

# RICHARD KEARNEY

## *L'homme capable – Dieu capable*

Pendant presque trente ans j'ai eu l'honneur de poursuivre avec Paul Ricoeur un dialogue sur le thème du possible. Depuis nos échanges dans le cadre de ses séminaires approfondis au Centre Phénoménologique et Herméneutique de l'Avenue Parmentier à Paris jusqu'à ma thèse soutenue sous sa direction soucieuse et scrupuleuse, et intitulée *Poétique du Possible* (défendue en 2000 et publiée en 2004), et surtout autour de nos dialogues plus récents au sujet de mes textes – *The God who May Be* et *Enabling God* – Ricoeur n'a cessé de m'instruire et de m'inspirer sur le thème de l'homme capable, et par la suite, du Dieu capable<sup>1</sup>. Dans ce qui suit, je voudrais cerner quelques étapes de l'itinéraire de Ricoeur à travers son long et fidèle parcours du possible. Je commencerai par son projet d'une ontologie du possible, à partir de l'homme capable, et je terminerai avec quelques remarques sur son « secret » d'une eschatologie du possible, portant sur l'idée d'un dieu capable.

D'ailleurs les réflexions qui suivent me prodiguent une félicité singulière car une des dernières communications que j'ai reçue de Ricoeur portait sur une invitation à donner un texte pour une collection chez Routledge que je dirige avec Simon Critchley. Le livre aurait eu pour titre *L'Homme capable* – en guise de réponse, à la fin de sa vie, à un de ses premiers écrits, *L'Homme faillible*. Comme j'essaierai de le montrer dans l'essai qui suit, le lien entre la fragilité et la capacité humaine, entre le souffrir et l'agir, n'est pas négligeable pour Ricoeur.

L'ontologie du possible, chez Ricoeur, se trouve entre deux pôles alternatifs. À savoir, entre l'onto-théologie traditionnelle qui pensait l'être en tant que présence ou substance, d'un côté, et la déconstruction de cette même onto-théologie (nommée par Derrida « métaphysique de la présence ») de l'autre. Si la première privilégiait les catégories scolastiques et métaphysiques d'*actualitas* et de *ens ipse subsistens*, la seconde misait plutôt sur

1. Richard Kearney, *Poétique du Possible: vers une herméneutique phénoménologique de la figuration*, Beauchesne, Paris, 2004, *The God who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, 2002 and « *Enabling God* » in *After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy*, edited by John P. Manoussakis, Fordham University Press, New York, 2005.

les catégories du *désastre* et de la *différance*, donc de l'*impossibilité* de la présence (en tant que totalité identitaire). C'est précisément entre ces deux extrêmes de l'actuel et de l'impossible, que Ricœur a préféré creuser un troisième chemin, une *via media*, qui contenait la promesse de nous rendre – nous les êtres humains fragiles et finis – *capables en dépit de tout*.

Suivant un certain trajet négligé de la *dunamis* d'Aristote jusqu'au *conatus* de Spinoza, Ricœur s'efforce d'explorer une certaine phénoménologie du *Je peux*. Surtout, il veut fonder son analyse du possible sur une description concrète de l'homme vivant au monde, c'est-à-dire du sujet souffrant et agissant dans les gestes de tous les jours. Et c'est à partir d'une telle phénoménologie du *Je peux* (suivant la consigne de Merleau-Ponty qui disait que le *Je peux* précède le *Je pense*) qu'il veut discerner ensuite une plurivocité du possible à travers un éventail impressionnant. Même un parcours assez cursif des analyses phénoménologiques de Ricœur décèle un certain nombre de catégories clés : à savoir, le possible épistémologique, moral, historique, pratique, poétique, et en dernière instance, eschatologique. Je n'aurai évidemment pas le temps ici de faire justice à chacune de ces catégories. Mais, en me penchant sur quelques passages particulièrement parlants (dont certains restent encore inédits en français), j'espère néanmoins jeter un peu de lumière sur cette pensée centrale du possible souvent négligée par les lectures canoniques de Ricœur.

Je commence avec le possible phénoménologique tel qu'il est exposé et commenté par Ricœur dans une série d'entretiens publiés en anglais en 2005 sous le titre « The Power of the Possible » ; et dans un livre italien de Fabrizio Turaldo intitulé *Verità del Metodo*<sup>2</sup>. Commentant la primauté de la *dunamis* chez Heidegger dans son cours de 1931 dédié à Aristote, *Métaphysique Theta*, Ricœur avoue que l'essentiel pour lui se joue « dans la phénoménologie du *Je peux* ». Il explique : « L'analogie de l'agir se joue sur une phénoménologie très différenciée du je peux parler, je peux agir, je peux me raconter et de l'imputabilité, à savoir la capacité de me désigner moi-même. Alors je dirais que c'est la phénoménologie du *je peux* qui tranche et qui me permet de privilégier la lecture du rapport *dunamis-energeia* au niveau de sa capacité d'articuler le discours phénoménologique<sup>3</sup>. » Ricœur procède, dans le même entretien, à l'inscription de sa phénoménologie du possible dans le domaine très singulier de l'action et de la passion humaines. « Tous les *Je peux* », explique-t-il, « sont structurés par l'idée de l'être agissant et souffrant [...]. En redescendant de la notion de l'être comme agir, comme *energeia*

et *dunamis*, j'en trouve le champ d'effectuation dans l'anthropologie de l'être agissant, de l'homme comme être agissant. Et le concept d'être agissant trouve son effectuation dans une phénoménologie très concrète, très descriptive : qu'est-ce que pouvoir parler, qu'est-ce que ne pas pouvoir parler, etc. Quelles sont les modalités de puissance qui redoublent les modalités d'impuissance<sup>4</sup> ? » Et c'est à ce moment que Ricœur met son analyse en rapport avec celle de Spinoza, affirmant que lui, il est « très frappé de voir que chez Spinoza il n'y a pas d'alternative entre *energeia* et *dunamis* et que, au fond, le *conatus* c'est l'un et l'autre »<sup>5</sup>. Dans le même échange, Ricœur introduit l'idée leibnizienne d'*appetitus* ou « appétition » dont le dynamisme l'impressionne, à la différence du « mécanisme » cartésien, et dont les motifs de tendance, de penchant et d'élan lui font se demander s'il ne s'agit pas de l'idée même de « capacité »<sup>6</sup>.

Et Spinoza et Leibniz signalent une conception du possible qui respecte la continuité profonde entre puissance et acte (*energeia*). C'est cette continuité qui semble être contestée par Aristote quand il donne la primauté à l'acte par rapport au possible, définissant ce dernier comme privation ou manque. D'où le célèbre exemple de l'architecte qui n'est qu'un architecte en puissance jusqu'au moment où il choisit d'exercer son métier en faisant des « actes architecturaux » pour ainsi dire. Ricœur reste non convaincu par cet exemple car, demande-t-il, « qu'est-ce qu'être architecte en puissance, sinon d'être architecte, c'est-à-dire penser, faire des plans et, entre faire des plans et les exécuter, c'est un processus continu ? »<sup>7</sup>. Donc, la tâche de l'architecte reste toujours un *ergon* qui peut être interprété également comme *dunamis*. Exercé ou pas, le métier de l'architecte reste une tâche à accomplir, dans le sens d'un *Je peux* à la fois puissant et agissant. Ce phénomène de continuité entre puissance et acte, Ricœur le voit aussi dans la fameuse description chez Heidegger du sprinter qui est prêt à bondir. Car, dit-il, « on peut dire aussi bien qu'il est en acte qu'en puissance, à savoir qu'il est sur le point de bondir, donc qu'il est déjà bondissant, mais retenu dans l'acte de bondir »<sup>8</sup>.

La différence semble être de perspective : Aristote qui distingue, du point de vue abstrait, la puissance de l'acte, tandis que la phénoménologie du « je peux » (chez Spinoza, Leibniz, Heidegger et Ricœur lui-même) vise à la chose concrète, « qui est toujours un mélange d'acte et puissance »<sup>9</sup>. Ricœur reconnaît, néanmoins, que Aristote, dans le livre  $\Delta$  et dans *L'Éthique*, montre qu'il y a une polyvalence très riche de possibles, à savoir le possible logique, le possible virtuel, le possible qui n'est pas encore possible, le possible qui est sur le chemin d'effectuation, et ainsi de suite. Donc, une fois encore, Ricœur résiste à tout geste simpliste qui opposerait le

2. Paul Ricœur, « The Power of the Possible » dans Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, Fordham University Press, New York, 2004, p.42-46; pour la version plus intégrale et élaborée de cet échange cf. *A Colloquio con Ricœur* in Fabrizio Turaldo, *Verità del Metodo: Indagini su Paul Ricœur*, Il Poligrafo, Padoue, 2000, p.241-291. cf. aussi mon premier entretien avec Ricœur à ce sujet en 1977, « Myth as the Bearer of Possible Worlds », dans *The Crane Bag Journal*, vol 2, n°1-2, 1978, repris dans *Debates in Continental Philosophy*, p.117-125. |3. Ricœur, *Colloquio*, p.277-278.

4. *Ibid.*, p.278. |5. *Ibid.*, p.278. |6. *Ibid.*, p.280. |7. *Ibid.*, p.279. |8. *Ibid.*, p.278-279. |9. *Ibid.*, p.278. Cette remarque utile est de Fabrizio Turaldo.

possible métaphysique (par exemple chez Aristote) à un possible anti-métaphysique (par exemple, la déconstruction). Il insiste toujours sur le fait qu'il faut faire la part des choses, qu'il faut être juste envers ses prédécesseurs philosophiques en refusant de les ranger trop rapidement dans un camp ou un autre. Ce qui n'empêche en rien Ricœur de s'avouer plus proche, en gros, de l'idée spinoziste que de l'idée aristotélicienne de la puissance.

C'est au sujet du phénomène de *l'attestation* que Ricœur se trouve prêt à trancher. Car si selon Aristote la puissance peut être connue seulement par l'acte (il faut connaître l'acte pour connaître la puissance), pour Ricœur l'attestation est précisément «une connaissance de la puissance»<sup>10</sup>. Dans un petit texte qui s'appelle *Qui est le sujet du droit?* Ricœur reconnaît que chez un malade mental, un prisonnier, et d'autres personnes qui sont privées de droits, c'est une «capacité qui est empêchée» et par conséquent, reconnue comme digne (*axios*) en tant que capacité. Leur dignité reste intacte. Leur puissance reste une capacité réprimée ou ignorée, mais de même une tâche, une promesse, un appel qu'on peut attester et écouter en répondant à leur *droit* de liberté et de reconnaissance, leur *appetitus* d'expression, leur *conatus* de bien vivre. La vérité d'attestation se dit ainsi pour Ricœur : «Je crois que je peux, je crois que tu peux, c'est la vérité de l'homme capable, c'est la vérité de l'être capable<sup>11</sup>.»

Dans ses réflexions sur l'attestation, on trouve un ensemble de capacités à l'œuvre – le possible épistémologique (connaissance), le possible moral (reconnaissance) et même le possible pratique (puissance d'agir). Ce dernier s'avère comme probablement le plus suivi par Ricœur à travers ses analyses de l'homme capable. Dans un essai remarquable dans *Du texte à l'action* intitulé «L'imagination dans le discours et dans l'action», Ricœur interroge le rapport entre le possible pratique et le possible poétique. Esquivant une phénoménologie du «pouvoir-faire» en rapport intime avec la fiction, il constate : «Pas d'action sans imagination... Et cela de plusieurs manières : au plan du projet, au plan de la motivation et au plan du pouvoir même de faire<sup>12</sup>.»

Au niveau du projet, Ricœur parle d'un «schéma du *pragma*» (la chose à faire) qui comporte une schématisation du réseau des buts et des moyens nous permettant de nous figurer les pistes d'actions possibles. C'est dans cette imagination anticipatrice de l'agir, explique-t-il, «que "j'essaie" divers cours éventuels d'action et que je "joue" au sens précis du mot, avec les possibles pratiques. C'est en ce point que le "jeu" pragmatique recoupe le "jeu" narratif... la fonction du projet, tournée vers l'avenir, et la fonction du récit, tournée vers le passé,

échantent alors leurs schèmes et leurs grilles, le projet empruntant au récit son pouvoir structurant, et le récit recevant du projet sa capacité d'anticipation»<sup>13</sup>.

Au niveau du second plan, à savoir du procès même de la motivation, Ricœur parle d'une «clairière lumineuse» fournie par l'imagination, un certain milieu imaginaire où «peuvent se comparer, se mesurer, des motifs aussi hétérogènes que des désirs et des exigences éthiques, elles-mêmes aussi diverses que des règles professionnelles, des coutumes sociales ou des valeurs fortement personnelles»<sup>14</sup>. Autrement dit, l'imagination pratique ouvre ici un espace de «libre jeu», selon la formule heureuse de Kant dans sa troisième *Critique*, où je peux comparer, tester et médiatiser des termes et des mobiles contrastants. Il s'agit d'une certaine condition de «figurabilité» qui permet au désir d'entrer dans la sphère commune de motivation. Ce déploiement figuratif des motifs s'articule dans le mode conditionnel d'une «transposition hypothétique» – proche de ce qu'Husserl nomme «neutralisation» – qui s'exprime dans des phrases linguistiques telles que «je ferais ceci ou cela, si je le désirais» etc. Imagination et langage collaborent ainsi pour avancer le passage du possible à l'acte.

Au troisième plan, on trouve le pouvoir de faire. Ici, on passe de la simple schématisation de mes projets, et de la figurabilité de mes désirs, au possible pratique par excellence : c'est-à-dire aux variations imaginatives du pouvoir-faire. On se retrouve, en fin du compte, au cœur d'une phénoménologie du «je peux», voisinant le corps-sujet de Merleau-Ponty et le *Dasein* heideggerien dont l'existence est précisément ses possibles. «C'est dans l'imaginaire que j'essaie mon pouvoir de faire, que je prends la mesure du *Je peux*. Je ne m'impute à moi-même mon propre pouvoir, en tant que je suis l'agent de ma propre action, qu'en le dépeignant à moi-même sous les traits de variations imaginatives sur le thème du *Je pourrais*, voire du *J'aurais pu autrement, si j'avais voulu*. Ici encore, le langage est un bon guide [...] on peut dire que dans les expressions de la forme : «je pourrais, j'aurais pu si...», le conditionnel fournit la projection grammaticale des variations imaginatives sur le thème du *Je peux*. Cette forme du conditionnel appartient à la *tense-logic* de l'imagination pratique. L'essentiel au point de vue phénoménologique est que je ne prends possession de la certitude immédiate de mon pouvoir qu'à travers les variations imaginatives qui médiatisent cette certitude<sup>15</sup>.» On voit ainsi comment, pour Ricœur, le possible pratique et le possible poétique se recourent et se renforcent.

10. *Ibid.*, p.279. Pour un développement plus approfondi de ce thème d'attestation cf. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990 et «Attestation: entre phénoménologie et ontologie» dans *Métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearney, Cerf, Paris, 1991, p.381-403. |11. Ricœur, *Colloquio*, p.260. |12. Ricœur, «L'imagination dans le discours et dans l'action» dans *Du texte à l'action*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p.224.

13. *Ibid.*, p.224. |14. *Ibid.*, p.224. Ricœur continue ainsi : «L'imagination offre l'espace commun de comparaison et de médiation pour des termes aussi hétérogènes que la force qui pousse comme de par-derrrière, l'attrait qui séduit comme de par-devant, les raisons qui légitiment et fondent comme de par en dessous. C'est dans une forme de l'imaginaire que vient se représenter pratiquement l'élément "dispositionnel" commun, qui fait la différence, d'une part, entre une cause physiquement contraignante et un motif, d'autre part, entre un motif et une raison logiquement contraignante. Cette forme de l'imaginaire pratique trouve son équivalent linguistique dans des expressions telles que: je ferais ceci ou cela, si je le désirais.» |15. *Ibid.*, p.225.

Mais les possibles pratiques-poétiques de l'homme capable ne se limitent pas au plan personnel de l'agir. Ils s'étendent jusqu'au plan historique et collectif. Ricœur touche aux questions et aux dilemmes radicaux à ce sujet dans plusieurs de ses écrits, notamment dans *Temps et Récit* où il parle de notre « dette envers les morts », et *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli* où il analyse l'énigme de la mémoire empêchée et trahie. Je voudrais me pencher ici, plutôt, sur un texte moins connu et inédit en français (à ma connaissance), à savoir, l'échange que Ricœur a eu à ce propos avec ses collègues Charles Taylor et David Carr, à l'Université d'Ottawa, en 1983, sous le titre « Ricœur on Narrative ». À la fin de cet échange de vues passionné, Ricœur parle d'un *indebtedness* singulier envers les oubliés de l'histoire qui fait appel à la fois à nos capacités poétiques et éthiques. Je cite sa conclusion dite en anglais : « In the historical past there is what is implicit, what is inchoate ; in particular, there are those history has forgotten, the victims of history : it is to them that we are indebted, much more than to the conquerors, whose renown inundates triumphalist history ; and there are also those impeded possibilities, all that in history was inhibited, massacred. Here one sees how fiction comes to history's aid ; it is fiction which liberates these inhibited possibilities. What has taken place has also prevented something else from happening and existing... It may be said that every event, by the fact that it has been realized, has usurped the place of impeded possibilities. It is fiction that can save these impeded possibilities and, at the same time, turn them back on history ; this reverse-face of history, which has not taken place, but which had been able to take place, in a certain way *has been* ; only however in a potential mode <sup>16</sup>. »

Une fois encore, on trouve Ricœur en train de penser la puissance (*dunamis*) pas seulement en rapport avec l'acte et la réalisation, mais aussi en rapport avec l'oubli ou l'empêchement. Être à l'écoute des voix supprimées par l'injustice historique, prêter attention à ceux qui n'ont pas pu réaliser leurs désirs et leurs projets, c'est reconnaître le « peut-être » supprimé et la « promesse » trahie. C'est respecter, voire rétrospectivement par le biais d'une imagination historique, les actes qui *auraient pu être* si la vie s'était déroulée autrement. C'est respecter le fait que les puissances qui ne se sont pas actualisées ou exprimées de façon adéquate ont quand même existé en tant que *promesses* et peuvent toujours être reconnues précisément comme telles, à savoir, « selon le mode du possible » (*in a potential mode*) qui n'est pas rien. Remémorer les oubliés c'est une façon de faire revivre les traces négligées des victimes de l'histoire, comme Ézéchiel fait revivre les ossements desséchés du désert. On peut dire ainsi

que si plusieurs penseurs dits « postmodernes » – tels Blanchot, Derrida, Levinas, Agamben – ont tendance à penser le possible en terme de l'impossible ou de « l'impotentialité », Ricœur renverse cette tendance et s'efforce de repenser l'impuissance en terme de possibilité, puissance, capacité. Cette nuance n'est pas, me semble-t-il, sans importance.

Nous arrivons, enfin, à la dernière de nos catégories du possible, à savoir le possible *eschatologique*. Ici encore, je me penche sur un autre passage de l'entretien « The Power of the Possible », donc d'un texte qui reste encore inédit en France. Il me semble qu'ici Ricœur offre une de ses déclarations les plus explicites sur le pouvoir-être – ou ce que je préfère appeler le « peut-être » – eschatologique. Il s'agit de la rencontre critique entre l'ontologie grecque d'Aristote et la théologie biblique autour de l'*Exode* 3.14. La formule fameuse – *ehyeh asher ehyeh* en hébreu – est habituellement traduite par la phrase *ego sum qui sum* en latin, ou *Je suis celui qui suis* en français. Mais Ricœur note ici, aussi bien que dans son chapitre sur ce passage dans *Penser la Bible*, intitulé « De l'interprétation à la traduction », qu'il est question ici d'un dynamisme divin <sup>17</sup>. Ayant approuvé ma traduction de cette phrase comme « je suis celui qui peut être », Ricœur reconnaît toutes les connotations de promesse, de devenir et d'avenir qu'elle contient. Ricœur voit bien qu'il s'agit d'une transformation eschatologique de l'ontologie grecque. « C'est vraiment le verbe être, mais dans aucune des significations rencontrées par les Grecs », écrit-il. « Il y a une sorte d'élargissement du sens du verbe être, c'est le sens de l'être-avec, de l'être-fidèle, c'est l'être de l'accompagnement d'un peuple, mais c'est vraiment une autre dimension de l'être. Quand Aristote a dit qu'il y a une variété de significations de l'être il n'avait pas prévu l'être de l'*Exode* 3.14. Donc, moi je suis pour cette sorte d'élargissement de l'ontologie plutôt que pour un renversement de l'ontologie en passant du domaine grec au domaine hébraïque <sup>18</sup>. »

Nous passons ici, si j'ose dire, de l'homme capable au Dieu capable. Nous nous trouvons dans un discours eschatologique, qui est partagé par les philosophes et par les théologiens. L'eschatologie est, selon l'aveu de Ricœur lui-même, son « secret » intellectuel et spirituel <sup>19</sup>. C'est un horizon qui surgit à la fin de certaines de ses analyses herméneutiques et religieuses et toujours d'une manière extrêmement laconique et discrète. Et je suis même tenté de dire que c'est précisément, et peut-être uniquement à partir de cet horizon eschatologique, que Ricœur peut entretenir l'idée d'une espèce de chassé-croisé entre la théologie et la philosophie. De telle sorte qu'il peut même décrire sa démarche dans un texte tel *Penser la Bible* comme « une sorte

16. Ricœur en conversation avec David Carr et Charles Taylor, « Discussion: Ricœur on Narrative » dans *On Paul Ricœur: Narrative and Interpretation*, sous la direction de David Wood, Routledge, Londres et New York, 1991, p.187. Sur cette question de la reprise et de l'échange des mémoires perdues du passé, cf. aussi Ricœur, « Reflections on a New Ethos for Europe » dans *Paul Ricœur: The Hermeneutics of Action*, sous la direction de Richard Kearney, Sage, Londres, 1996, p.5-9.

17. Ricœur, *Penser la Bible*, Éditions du Seuil, Paris, 1998. cf. aussi Ricœur, « La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux », CNAM, Odile Jacob, Paris, 2000, surtout la section qui s'intitule « L'homme capable, destinataire du religieux », p.207 et sq. |18. Ricœur, *Colloquio*, p.254. |19. Ricœur, « The Poetics of Language and Myth » dans *Debates in Continental Philosophy*, p.99 et sq.

de théologie philosophique ou de philosophie théologique»<sup>20</sup>. Ce qui signale un départ discret de son habituel «ascétisme méthodologique» à l'égard de ces deux disciplines (théologie et philosophie) normalement tenues à distance<sup>21</sup>.

C'est probablement dans son analyse admirable du *Cantique des Cantiques* dans le chapitre de *Penser la Bible* intitulé «La Métaphore nuptiale», que Ricœur pousse son secret eschatologique jusqu'à un aveu rhapsodique<sup>22</sup>. Ici le possible eschatologique du Dieu capable vient à l'encontre du possible liturgique de l'homme capable, tous les deux formant un entrelacs ou chiasme érotique. Commentant le verset clef du Cantique 8.6 où le nom raccourci de Dieu – *yah* – apparaît pour la seule fois dans le texte, Ricœur note que «le sceau de l'alliance» inscrit dans le cœur même de l'homme est compris à la fois comme sagesse et comme désir. Ricœur parle ainsi d'un dieu discret qui respecte l'incognito de l'intimité, d'un corps avec un autre corps. Et c'est précisément dans l'entre-deux de ce corps-à-corps que le désir divin traverse le désir humain. C'est dans le va-et-vient nuptial que le *Je peux* de l'homme capable trouve son écho dans le *Tu peux* du Dieu capable – et vice versa. D'ailleurs c'est ce double mouvement sensible-spirituel, transcendant-immanent, fini-infini, qui caractérise, pour Ricœur, la fonction tensive de la métaphoricité (qui figure dans le titre de son texte).

Lisant cette analyse frappante de Ricœur on comprend que, pour lui, Dieu est «capable» précisément parce qu'il est cette «puissance» (*dunamis/conatus/appetitus*) qui est aussi «désir»: désir pour l'homme capable voué à un acte de genèse. Je termine avec les versets sur lesquels Ricœur lui-même termine sa propre réflexion sur le *Cantique des Cantiques* 8. 5-7:

«– Sous le pommier je te réveille :  
là où fut enceinte de toi ta mère,  
là où fut enceinte celle qui t'enfanta,  
mets-moi comme un sceau sur ton cœur,  
comme un sceau sur ton bras.

Car :

Fort comme la Mort est Amour ; [...]  
ses flammes sont des flammes ardentes :  
un coup de foudre sacré.

Les Grandes Eaux ne pourraient éteindre l'Amour  
et les Fleuves ne le submergeraient pas. »

20. Ricœur, *Colloquio*, p.255. |21. *Ibid.* p.255. |22. Ricœur, «La métaphore nuptiale» dans *Penser La Bible*, op. cit..