la religion vécue dans l'échange entre le système symbolique et l'initiative humaine » et de centrer l'analyse sur les « histoires individuelles » et sur les « expressions créatrices » (Vergote,

monde en dehors de sa prise de conscience social plurivoque, et il n'existe pas de langage en dehors des intentions plurivoques qui le stratifient. »

1987, p. 30). Devenir religieux ou non-religieux, croyant ou incroyant, c'est construire, déconstruire et reconstruire des pertinences de sens investies par l'affect et par l'intelligence. Tout se passe dans l'atelier dialogique où la « personne toujours en devenir », réseau vivant de relations significatives, apprend à se comprendre, à se motiver et à se régler sur les images et les vecteurs du symbole. Qu'il s'agisse d'appropriation mimétique, de distanciation critique, d'ironie exploratoire ou d'autre attitude relationnelle, il est toujours question d'une dialectique psychosocioculturelle de construction de soi par le biais du symbole religieux (Belzen, 1997, 2010).

Sous cette perspective, la psychologie de la religion ne peut rien comprendre de l'histoire significative de cette conjonction entre personne et symbole sans la fusion épistémologique entre phénoménologie et herméneutique, description de l'expérience vécue et interprétation des symboles. Car, dans sa croyance ou incroyance religieuse, une personne devient l'incarnation créative de symboles. Certes, ces symboles incarnés, suivant la trame d'une biographie concrète, peuvent faire preuve de cohérence variable à l'intérieur d'un système ou d'une tradition très structurée, ou bien ils peuvent éventuellement attester d'une synthèse plus ou moins syncrétique, polyphonique, étant donné leur caractère idéologiquement hybride, dissonant, voire contradictoire, surtout dans un « âge séculaire » qui se caractérise par la primauté de l'éthique de l'authenticité, *qua* fidélité de soi à soi, remplaçant l'éthique de l'obligation et de l'appartenance (Taylor, 2007). Mais, la compréhension de ce processus d'incarnation créative de symboles exigera toujours de parcourir à nouveau la « voie longue », de refaire le « détour herméneutique », où l'on atteint la conscience de soi-même et la reconnaissance de soi-même par la médiation expressive d'un corps symbolique devenu signification efficace pour un « soi sémiotique et narratif concret ».

2 Le symbole religieux comme drame : être soi dans le mythe de la vocation

La subjectivité religieuse et spirituelle se découvre toujours enchevêtrée dans des histoires qui déclenchent son processus de subjectivation en sollicitant son engagement dans les rôles de lecteur, auditeur, narrataire interpellé et, aussitôt, acteur, écrivain, narrateur qui doit répondre de lui-même, sans dérobade possible. Car les mythes qui étayent et nourrissent une subjectivité religieuse sont des symboles complexes (« symboles du second degré », Ricœur, 1960/2009, p. 371). Ils portent des récits dramatiques qui ont un véritable pouvoir de convocation, d'appel personnel, lequel exige une réponse existentielle, redéfinissant la personnalité et la vie du sujet ainsi convoqué. Dans les religions prophétiques (judaïsme, christianisme et islam), cette condition dramatique est intensifiée par la théologie narrative du salut et de la vocation [2], mais nous pouvons soutenir, du moins de façon exploratoire, l'hypothèse générale d'une puissance mythico-dramatique à l'intérieur de l'expérience religieuse et spirituelle qui, au-delà d'une stricte conversion ou déconversion, convoque toujours la subjectivité à se remettre en question, à se comprendre et à se raconter comme personne et œuvre mythobiographique. À vrai dire, la figure du « prophète » en tant que figure exemplaire du rapport entre une personne divine et une personne humaine propose un schéma narratif originel et concret, celui du « sujet convoqué » (Ricœur, 1988) qui structure cet espace dramatique. De cette façon, être croyant à l'image du prophète, c'est adopter une identité narrative qui opère une « refiguration » de soi, c'est-à-dire

2. Dans le christianisme, la théologie antimétaphysique de K. Barth, la théologie liturgique de M. Festugière, l'herméneutique existentielle de R. Bultmann, la théodramatique de H. U. von Balthasar, la théologie biblique de G. von Rad et Y. Congar, l'école théologique post-libérale de Yale (avec H. Frei, P. Holmer, D. Kelsey et G. Lindbeck), la théologie de l'histoire de B. Forte, parmi d'autres, sont autant d'exemples d'audace « poétique » qui déstabilise le système du savoir théologique et montre la primauté de la *praxis* et de la *poiesis* du salut sur l'intelligence dogmatique. Dans l'ère postchrétienne ou post-religieuse, cette déstabilisation peut se convertir en désintégration créative de toute cohérence logico-dogmatique par la profusion infinie des trajectoires et des formes de vies qui à la fois fragmentent et ré-synthétisent des métarécits théologiques.

la transformation symbolique de soi sous le signe de la décision de répondre à l'appel d'une Parole.

La description phénoménologique et herméneutique du « sujet convoqué » par Ricœur (1988) appartient originellement à la série d'études publiée dans son ouvrage majeur sur l'identité narrative, « Soi-même comme un autre » (1990), dont elle pourrait constituer la clé de voûte, si elle n'en avait pas été exclue (certainement afin d'éviter un moment théologique au cours d'un argument philosophique), en présentant la condition vocationnelle du prophète comme étant le paradigme suprême de l'ipséité et de sa stabilité qualitative en tant que « promesse » (Ricœur, 1990, p. 197-198). Car la vocation signifie la présence intime de l'altérité dans l'identité personnelle et, qui plus est, la voix d'une Altérité absolue, radicalement transcendante, à l'intérieur de la configuration narrative de soi-même. Avec l'adoption de la « vocation » comme métaphore mythique du personnage-soi ou comme texte dramaturgique d'auto-identification, le sujet accepte de devenir soi-même à travers l'apprentissage d'une « sémiologie » parce que l'appel est entendu sur le mode, souvent opaque et multiple, des « signes » qu'il faut apprendre à déchiffrer, à lire et à appliquer dans la compréhension autobiographique de soi-même. C'est pourquoi « être-appelé » entraîne un effort continu de discernement avec humilité épistémique. Car le « sujet convoqué » se sait toujours susceptible d'équivoque, conscient de l'impossibilité de parvenir à l'évidence et la compréhension totale de son expérience, ce qui renforce la nécessité d'une audition qui se mue en audace croyante, don de soi-même à la voix de la convocation. Sous la voix de l'appel, le prophète croit, doute, interroge, souffre et, enfin, se livre entièrement à la mission de la Parole jusqu'au sacrifice de soi. Observons, à cet égard, que « croire », selon une étymologie anagogique, peut signifier « donner le cœur », « *credere* » = « *cor dare* ».

La figure du « sujet convoqué », matrice de la personnalité anti-prométhéenne et anti-faustienne du *prophète*, témoigne de l'expérience librement hétéronome de la personne qui se reconnaît comme appelée : la subjectivité animée par la convocation, par la parole de l'Autre. Contrairement à l'*ethos* autarcique de

l'« agence » et de la « possession de soi », ces récits vocationnels sont rédigés à la voix passive qui est la voix authentique de *l'être-appelé*, *être-choisi* et *être-envoyé*. Il est ici question d'une autonomie théonome (centrée sur la voix de l'Autre-qui-m'appelle et qui me-choisit-et-m'envoie) ainsi que d'une autonomie ecclésionome (au sens où l'expérience pratique de l'audition, de l'assentiment et de la réponse est médiatisée par la communauté qui confirme l'authenticité de la vocation et de la mission). L'*ethos* narratif du sujet convoqué implique donc une totale décentration de soi et une fidélité à l'appel qui devient condition de possibilité de fidélité à soi-même et de liberté, puisque l'essence véritable du sujet réside dans son rapport à la convocation. Dès lors, le récit de soi se règle sur le métarécit mythique de la vocation qui joue le rôle de canon herméneutique que le sujet applique à son expérience vécue pour rédiger sa mythobiographie. Cette rédaction mythobiographique peut être considérée comme une opération auto-ironique où l'on peut distinguer trois types majeurs d'ironie qui tantôt s'entremêlent ou se succèdent sans aucune régularité normative : une ironie croyante ou orthodoxe (modèle de l'efficacité symbolique du mythe), une ironie critique ou hétérodoxe (modèle du caractère réfractaire de l'expérience vécue, résistant à une symbolisation totalisante), et une ironie diffuse ou instable (modèle du scepticisme, de l'individualisme anomique et de la remise en cause de la valeur existentielle des symboles) (Jesus, 2011a).

Rédiger sa vie suivant la grammaire théodramatique de la « vocation », c'est se comprendre, s'évaluer et s'inscrire dans une forme de vie qui se croit qualitativement ou axiologiquement « supérieure », chargée d'un surcroît de signification, comprenant un progrès laborieux, peut-être douloureux, sur la voie de la vérité, de la beauté, de la bonté, du bonheur, de la sainteté. Dans la réponse à la convocation, le sujet croyant cherche et vise une plénitude qui est symboliquement instaurée mais qui demeure toujours fragile, inachevée, voire perdue, ayant besoin de restauration et (re)création permanente. À l'intérieur du mythe chrétien, la vocation devient « suite du Christ » (« *sequela Christi* »), ce qui entraîne une discontinuité totale dans

la biographie du « sujet convoqué », un changement qualitatif abrupt de « forme de vie », une tâche audacieuse et dangereuse de « christomorphisme » (Ricœur, 1988). Cette métamorphose de soi ou conversion substantielle englobe la personne entière dans son « retour » (« *epistrophe* ») au Bien ou à Dieu et dans son changement du cœur ou de l'esprit (« *metanoia* »). Le mythe théologique de la vocation accomplit les trois fonctions symboliques générales du mythe, à savoir, tout d'abord, l'« universalité concrète » (la réalisation singulière d'un paradigme de convocation à caractère universel), ensuite, l'« orientation temporelle » (la vectorisation du temps vécu selon la séquence de la liberté en tant que fidélité instable où se renouent appel, réponse, envoi) et, enfin, l'« exploration ontologique » (l'innovation existentielle au cœur de l'être-soi-même, de sa forme narrative de vie et de son monde historique projeté) (Ricœur, 1960/2009, p. 371-374).

La « vocation », comme structure mythico-théologique, constitue une grammaire ou un code narratif, donc un métarécit, à l'intérieur duquel un soi concret et vivant apprend à se raconter et à s'exprimer selon l'intelligibilité historiquement partagée, vécue et maintenue par une communauté symbolique. La théologie de la vocation montre que la forme narrative appartient déjà à l'intelligence théologique elle-même : la Personne divine qui m'appelle est auteur et acteur absolu qui met en branle une intrigue totalisante et unificatrice, l'Histoire totale de la création et du salut (Ricœur, 1986, p. 134). Comprendre cette Personne – la penser théologiquement –, c'est appréhender le sens narratif de l'existence du Tout, c'est devenir narrateur empathique ou critique de son intentionnalité de Protagoniste, de « personnage absolu », transcendant et agissant dans l'immanence de l'histoire universelle, y compris l'histoire cosmique, et dans chaque microbiographie communautaire et individuelle. En un mot, la forme et le contenu de la Révélation théologique sont narratifs (Sauter et Barton, 2017).

3 La Parole et l'identité narrative du soi mythobiographique

En poursuivant la voie herméneutique de P. Ricœur, nous avons l'intention d'approfondir l'analyse du rapport entre le « soi » et le « symbole » pour élucider davantage un phénomène psychologique essentiel, qui se trouve au fondement de notre conception épistémologique de la psychologie de la religion, à savoir : le processus dynamique de la construction mythobiographique qui s'exprime dans l'identification narrative de soi-même comme « croyant » ou « incroyant », par lequel un sujet répond, de façon créatrice, poétique, aux possibilités de sens offertes par les symboles et les mythes religieux.

Si l'on examine, avec Ricœur (1960/2009), les caractéristiques de la « mythique du mal », on découvre que celle-ci recèle, dans toute religion, un noyau mythique crucial puisque la « question du mal », qui s'enchaîne intimement avec la « question du salut », touche l'essence de la cognition et de l'affectivité religieuse. La réponse mythico-théologique à ces questions ne reposera pas sur une explication, une étiologie, mais plutôt sur une unification symbolique de l'expérience individuelle et de l'histoire universelle, y compris la biographie vocationnelle. De la sorte, le mythe relie ce que le mal aurait brisé et le projette vers le salut. Or, si le mythe qui convoque le sujet n'est pas un mythe étiologique mais un mythe symbolique, c'est qu'il signifie, vise, projette et réalise déjà symboliquement son sens visé et projeté : « la plénitude indivisible englobant le surnaturel, le naturel et le psychologique », plénitude qui est dramatiquement « instaurée, perdue et restaurée » dans la mythobiographie spirituelle de chaque « sujet convoqué ». À telle enseigne d'ailleurs que le récit devient la forme symbolique connaturelle au mythe de la vocation et du salut « parce que ce qu'il veut dire est déjà drame » (Ricœur, 1960/2009, p. 377, 380).

Le « sujet convoqué » naît par un « événement de parole : quelque chose est dit dont je ne suis pas l'origine, le possesseur », l'événement d'une parole signifiante qui fonde et déstabilise la position du sujet, puisque le sujet se trouve dans le simple lieu du silence et de l'écoute, avant l'éthique de l'obli-

gation et du devoir impératif, et qu'il s'y découvre dans une « situation de non-maîtrise » où il touche « l'origine simultanée de l'obéissance et de la liberté » (Ricœur, 1969, p. 440). Au moment inaugural de l'irruption de la parole, le silence du sujet n'exprime rien d'autre que le *simple désir d'être* et le *simple effort d'exister* faisant retour sur un soi symboliquement altéré : le soi s'altère devant l'altérité de la parole et par le mouvement signifiant de la parole qui devient langage propre grâce à son « pouvoir de changer la compréhension que nous prenons de nous-mêmes » parce qu'elle « nous atteint au niveau des structures symboliques de notre existence, des schèmes dynamiques qui expriment notre manière de comprendre notre situation et de projeter notre pouvoir dans cette situation » (Ricœur, 1969, p. 444). Après le *pathos* de l'écoute et de l'appartenance, s'enclenche la *poiesis*, le labeur poétique proprement dit, l'acte de construire une habitation symbolique structurée par les axes de la parole convocatrice. L'auditeur devient alors habitant de la parole par l'intervention créative poétique sur l'habitation elle-même. En effet, d'après les mots de Hölderlin (« *dichterisch wohnet der Mensch* »), réélaborés par Heidegger (1951a, 1951b), si l'on n'habite pas poétiquement sur la terre des symboles et des mythes, on demeure toujours un étranger déraciné, un hôte nomade, privé de sol sémantiquement stable, fondement sans fond de tout texte fondateur. Si l'on n'habite pas en poète, on stagne dans l'errance, incapable d'appartenir et de reprendre l'aventure de la parole comme son aventure propre en l'inscrivant dans son récit, toujours ouvert et toujours recommençant.

Par conséquent, le soi convoqué ne saurait se comprendre sans devenir, toujours déjà *in medias res*, narrateur ou poète-narrateur de « l'événement de Parole » qui se dédouble nécessairement en « acte de foi, de doute ou de refus », puisque c'est l'art du récit qui conjugue et renoue l'événement extérieur, hétéronome, immaîtrisable, à la fois originel et anarchique, avec l'action libre de sculpture symbolique de sa forme de vie. De plus, le récit synthétise, laborieusement et plastiquement, la discontinuité synchronique des événements vécus et remémorés avec la continuité diachronique de l'imagination narrative,

si bien que l'altérité et l'altération ne sont jamais totalement intégrées dans l'ordre configurateur narratif qui doit exercer une certaine violence symbolique afin de désamorcer, dévitaliser ou neutraliser, du moins en partie, la non-linéarité des grandeurs intensives, affectives, vécues. Il faut donc reconnaître l'existence d'une « ontologie événementielle sauvage », radicalement chaotique et aléatoire, irréductible à l'unité organique et à la forme intelligible produite par le constructivisme narratif (Leclerc-Olive, 1997 ; Strawson, 2009 ; Tengelyi, 2005). À cet égard, ajoutons aussi qu'il y a un fonds aporétique dans la temporalité elle-même en tant qu'intégration totale du passage événementiel, fragmentaire, et de la multiplicité des durées ou des processus qui se concrétisent et se discriminent dans la relativité infinie des perspectives perceptives et narratives singulières [3].

Le récit, si labyrinthique et si polyphonique soit-il, tend toujours à linéariser le temps, à enchaîner des péripéties et des catastrophes sélectionnées selon un certain projet de signification, parmi une infinité de variations projectives possibles. Cette linéarisation sélective expose une œuvre symbolique, elle est animée et structurée par la Parole mythique qui informe l'imagination, la mémoire et le langage du narrateur. Dans les termes de la « triple mimèsis » (Ricœur, 1983, p. 108-162), la configuration narrative place la compréhension de soi – sur le mode du récit de soi – au cœur du royaume fictionnel du « comme si », en plongeant ses racines dans la texture propre d'un ensemble symbolique où la configuration est préfigurée et pré-codifiée. L'efficacité symbolique et dramaturgique du mythe se révèle de façon plus ou moins fulgurante dans la refiguration identitaire du narrateur autobiographique qui incarne et émerge sous la forme d'une personne dramatique dans une communauté de sens. Le récit re-décrit et re-signifie le monde et sa temporalité, produisant un « soi mythobiographique » dont l'authenticité s'évalue elle-même à l'aune de l'axiologie structurée par le symbole mythique. Dès lors, la vie racontée offre une

3. À notre sens, il serait judicieux de revisiter la « métaphysique du processus » de Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey, H. Bergson, A. N. Whitehead et G. H. Mead pour réinterpréter la fluxion du temps (voir, entre autres, Durand, 2007, et Stengers, 2002).

métaphorisation et temporalisation mythiques de soi dont l'intelligibilité présuppose nécessairement la circulation conjointe de l'interprète et de l'interprétant par la spirale dynamique, plutôt que cercle herméneutique, de l'incarnation poétique des symboles. Par la composition poétique de sa mythobiographie, le soi-même émerge « refiguré par l'application réflexive des configurations narratives » (Ricœur, 1985, p. 443) et sa vie acquiert une cohérence développementale (Dilthey, 1992).

La cohésion symbolique du « cours d'une vie » (*Lebensverlauf*[4]) est un processus de stabilisation narrative, toujours ouverte et précaire, d'un soi lecteur et scripteur qui s'explore, s'examine, s'instruit, s'authentifie et se critique par l'application auto-interprétative et par l'appropriation auto-poétique des métarécits mythiques. Toutefois, malgré la force normative, évaluative et prescriptive de la grammaire narrative, le récit ne cesse jamais d'être traversé par une variabilité novatrice indomptable qui se nourrit, tout d'abord, du caractère pluriel, internement polyglotte, de toute communauté symbolique, ensuite, de la multiplicité d'intrigues, de genres et de textes polyphoniques, enfin, de la nature non-linéarisable des intensités affectives qui accompagnent les événements et leur violence temporelle disruptive brisant les symboles ambivalents, symboles-*pharmakon*, bien que ceux-ci s'emploient à convertir tous les événements en signes reliés par la structure organique, canonique, du mythe. Aussi le récit autobiographique et le soi narrateur souffrent-ils toujours d'une fluidité *borderline*, quasi désintégrée, quasi chaotique, « à la limite » de l'altération qualitative (Ricœur, 1985, p. 483-486), proche d'un point de non-retour, puisque le récit s'imprègne d'écriture non-narrative (écriture lyrique, ou dramatique, ou hybride inclas-

4. L'intelligibilité herméneutique de la vie doit, d'après Dilthey (1992, p. 228-245), articuler une série de catégories fondamentales (*die Kategorien des Lebens*) qui forment un système de rapports générateurs de sens, notamment : « expérience vécue » (*Erlebnis*), « durée saisie par la compréhension » (*Dauer aufgefasst in Verstehen*), « signification » (*Bedeutung*), « structure » (*Struktur*), « valeurs » (*Werte*), « le tout et ses parties » (*das Ganze und seine Teile*), « développement » (*Entwicklung*, notion proche du « cours de vie » – *Lebenslauf*, ou *Lebensverlauf*) et « substance » (*Wesen*), c'est-à-dire le dynamisme qui porte en lui les altérations développementales et sauvegarde l'unité qui rassemble la vie dans un « système de vie » déterminé (*Lebenszusammenhang*).

sable), et l'imagination affabulatoire, dont la fonction cognitive est de mythifier la vie ou de vivifier le mythe, se disperse et s'exorbite par des mondes possibles et des vies possibles, en entretissant vie et mythe mais sans obéir parfaitement au centre de gravité unificateur du métarécit mythique.

Le rapport entre un « Soi-en-devenir-poétique » et les textes mythiques de la communauté présente un rythme ternaire, analogue à la triple mimèsis (Ricœur, 1986, p. 138-139) : écriture-parole-écriture. Par l'appartenance à une communauté symbolique, on partage un patrimoine (« écriture » *qua* œuvre et préfiguration) qui se met en scène dans les événements sociaux et se projette, avec son efficacité performative, dans le monde de la vie commune (« parole » *qua* configuration), pour être, enfin, élargie par de nouvelles strates sémantiques coproduites par chaque Soi devenu scripteur critique de la tradition (« écriture » *qua* refiguration, comprenant à la fois appropriation et distanciation). Du point de vue sémantique, la catégorie centrale ici est le « monde du texte », le référent nouveau projeté par le mythe, l'intention et le vecteur de réalité symbolique qui change « l'être-soi du lecteur » (Ricœur, 1986, p. 140-141). Cependant, du point de vue existentiel, le moment crucial réside dans l'acte de « se comprendre devant le texte » dans un jeu dynamique d'appropriation et de transgression, de conformation et d'innovation ; jeu qui ouvre des possibilités infinies de variations imaginatives et, donc, de métamorphoses ontologiques qui multiplient les voix de ma *poiesis* narrative fluide (Ricœur, 1986, p. 145-148).

Seule la poétique de l'existence sait répondre au silence glacial du soupçon et aux échos des labyrinthes mythiques. Seule la poétique du récit de soi sait guérir les symboles brisés. Seule la poétique dépasse l'aporétique. Par « poétique » entendons « construction de sens » dans l'atelier sociocognitif d'un soi dialogique, construction qui porte en elle le processus de déconstruction des textes et de leur reconstruction transtextuelle, avec complexité croissante, qui peut abriter paradoxes et contradictions. C'est cette « poétique du soi » que l'on trouve au centre du développement de la foi, lorsqu'elle s'émancipe des limites du système orthodoxe et atteint une

auto-ironie hétérodoxe, interrogative, qui engendre une parole sans système, une indétermination radicale. Selon le schéma développemental de J. Fowler (1981, p. 181), le seuil décisif est franchi par le croyant qui éprouve dans sa trajectoire de subjectivation la « reconnaissance d'un symbole en tant que symbole » : cette reconnaissance réflexive, critique et autocritique, entraîne la « fracture du symbole » qui exige aussitôt un « labeur poétique ». Et il faudra une intensification qualitative du labeur poétique pour que le Soi puisse jouir de la conscience sémiotique ou grammaticale qui éclaire le « désir de sens » et dévoile la contingence de toute perspective (in)croyante.

Conclusion : l'esprit de la poétique narrative

Une théorie tragique de l'identité narrative insisterait sur la structuration totale de la subjectivité religieuse et spirituelle, entièrement déterminée par des textes, des œuvres, des corps symboliques qui constitueraient une « cage d'acier » sans dehors. L'autonomie ou la créativité biographiques seraient foncièrement illusoires et la singularité personnelle se réduirait à une position à l'intérieur du système. Aux antipodes de cette théorie, on peut placer une vision épique, hyperconstructiviste, de l'identité narrative où le Soi serait le Poète Absolu de soi-même. Nous avons soutenu une théorie poétique du récit mythobiographique de soi, selon laquelle le *pathos* n'épuise jamais la *poiesis*, et le réel n'épuise jamais le possible. Sisyphe, lui-même, pourrait toujours sculpter ou graver subtilement sa vie dans le rocher, tout en le poussant, comme un condamné créatif. Autrement dit, paraphrasant P. Celan (1998, p. 43), le scripteur poétique de soi est analogue à un « pendu qui étrangle la corde » : un poète qui peut faire l'épreuve performative du langage et, en même temps, mener ce langage lui-même à la limite de sa signifiance, brisant les articulations cristallisées des symboles et des grammaires jusqu'au doute pur et simple ou jusqu'à l'invention néologique ou surréaliste. Toute phrase ainsi que tout silence demeure un labeur et une responsabilité poétiques sur le possible (Jesus, 2011b, 2013), dans l'intervalle entre éprouver et raconter, aux confins de l'inénarrable, où le récit peut devenir simple métaphore sans intrigue, voire un

chant ou cri, pure sonorité vocale, en-deçà ou au-delà des nervures des institutions de sens.

Bibliographie

Bakhtine, Mikhaïl (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard.

Belzen, Jacob (1997). Cultural psychology of religion : synchronic and diachronic. In Jacob Belzen (dir.), *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion* (p. 109-128). Amsterdam : Rodopi.

Belzen, Jacob (2010). *Towards Cultural Psychology of Religion : Principles, Approaches, Applications*. New York : Springer.

Celan, Paul (1998). *Choix de poèmes réunis par l'auteur* (éd. bilingue). Paris : Gallimard.

Day, James (1993). Speaking of belief : language, performance, and narrative in the psychology of religion. *The International Journal for the Psychology of Religion*, *3*(4), 213-229.

Day, James et Jesus, Paulo (2013). Epistemic subjects, discursive selves, and Dialogical Self Theory in the psychology of moral and religious development : mapping gaps and possible bridges. *Journal of Constructivist Psychology*, *26*(2), 137-148. DOI : 10.1080/10720537.2013.759030.

Dilthey, Wilhelm (1992). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII. Band*. Stuttgart / Göttingen : B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht.

Durand, Gilbert (2007). *Des événements aux objets : la méthode d'abstraction extensive chez A. N. Whitehead*. Francfort-sur-le-Main : Ontos Verlag.

Foucault, Michel (1980/2013). *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris : Vrin.

Foucault, Michel (1984). *Histoire de la sexualité. III : Le souci de soi*. Paris : Gallimard.

Foucault, Michel (1988). Les techniques de soi. In *Dits et écrits. II : 1976-1988* (p. 1602-1632). Paris : Gallimard.

Fowler, James (1981). *Stages of Faith : The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco : Harper & Row.

Heidegger, Martin (1951a/1980). « Bâtir habiter penser ». In *Essais et conférences* (trad. A. Préau) (p. 170-193). Paris : Gallimard.

Heidegger, Martin (1951b/1980). . . . l'homme habite en poète. . . In *Essais et conférences* (trad. A. Préau) (p. 224-245). Paris : Gallimard.

Hermans, Hubert et Hermans-Konopka, Agnieska (2010). *Dialogical Self Theory : Positioning and Counter-Positioning in a Globalizing Society*. Cambridge : Cambridge University Press.

Hermans, Hubert et Kempen, Harry (1993). *The Dialogical Self : Meaning as Movement*. San Diego : Academic Press.

Hood, Ralph Jr., Hill, Peter et Spilka, Bernard (2009). *The Psychology of Religion : An Empirical Approach*. New York : Guilford Press.

Jesus, Paulo (2013). Le Moi entre barbarie et messianisme : critique et jouissance du non-sens comme tâches éthiques. In Markus Enders et Rolph Kühn (dir.), *Kritik gegenwärtiger Kultur : Phänomenologische und christliche Perspektiven* (p. 233-247). München : K. Alber Verlag.

Jesus, Paulo (2011a). Meaning-creation, selfhood and religion : from religious metanarratives to spiritual self-narratives. *Estudios de Psicología. Studies in Psychology*, *32*(1), 131-145. DOI : 10.1174/0210939 11794834676.

Jesus, Paulo (2011b). Self as unifying process : On the grammar and phenomenology of agency. In Paul Stenner *et al.* dir.), *Theoretical Psychology : Global Transformations and Challenges* (p. 73-83). Ontario : Captus Press.

Leclerc-Olive, Michèle (1997). *Le dire de l'événement (biographique)*. Villeneuve-d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.

Ricœur, Paul (1960/2009). *Philosophie de la volonté. II : Finitude et culpabilité*. Paris : Points.

Ricœur, Paul (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Seuil.

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). Le *sujet convoqué :* à l'école des récits de vocation prophétique. *Revue de l'Institut catholique de Paris, 28,* 83-99.

Ricœur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil.

Sauter, Gerhard et Barton, John (2017). *Revelation and Story : Narrative Theology and the Centrality of Story*. New York : Routledge.

Stengers, Isabelle (2002). *Penser avec Whitehead : Une libre et sauvage création de concepts*. Paris : Seuil.

Strawson, Galen (2009). *Selves : An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford : Clarendon Press.

Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA : Harvard UP.

Tengelyi, Laszlo (2005). *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*. Grenoble : Éditions Jérôme Million.

Vergote, Antoine (1987). *Religion, foi, incroyance* (2e éd.). Bruxelles : Mardaga.

Vergote, Antoine (1997). Cause and meaning, explanation and interpretation in the psychology of religion. In Jacob Belzen (dir.), *Hermeneutical Approaches in Psychology of Religion* (p. 11-34). Amsterdam : Rodopi.