

Université de Montréal

**L'être capable de son passé :
l'herméneutique du temps de Paul Ricœur à la lumière de l'idée de reprise créatrice**

Par
Rudolf Boutet

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat (Ph. D) en philosophie

Août 2019

© Rudolf Boutet, 2019

Cette thèse intitulée

L'être capable de son passé :
l'herméneutique du temps de Paul Ricœur à la lumière de l'idée de reprise créatrice

Présentée par

Rudolf Boutet

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Bettina Bergo

Présidente-rapporteuse

Jean Grondin

Directeur de recherche

Augustin Dumont

Membre du Jury

Gaëlle Fiasse

Examinatrice externe

Pierre Popovic

Représentant du doyen

Résumé

Notre travail porte sur l'herméneutique du temps de Paul Ricœur et se donne pour principal objectif de mieux comprendre la capacité de rouvrir le passé dont Ricœur souligne souvent l'importance au fil de son œuvre, sans toutefois lui accorder en tout temps un traitement philosophique détaillé et digne de satisfaire les standards de la rigueur conceptuelle. Sous quelles conditions et sur la base de quelles idées originales cette capacité donne-t-elle lieu selon Ricœur à des « reprises créatrices », qui attestent, par les possibles qu'elles font apparaître, le caractère d'indétermination et d'inachèvement du passé humain ? C'est à cette question que le présent travail s'efforce de répondre. Nous y défendons la thèse selon laquelle les reprises du passé reposent toujours chez Ricœur sur une subtile dialectique, à travers laquelle s'opère une médiation réciproque entre un faire créateur et une manière d'être-affecté (par le passé). Ceci nous amène à analyser cette dialectique conformément à différents modes de connexion au passé, en l'occurrence la tradition, l'histoire et la mémoire personnelle. Trois enjeux – existentiel, ontologique et épistémologique – découlent également du caractère dialectique des reprises créatrices. Un premier enjeu, existentiel, a trait aux formes de souffrance qu'engendre le temps, dès lors qu'il charge tout événement passé du poids de l'irréversible. Il s'agit alors pour nous de comprendre par quel moyen, selon Ricœur, les reprises créatrices offrent une réplique herméneutique à cette épreuve de l'irréversible que suscite dans nos existences le cours irrésistible du temps. L'enjeu ontologique de notre étude touche quant à lui aux propriétés singulières de la temporalité humaine que l'idée de reprise créatrice éclaire et révèle. En ce sens, il s'agit pour nous de montrer qu'en plus d'avoir une signification herméneutique (relative à la compréhension du passé et du présent), les reprises du passé possèdent également une fonction temporelle, qui coïncide avec la re(con)figuration du temps humain qu'elles entraînent. Celle-ci est implicitement contenue dans la dialectique entre faire-créateur et être-affecté, étant donné que cette dialectique débouche chez Ricœur sur un cercle temporel, qui fait justement en sorte que si le passé nourrit continuellement le présent et nos élans vers le futur, nos attentes de sens ainsi alimentées sont en retour l'occasion de redécouvrir le passé sous l'angle de ses possibilités inaccomplies et incidemment de modifier la manière dont il nous affecte au présent. Enfin, sur le plan épistémologique, le problème est celui de la valeur de vérité propre aux représentations du passé qui accompagnent l'effectuation de reprises créatrices. La question doit être soulevée : comment peut-on varier le sens du passé ou en reprendre, par un geste créateur, certaines possibilités inaccomplies, tout en essayant de rester fidèle à ce qui a réellement été ? Face à cette difficulté considérable, notre hypothèse consiste à affirmer qu'une interprétation du passé peut s'autoriser à se faire créatrice uniquement en vue de répondre à une nécessité de son objet. Par là, notre objectif est de montrer qu'en mettant en avant la capacité de rouvrir le passé, Ricœur ne sombre ni dans un antiréalisme débridé ni dans un relativisme ruineux, mais qu'il poursuit une version bien à lui de réalisme critique.

Mots-clés : Paul Ricœur ; temps ; herméneutique ; récit ; tradition ; histoire, mémoire.

Abstract

Our study is about Paul Ricœur's hermeneutics of time and it aims to analyze the capacity to reopen the past that Ricœur often praises, though without according to it a detailed philosophical treatment. The question we want to answer is the following: under which conditions and on which conceptual basis does this capacity enable *creative repetitions*, which attest, by virtue of the possibilities they reveal, the indetermination of the human past? To answer properly this question, we argue that Ricœur's idea of repetition depends on the reciprocal mediation of a creative meaning and a way to be affected (by the past). This dialectic is analyzed on three different levels: tradition, history and personal memory. There are also three different issues resulting from this dialectic: existential, ontological and epistemological. The existential issue is about the suffering generated by the course of time, since it gives to any past event the form of something irremediable. The problem is then to understand how creative repetitions help us to face, from an hermeneutical standpoint, the irrevocability of the past that comes with the irresistible flux of time. The ontological issue revolves around the temporal qualities the repetition of the past is prompt to reveal. In this sense, our objective is to show that creative repetitions have not only a hermeneutical meaning (the fact that they imply a new interpretation of the past and present), but also a temporal function, because they create a re(con)figuration of our time experience. This kind of re(con)figuration is contained in the dialectic between creative meaning and being-affected. This dialectic thus comes with a temporal circle: this circle means that our past constantly determines the meaning of our present and our expectations towards the future, but in return these expectations are an opportunity to redefine and recover the possibilities hidden in our past and in so doing modify the way it affects us. Finally, the epistemological issue is about the truth value of the representation of the past that comes with creative repetitions. The question is the following: how can it be possible to change past meaning or recover its unaccomplished possibilities, while still trying to be faithful to what happened in the past? To face this difficulty, we assume that an interpretation of the past can be creative only to address an immanent need of its object. Our goal is then to show that Ricœur, by bringing to the fore the human capacity to reopen the past, does not sink into an unleashed antirealism nor does he argue in favour of relativism. On the contrary, by doing that, he only continues to defend, like elsewhere in his work, a proper form of critical realism.

Keywords: Paul Ricœur; Time; Hermeneutics; Narrative; Tradition; History; Memory.

TABLE DES MATIÈRES

ABRÉVIATIONS.....	ix
REMERCIEMENTS.....	x
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Être affecté par le temps. L'irréversibilité et la survivance intangible.....	11
1. Le temps vécu et le temps du monde : aporie spéculative ou pratique ?	13
1.1. Les enjeux pratiques (existentiels) de <i>Temps et récit</i>	13
1.2. L'irréversibilité du temps cosmique et le temps réversible de la conscience : les implications sur l'agir humain.....	16
1.3. La tristesse de la durée.....	21
2. Un contre-argument heideggérien.....	26
2.1. Heidegger et la dérivation du temps vulgaire.....	27
2.2. Réponse à l'objection.....	29
3. La dissymétrie entre passé et futur.....	35
Chapitre 2 : Raconter le temps. L'imagination, le récit et l'interprétation créatrice.....	39
1. L'imagination dans le discours poétique.....	41
1.1. Schématisation et neutralisation : le modèle de la métaphore.....	41
1.2. La vocation référentielle du langage.....	46
1.3. La véhémence ontologique du discours poétique.....	50
2. Le récit, gardien du temps.....	56
2.1. La réplique poétique aux apories du temps.....	58
2.2. L'arc de la <i>triple-mimésis</i>	61

2.3. La refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction.....	68
2.4. L'identité narrative : le « rejeton » de la refiguration conjointe.....	74
3. La dimension poétique de l'herméneutique.....	78
3.1. L'unité de l'herméneutique ricœurienne.....	80
3.2. L'interprétation créatrice de sens.....	86
Chapitre 3 : Rouvrir le passé sur l'avenir. La tradition vivante.....	97
1. La « passéité » ou la qualité d'être passé.....	100
2. Le « néo-passé ».....	104
3. L'héritage du possible.....	108
3.1. L'aporie du temps comme singulier-collectif.....	108
3.2. La dialectique attente-expérience.....	110
3.3. Refiguration, prescription, possibles.....	116
4. La temporalité de la tradition.....	121
4.1. La traditionalité.....	122
4.2. La fusion créatrice.....	127
5. Un cas exemplaire : l'interprétation ricœurienne du péché originel.....	130
Chapitre 4 : Rouvrir l'avenir dans le passé. La représentation historique.....	137
1. L'après-coup en histoire.....	143
2. Le futur-passé des vivants d'autrefois.....	150
2.1. L'illusion rétrospective de la fatalité.....	150
2.2. L'être-en-dette et la répétition en histoire.....	155
2.3. Les promesses non tenues du passé.....	163
3. Le réalisme critique au fondement de l'historiographie.....	169
3.1. La vérité en histoire : le concept de représentance.....	171
3.2. La réalité historique : le modèle de la traduction.....	176
3.3. La « trahison créatrice » : l'élan vers l'avenir.....	182

Chapitre 5 : Se raconter autrement. La mémoire personnelle.....	187
1. De la mémoire au récit.....	189
1.1. La phénoménologie ricœurienne de la mémoire : quelle place pour le récit ?	191
1.2. Quelques remarques préliminaires sur la mémoire.....	197
1.3. Le caractère narratif de la mémoire.....	202
2. La mémoire créatrice et les mutations de l'identité narrative.....	210
2.1. La conception ricœurienne de l'identité narrative.....	211
2.2. Les transformations de l'identité narrative : choc en retour sur le souvenir.....	215
2.3. La mémoire du futur : extension du cercle temporel.....	217
2.4. L'oubli manifeste et le travail de mémoire.....	221
3. L'attestation de la mémoire racontée.....	228
3.1. La fidélité de la mémoire mise en doute.....	228
3.2. La notion ricœurienne d'attestation.....	231
3.3. Une philosophie critique de la mémoire.....	233
Chapitre 6 : Guérir la mémoire. La crise de la mémoire collective.....	237
1. L'agir paralysé.....	239
1.1. La distension de l'expérience à l'époque moderne.....	241
1.2. Les hantises de la mémoire collective.....	245
2. La réplique herméneutique.....	252
2.1. Rendre l'expérience plus indéterminée.....	253
2.2. Rouvrir la charge du passé et faire son deuil.....	262
3. Le pardon : une cure difficile ou impossible ?	268
3.1. La restauration de l'homme capable.....	269
3.2. Une autre aporie : la réconciliation.....	274
3.3. Les expressions publiques du pardon.....	277
3.4. L'aporie renversée.....	282
Conclusion : Être capable de son passé.....	285

1. Les enjeux théoriques : innovation et fidélité.....	286
1.1. Le temps, le récit et les reprises du passé.....	287
1.2. Le cercle temporel.....	289
1.3. La contrainte de la vérité.....	290
2. Les enjeux pratiques.....	292
2.1. La réplique à l'irréversible.....	292
2.2. La capacité à l'égard du passé.....	296
BIBLIOGRAPHIE.....	299

ABRÉVIATIONS

- CC *La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- CI *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- DI *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- EC 1 *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008.
- EC 2 *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010.
- EC 3 *Écrits et conférences 3. Anthropologie philosophique*, Paris, Seuil, 2013.
- HF *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.
- HV *Histoire et vérité* (seconde édition augmentée), Paris, Seuil, 1964 [1955].
- L 1 *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.
- L 2 *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992.
- L 3 *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994.
- MHO *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- MV *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- PR *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2004.
- TA *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- TR 1 *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.
- TR 2 *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.
- TR 3 *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985.
- SA *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SM *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
- ST *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- VI *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950.

Remerciements

Mes premiers remerciements vont à mon directeur de thèse, Jean Grondin, tant pour son généreux soutien et sa grande disponibilité que pour ses conseils éclairants. Sans ses précieuses suggestions, le présent travail n'aurait pas présenté le même degré de rigueur. Je remercie également le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), ainsi que la Faculté des Études supérieures et postdoctorales (FESP) pour leur soutien financier, lequel m'a permis de me consacrer pleinement, durant les quatre dernières années, à la rédaction de ma thèse. Je tiens aussi à dire toute ma reconnaissance aux professeurs de philosophie dont j'ai suivi les cours et les séminaires. Ils m'auront tous inspiré par leur rigueur et la passion qu'ils auront su mettre dans leurs enseignements et leurs recherches. Des remerciements chaleureux vont aussi à ma famille et mes amis, en particulier ma chère collègue Léa Derome, parce qu'elle a toujours accepté de bon cœur de lire mes travaux et d'échanger avec moi au sujet de mes recherches. Enfin, je voudrais témoigner ma profonde gratitude à mon épouse Stéphanie Gauthier, qui, en plus d'avoir eu la gentillesse de relire et corriger les dernières épreuves de ma thèse, m'a toujours offert, même dans les moments difficiles, une présence chaleureuse et une sincère affection.

À Marie et Edmond
(en mémoire d'Adeline)

Introduction

« Ne te noie pas dans le passé, nul ne peut le changer », dit un proverbe vietnamien¹. Par une drôle de métaphore, celle de la noyade, ce proverbe évoque le passé sous les dehors d'une eau hostile où il serait éminemment périlleux de s'aventurer ; comme s'il était possible d'être englouti par le passé ou d'y étouffer jusqu'à l'asphyxie. Drôle de métaphore qui met d'ailleurs en lumière un étrange paradoxe. Si nul ne peut changer le passé, comme le dit le proverbe, c'est bien parce que le passé est justement... *passé*. Il a été et il n'est plus. Il est rendu ailleurs, dira-t-on pour continuer sur la voie que fraye la métaphore du passage, d'où semble tirer son origine le mot « passé » en langue française. Mais voici où surgit le paradoxe. Il semble que même si le passé est passé, même s'il n'est plus là pour ainsi dire, plane tout de même le danger de s'y laisser couler jusqu'à la noyade. Le mode impératif du proverbe coïncide en effet avec une mise en garde contre la tentation de se plonger en vain dans le passé. Mais si le passé est passé, comment serait-ce même possible de s'y plonger et à plus forte raison de s'y noyer ? Énigme d'autant plus redoutable, que l'on comprend spontanément ce que le dicton conseille : cela ne vaut pas la peine de ressasser continuellement le passé, car ce qui a été fait est fait et on ne peut rien y faire. En réalité, le proverbe est une pétition de principe. C'est parce qu'il nous est impossible de changer le passé que de s'y plonger entraîne forcément la noyade, laquelle exprime alors figurativement le caractère vain et nocif de la plongée elle-même. Mais encore une fois, dans le proverbe comme dans son explication, il semble que le révolu côtoie paradoxalement la présence vive. Le passé n'est plus, mais en même temps il est là, puisqu'il semble qu'il faille se méfier de la tentation de s'y projeter. Peut-être faut-il alors, pour atténuer ce paradoxe, sonder plus scrupuleusement l'idée de *passage* contenue métaphoriquement dans le substantif « passé ». Un passage, au sens actif du terme, est l'action qui consiste à aller d'un endroit à un autre. Passer, c'est être en train de traverser la distance entre ce lieu-ci et ce lieu-là. Avoir passé, c'est avoir effectué un changement de position entre deux points dans l'espace. Être passé, c'est incidemment avoir été à cet endroit, mais ne plus y être. Celui qui a ou est passé n'est plus là, mais il y a été. Comment le savoir s'il n'y est plus ? La réponse est

¹ <http://www.proverbes-français.fr/proverbes-vietnamiens/>

simple : un passage laisse quelquefois une trace. C'est par sa trace en effet que l'on devine un passage. Or cette remarque vaut assurément en ce qui a trait au passage du temps. Dans la vie individuelle, par exemple, le passé se fait trace à travers la marque qu'il laisse dans la mémoire vive, et à l'échelle historique, il se fait trace dans les multiples monuments, récits, documents d'archives, ruines, et traditions, à travers lesquels se trouve chaque fois attestée l'existence d'une humanité révolue. À travers les traces qu'elles laissent sur le présent, les choses passées se montrent ainsi absentes et présentes, évanouies et conservées. Pour échapper à la contradiction, le dicton vietnamien devrait somme toute être traduit en ces termes : ne remue pas sans cesse les traces du passé, car on ne peut faire en sorte que quelque chose (se) soit passé ou non.

Mais que faire quand les traces s'imposent brutalement ? Que faire quand il s'agit de ces blessures qui longtemps après le coup infligé continuent de faire souffrir ? Ne doit-on pas alors remuer les traces douloureuses pour mieux les comprendre et éventuellement en guérir ? Et que faire cette fois pour vaincre l'angoisse d'exister sans repères à même l'immensité des possibles ? N'est-il pas alors judicieux de rechercher dans les traces du passé un moyen de s'orienter, à la manière d'un voyageur qui, égaré au milieu d'un terrain inconnu, se mettrait, pour retrouver son chemin, à la recherche de sentiers foulés par d'anciens passants ? Ne pas *toujours* remuer le passé pour ne pas s'y noyer, soit. Mais *jusqu'où* peut-on remuer prudemment les traces du passé quand il est besoin de soulager des douleurs coriaces ou se sortir de l'errance...

C'est sous l'impulsion de toutes ces questions suscitées par les paradoxes du passé que la présente étude propose d'explorer la philosophie de Paul Ricœur et plus spécialement ce qu'il convient d'appeler son *herméneutique du temps*. Par cette dernière expression, nous cherchons à faire écho à l'idée originale que met en avant l'auteur de *Temps et récit*, lorsqu'il soutient que notre compréhension du temps est fermement arrimée à nos interprétations des récits et des signes médiateurs de notre condition historique. Parler d'*herméneutique* et non, plus généralement, de philosophie du temps a pour nous l'intérêt d'accentuer l'idée que pour Ricœur il y a un enchevêtrement inextricable de l'expérience temporelle et de l'interprétation. Certes, ce dernier n'est pas le premier à avoir établi une connexion forte entre temps et herméneutique. Il n'est ni le dernier d'ailleurs. Avant lui, il y eut Martin Heidegger dont le grand projet inachevé, *Être et temps*, se voulait une phénoménologie-herméneutique du *Dasein* axée sur le lien circulaire qui rattache la compréhension du temps et celle de l'être². Après Ricœur, il y

² M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Band. 2, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977 [1927] ; trad. E. Martineau, *Être et temps*, Authentica, 1985.

aura Claude Romano, lequel cherchera dans une herméneutique de l'*événement* le déploiement originnaire de la temporalité, et ce, dans l'intention d'extirper notre compréhension du temps de la gouverne des phénomènes intratemporels³. Ces deux auteurs, Heidegger et Romano, partagent d'ailleurs une même vision de l'herméneutique. Pour eux deux, l'herméneutique est l'art de cerner sous les encombrements historiques des phénomènes les conditions originaires qui font en sorte que ce qui se montre se montre ainsi. S'ils pratiquent une herméneutique du temps, c'est donc au sens où ils visent à interpréter, voire expliciter (*auslegen*) les sédiments sémantiques en amont des phénomènes temporels afin de saisir les couches de sens cachées derrière ce qui apparaît au premier abord. L'entreprise de Ricœur est décidément différente. Elle est à la fois plus modeste et plus radicale. Plus modeste, parce que Ricœur ne prétend guère découvrir un sens ultime que l'on verrait se profiler subtilement derrière les formulations historiques de l'expérience temporelle. Son propos dans *Temps et récit* est seulement de montrer que le temps, qui est ressenti dans l'expérience vive comme une source de dispersion et parfois même de souffrance, le temps, qui est défini dans le langage philosophique au sein de conceptions tout aussi divergentes qu'incompatibles, le temps, donc, n'obtient un sens pour l'existence humaine qu'à travers la médiation de productions poétiques, en l'occurrence les récits. Plus radicale, néanmoins, parce que la thèse de Ricœur implique une herméneutique à jamais inachevée. Dans les observations de Heidegger d'un côté (du moins le Heidegger d'*Être et temps*) et de Romano de l'autre, il y a une prétention à atteindre le sens définitif du temps et de la temporalité. Au bout du long parcours que conduisent leurs herméneutiques respectives, le temps arrive enfin à être dit dans le langage du concept et est conséquemment défini conformément à sa signification rigoureuse. H.-G. Gadamer disait parfois que dans le système de Hegel « l'expérience » (*Erfahrung*) n'était pensée que dans la mesure où elle devait éventuellement disparaître⁴. Il semble que la même remarque s'applique *mutatis mutandis* aux herméneutiques de Heidegger et de Romano : ces dernières constituent des chemins que l'on traverse pour arriver à destination. Dans la philosophie de Ricœur, en revanche, l'herméneutique est un chemin, mais un chemin qui s'étend aussi loin que la pensée (du temps) demeure possible⁵. Interpréter les

³ C. Romano, *L'Événement et le temps*, Paris, Puf, 1999.

⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Band. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010 [1960] p. 361 ; trad. P. Fruchon, G. Merlio et J. Grondin, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 378.

⁵ Peut-être faudrait-il ajouter que l'herméneutique est un chemin qui s'étend aussi loin que l'être et l'agir demeurent possibles. Car il faut savoir que pour Ricœur l'interprétation n'affiche pas seulement un lien intrinsèque avec la pensée du temps, mais avec l'être de l'humain en général. C'est ce qui, au demeurant, fait dire à J. Michel que l'anthropologie ricœurienne est une « anthropologie herméneutique, dans la mesure où Ricœur fait de l'interprétation le mode d'être par excellence de l'être et de l'agir que nous sommes » (J. Michel, « L'animal herméneutique », dans G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf, 2008, p. 66).

médiations poétiques qui donnent accès au temps tout en lui procurant une valeur de sens, cela n'est jamais pour notre auteur une entreprise accomplie ; c'est un processus perpétuel.

Pour mieux saisir la contribution de l'herméneutique ricœurienne à la question du passé humain, nous avons décidé de prendre pour thème cardinal l'idée de « reprise créatrice », qui, sous différentes appellations, apparaît périodiquement dans l'œuvre colossale de Ricœur⁶. Nul n'ignore que la pensée ricœurienne est marquée par un intérêt fidèle à l'endroit de « l'énigme du passé⁷ ». Et nul ne contestera que, dans la foulée de Nietzsche, Ricœur s'est toujours méfié du péril pour la vie que génère un rapport trop fixe au passé⁸. Mais ce qui confère son statut original à l'herméneutique de Ricœur face à toutes nos questions sur la survivance énigmatique du passé, c'est précisément son refus d'adhérer à la croyance dominante (celle du proverbe vietnamien) suivant laquelle il est impossible de changer le passé. À partir de *Temps et récit*, on retrouvera régulièrement sous la plume de Ricœur ce genre d'invitation provocante : « Il faut lutter contre la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu. Il faut rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées, voire massacrées⁹ ». Cette exhortation repose en fait sur l'idée que dans le complexe de traces par lequel le passé survit dans le présent se tient une réserve de possibilités, dont il nous est permis dans une certaine mesure de varier les actualisations. Certes, nul ne peut changer les faits ni le fait que quelque chose soit arrivé ou non. Toujours est-il que le sens inhérent aux choses passées n'est aucunement fixé de manière irrévocable, de sorte que nos attitudes à leur endroit ne le sont guère davantage. Possibilités passées et mobilité du sens sont ainsi les deux idées clefs qui font en sorte que selon Ricœur le passé doit être sérieusement considéré sous l'enveloppe de l'indétermination, voire de l'inachèvement. À la question de savoir dans quelle mesure il nous est profitable de ranimer les traces du passé, Ricœur répond ainsi : dans la mesure où l'on est *capable* de rouvrir le sens des choses qu'elles signalent.

L'ambition principale de notre travail est précisément de mieux comprendre cette capacité fascinante, dont les reprises créatrices sont autant d'actualisations. Nous disons « mieux comprendre », car bien qu'il s'agisse d'une idée manifestement très importante dans l'œuvre de Ricœur (surtout à partir de *Temps et récit*), la thèse selon laquelle le passé porte des possibilités enfouies qu'il nous est

⁶ Ricœur emploie quelquefois cette expression, notamment dans « Herméneutique et critique des idéologies » (dans TA, p. 415), mais il ne semble pas lui conférer un sens technique. D'ailleurs, puisqu'il n'y a pas chez lui d'expression canonique pour désigner l'acte de rouvrir le passé, nous nous autorisons à utiliser comme des quasi-synonymes des expressions telles que « réinterprétation créatrice », « réouverture du passé », « reprise du passé », « réactivation de possibilités passées », etc.

⁷ L'expression est tirée de P. Ricœur, « La mémoire saisie par l'histoire », *Revista de Letras*, 43, n° 2, 2003, p. 16.

⁸ Voir ci-dessous, chapitre 6.

⁹ TR 3, p. 390.

possible de réactiver au présent n'est pas toujours explicitée en ce qui a trait à ses fondations théoriques ni en ce qui concerne les traits ontologiques de notre existence temporelle qu'elle présuppose ou met en lumière. Ce sera la tâche de notre travail que de tirer au clair ces éléments décisifs, qui dans les écrits de Ricœur sont souvent mis en retrait au profit des enjeux pratiques qui entourent l'idée de reprise créatrice¹⁰.

Nous verrons que mieux comprendre la capacité de rouvrir le passé, cela consiste avant tout à circonscrire soigneusement le pouvoir qu'elle confère face aux nombreuses contraintes immanentes qui en limitent l'exercice. Il s'agit là selon nous d'un aspect essentiel des réflexions que Ricœur consacre au pouvoir de rouvrir le passé : celles-ci sont toujours enveloppées par une sagesse de la finitude et de l'appartenance. Penseur invétéré de la solidarité qui circule entre le volontaire et l'involontaire¹¹, Ricœur a toujours célébré les grandeurs de la liberté humaine, mais il a toujours reconnu également que celle-ci « se heurte à une nécessité secrète et comme intérieure à elle-même dans l'être du sujet libre¹² ». Il va sans dire que ce genre de tension se retrouve également dans les pouvoirs d'innovation dont fait preuve l'esprit humain, à plus forte raison dans ceux qui conditionnent sa capacité de varier le sens du passé. Personne ne peut en douter raisonnablement : notre passé est d'abord quelque chose qui s'impose à nous bien avant que l'on décide d'en rouvrir le sens, bien avant que l'on réactive intentionnellement les possibles qu'il renferme. En revanche, ce constat ne doit pas à l'opposé nous conduire à penser que les reprises du passé ne sont finalement chez Ricœur qu'un faible scintillement sur la surface d'un prétendu déterminisme historique. Il ne doit pas non plus nous conduire à penser qu'entre l'efficace du passé et les reprises créatrices la relation serait unilatérale. L'herméneutique de Ricœur suggère quelque chose de beaucoup plus subtil. Elle laisse plutôt entendre que le pouvoir de rouvrir le passé se joue dans l'espace d'une fine dialectique entre innovation et appartenance. Telle est en fait la *thèse directrice* de notre étude. Il s'agit de défendre l'idée que, dans la conception qu'en propose Ricœur, *les reprises du passé reposent toujours sur la médiation réciproque d'un faire créateur et d'une manière d'être*

¹⁰ C'est que, lorsqu'il invite à réactiver nos héritages ou rouvrir nos histoires, Ricœur est avant tout soucieux de résoudre des problèmes sociopolitiques, la plupart du temps en lien avec ce qu'il nomme la « crise de la mémoire ». Tantôt considérées comme moyen de surmonter la paralysie de l'agir qu'occasionne un utopisme chimérique, tantôt incorporées à une thérapie de la mémoire collective, les reprises du passé sont surtout évoquées en guise de solutions virtuelles servant à remédier aux pathologies qui frappent la conscience historique des communautés actuelles. Au premier regard, cet attachement à des problèmes pratiques peut donner l'impression que les idées de Ricœur à propos des reprises du passé restent légèrement en marge de ses autres investigations théoriques sur la temporalité, à la manière d'une excroissance qui posséderait une vie indépendante du corps auquel elle se sait accrochée. De plus, la capacité de rouvrir le passé est presque toujours *évoquée* par Ricœur, rarement détaillée suivant des déclinaisons conceptuelles rigoureuses ou articulée sur la base de fondements explicites. D'où l'importance de mieux définir ses racines théoriques et ses implications existentielles.

¹¹ C'est là le sens de sa philosophie de la volonté, dont le premier tome fut publié en 1950 sous le titre *Le Volontaire et l'involontaire*.

¹² M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947, p. 151.

affecté. Ici, le terme de « médiation réciproque » revêt une grande importance. Il implique, d'un côté, que c'est l'efficace du passé qui détermine les pouvoirs créateurs de l'interprétation, puisque c'est la manière dont le passé nous affecte qui impulse et balise les reprises lui étant vouées ; d'un autre côté, il implique inversement que ce sont les interprétations créatrices appliquées au passé qui en déterminent la nature de l'efficace, puisqu'en en renouvelant le sens, elles modifient rétrospectivement l'allure même de notre être-affecté par celui-ci¹³.

En plus de démontrer que l'idée de reprise créatrice s'accompagne constamment dans l'herméneutique ricœurienne d'une dialectique entre innovation et être-affecté (ou entre faire et pâtir), le présent travail se donne pour objectif d'élucider les trois principaux enjeux – existentiel, ontologique et épistémologique – que présente cette même dialectique. Sur le plan existentiel, l'enjeu est celui de comprendre les ressources herméneutiques qu'offre l'idée de reprise créatrice par rapport au désir universel d'une appropriation de soi par soi. C'est dans l'optique de cette vaste problématique que notre étude prévoit de mettre en relief, à travers une lecture croisée de certains textes ricœuriens, quelques prolongements théoriques qui permettent d'ancrer l'idée de reprise créatrice dans la thèse principale de *Temps et récit*, celle qui soutient que le temps humain ne devient intelligible que par l'entremise d'une configuration narrative. La continuité des deux idées tient avant tout à l'identité des dialectiques qu'elles recouvrent. Car si la cohérence de l'expérience temporelle dépend d'une mise en récit, alors il faut conclure qu'elle se consolide elle aussi à travers une dialectique qui fait correspondre un acte créateur et un caractère d'être-affecté. L'on pourrait parler plus spécialement d'une dynamique qui rassemble en les confrontant l'épreuve du temps que l'on *subit*, parce qu'il gouverne le rythme inaltérable de nos vies, et les productions poétiques que l'on *crée* en vue d'investir notre existence temporelle d'un sens plus stable et cohérent. D'ailleurs, il importe de souligner que cette dialectique possède une extension aussi indéterminée que l'herméneutique elle-même. Si devant l'épreuve de l'absurde que traverse la conscience du temps le récit réplique en faisant parvenir à la compréhension la temporalité de l'humain, en retour le temps engendre perpétuellement de nouveaux défis pour la pensée et l'agir, de sorte que nos productions de sens n'épuisent et n'épuiseront jamais les configurations susceptibles d'interpréter adéquatement le temps humain.

Que les reprises créatrices expriment dans la conscience du passé cet aspect de l'expérience temporelle qui, au sein de l'herméneutique de Ricœur, manifeste la médiation indéfinie du faire et du

¹³ Ainsi, notre propos se fera-t-il l'écho de la thèse de D. Jervolino selon laquelle l'œuvre de Ricœur puise son unité thématique dans l'idée d'un sujet qui n'est pas créateur de son être, mais créatif au sein d'une existence dont il n'est pas l'auteur (D. Jervolino, *The Cogito and Hermeneutics : the Question of the Subject in Ricoeur*, trad. G. Poole, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 132).

pâtir, voilà donc quelque chose qu'il nous faut absolument expliciter. L'idée que nous soutenons à cette fin est que, de manière analogue au récit, les reprises du passé lancent la réplique à une des facettes les plus sensibles de notre condition temporelle : l'irréversibilité de la vie. Tel est *le motif pratique* qui donne son impulsion à notre étude. Il s'agit de comprendre dans quelle mesure le pouvoir de rouvrir le passé peut répliquer à l'épreuve de l'irrévocable qu'impose dans nos vies la trajectoire irréversible du temps.

L'enjeu ontologique de notre travail est subordonné à son enjeu existentiel ; il touche expressément aux propriétés originales de la temporalité humaine que les reprises du passé aident à mettre en lumière, quand elles n'en révèlent pas carrément le contenu inusité. C'est qu'à première vue, l'on pourrait être porté à croire que les reprises créatrices, telles que définies par Ricœur, s'épuisent dans leur signification herméneutique, au sens où leur attrait majeur reposerait exclusivement sur la possibilité qu'elles présentent de *comprendre différemment* le passé ou d'interpréter autrement le présent à la lumière d'anciennes possibilités de sens. Pour éviter de limiter les reprises du passé à la nouvelle interprétation qu'elles suscitent – laquelle demeure néanmoins un aspect décisif de leur mise en œuvre –, nous défendons l'idée qu'en plus de détenir une signification herméneutique, elles possèdent également une *fonction temporelle* (voire ontologique) qui apparaît pleinement dans la re(con)figuration du temps humain qu'elles entraînent. Hormis le fait qu'elle augmente la capacité du récit à ordonner en un sens innovateur l'expérience du temps, la dialectique des reprises créatrices fait en outre apparaître des traits originaux de la temporalité humaine dans la mesure où elle y trace les contours d'un *cercle temporel*. Par « cercle temporel », il faut bien se garder d'entendre ici une sorte de temporalité giratoire, à l'instar du temps que décrit une conception de l'éternel retour du même (qu'elle soit d'obédience stoïcienne ou nietzschéenne) ; non plus qu'il ne faut entendre les échos à un temps cyclique, fait du sempiternel recommencement des saisons et des dates, que représente si bien la vieille symbolique de l'Ouroboros (le serpent qui dévore sa queue). Par cette expression, nous entendons plutôt l'idée que dans une expérience du temps informée par des reprises créatrices est mise au jour *un aspect proprement dynamique de notre être-affecté-par-le-passé*. C'est que selon Ricœur le présent de l'agir est continuellement soumis à l'influence du passé, non pas uniquement au niveau de l'enchaînement mécanique des phénomènes, mais aussi, et plus profondément, au niveau de la signification qu'à pour nous notre présent, en ceci qu'elle se trouve toujours infléchie par une série de dettes et d'héritages. Or s'il est en partie de notre ressort, comme l'affirme Ricœur, de rouvrir le passé en vue de mieux déployer l'avenir, alors il est conséquemment possible de modifier la valeur de sens inhérente à notre être-affecté-par-le-passé. De la sorte, il semble que l'efficace du passé sur le présent se voit elle-même déterminée par l'influence qu'exercent nos projets futurs sur la signification du passé. C'est ce jeu de

retours et d'influences que nous désignons par la notion de *cercle temporel*, laquelle ne fait au fond que traduire dans le registre de la temporalité intégrale (passé-présent-futur) notre thèse directrice sur la médiation réciproque du faire créateur et de l'être-affecté.

Quant à l'*enjeu épistémologique* de notre thèse, il s'agit d'affirmer que l'idée de reprise du passé, loin de faire sombrer l'herméneutique ricœurienne dans un constructivisme débridé ou un relativisme ruineux, s'appuie plutôt sur *le réalisme critique* que défend notre auteur au fil de son œuvre. Qu'il soit partiellement en notre pouvoir de changer le sens du passé, cela génère naturellement de nombreuses questions concernant la connaissance et la vérité des choses passées. Nous n'ignorerons pas ces questions difficiles. Un des motifs de notre travail est précisément de mettre en lumière les concepts que forge Ricœur en vue d'harmoniser connaissance du passé et puissance de création. Car loin de s'être rallié aux courants relativistes qui assimilent les représentations du passé à des constructions subjectives, Ricœur a toujours fait montre d'une préoccupation sérieuse pour les procédures méthodologiques et épistémologiques qui, dans l'interprétation des traditions comme des faits historiques, renforcent la prétention à la vérité des discours sur le passé. Même s'il réitère souvent que le passé n'est jamais clos une fois pour toutes, il prêche néanmoins le devoir d'adopter envers lui une attitude responsable, c'est-à-dire respectueuse de l'exigence de vérité qui pèse de droit sur toute représentation du passé. Mais comment transformer le sens du passé, tout en essayant de lui rester fidèle ? Voilà une question cruciale pour l'entreprise de Ricœur. Après tout, il s'agit pour lui de promouvoir notre capacité à reprendre des *possibilités passées*, non notre disposition à projeter sur le passé des conceptions anachroniques.

Entendons bien : en méditant les balises épistémiques qui jalonnent les interprétations créatrices du passé, notre objectif n'est aucunement de faire la promotion de standards méthodologiques qui prétendraient prévenir de l'arbitraire de telles interprétations. Quoique Ricœur se soit souvent penché sur les normes qui confèrent au comprendre son caractère d'objectivité, il a aussi reconnu la part d'imprévisible et d'immaîtrisable que comporte toute interprétation réussie. Il semble que les choses ne soient pas bien différentes dans une approche du passé rivee à ses possibilités inaccomplies, où il semble que les critères fixes et indéfectibles se font encore plus rares. De ce fait, au lieu de tenter de détailler les conditions qui garantiraient l'objectivité et la validité des reprises créatrices – ce qui serait selon nous tout à fait impertinent compte tenu de l'immense pluralité de telles reprises – nous cherchons plutôt à *approfondir les concepts par lesquels Ricœur entend atténuer la tension entre fidélité au passé et création de sens*, de sorte que cette tension n'évolue jamais en contradiction performative.

Ainsi, c'est afin d'éclairer les enjeux existentiel, ontologique et épistémologique de la dialectique immanente aux reprises créatrices – celle qui fait à la fois ressortir la grandeur et les limites des capacités humaines à l'égard du passé – que notre étude entend explorer l'herméneutique ricœurienne du temps sous l'aiguillage des trois propositions que voici :

1. La dialectique des reprises créatrices s'enracine dans une *herméneutique du temps raconté qui fait s'articuler le temps que l'on subit avec le sens que l'on fait.*

2. La dialectique des reprises créatrices manifeste des caractères originaux de la temporalité humaine dans la mesure où elle dynamise notre être-affecté-par-le-passé en investissant notre expérience d'un *cercle temporel.*

3. Dans l'œuvre de Ricœur, l'habilitation d'une puissance créatrice à l'endroit du passé demeure cohérente avec une volonté de *préserver la prétention à la vérité des représentations du passé.*

Avant d'entamer de front notre étude, disons quelques mots sur son organisation générale. Les six chapitres de notre travail peuvent être regroupés en trois parties complémentaires. La première partie, composée des deux premiers chapitres, se veut une exploration préparatoire des idées et réflexions, contenues dans l'œuvre de Ricœur, qui nous autorisent à affirmer que son herméneutique du temps est régie par une dialectique entre le temps que l'on *pâtit* et le sens que l'on *fait*. Dans le premier chapitre, nous nous employons à approfondir, à la faveur d'une lecture transversale de l'œuvre ricœurienne, ce que signifie l'être-affecté-par-le-temps, en prenant bien soin d'accentuer les conséquences existentielles de cet aspect décisif de notre condition ontologique. Dans le second chapitre, nous proposons cette fois un examen critique de la théorie ricœurienne de la narrativité, en nous focalisant sur l'idée essentielle selon laquelle le récit constitue la principale réplique poétique aux apories (théoriques et pratiques) de la temporalité et qu'il le fait par le biais d'une appropriation créatrice.

La deuxième partie de notre travail, composée des chapitres trois à cinq, constitue le cœur de notre entreprise. C'est là que nous analysons en profondeur, à partir des principaux textes de Ricœur à ce sujet, les racines théoriques des reprises créatrices du passé, de même que leurs répercussions sur la temporalité humaine. À une approche par problème, nous avons préféré une division instaurée en fonction de différents modes de connexion au passé. C'est ainsi que dans le troisième chapitre nous étudions la capacité de rouvrir le passé sous l'angle de la *tradition* ; dans le quatrième, nous l'examinons sur le plan de la *représentation historique* ; dans le cinquième, nous l'abordons enfin au niveau de la *mémoire personnelle*. Cette approche tripartite revêt l'intérêt particulier de nous fournir les outils nécessaires pour défricher un terrain philosophique parfois encombré d'amalgames. De fait, lorsqu'il invoque le pouvoir

de réactiver le passé ou de reprendre ses possibilités empêchées, Ricœur mêle la plupart du temps, sans les distinguer au préalable, les possibilités de sens offertes par la tradition et celles qui sont contenues au sein des récits historiques. Sans doute notre auteur a-t-il de bonnes raisons de ne pas trop insister sur les différences qui permettent de départager entre réouverture de la tradition et réouverture de l'histoire, tellement les deux exercices se recourent. Mais il nous a semblé tout de même que le meilleur moyen de comprendre les rapprochements entre ces deux domaines était d'abord de les analyser séparément, d'autant plus qu'une telle séparation permet de mieux accentuer les spécificités propres à chacun d'eux. Quant à la mémoire personnelle (il en va autrement de la mémoire collective), elle ne figure pas expressément, sinon à travers quelques indications éparpillées, parmi les espèces de liaison au passé sur lesquelles Ricœur invite à performer des variations créatrices. Ce n'est pas que ses réflexions sur la mémoire individuelle s'opposent nécessairement à un traitement centré sur l'idée de reprise du passé. Mais elles n'explicitent point comment ni dans quelle mesure cette idée est susceptible de s'appliquer également à la mémoire privée. Tel est l'autre avantage de notre division : elle autorise à investir la mémoire personnelle des mêmes ressources de sens dont tire profit, selon Ricœur, notre rapport à l'histoire et à la tradition.

La troisième et dernière partie de notre étude (chapitre 6) vise à exposer les vertus pratiques (éthico-politiques) que Ricœur attribue aux reprises créatrices du passé. Ainsi, notre sixième chapitre fait-il exception dans l'économie générale de notre recherche, puisqu'il n'y est plus question d'établir des prolongements théoriques ni des caractéristiques essentielles de la temporalité humaine, mais de finalement replacer autour de leurs enjeux circonstanciels, lesquels sont tous relatifs à la crise de la mémoire collective, les idées de Ricœur sur notre pouvoir de rouvrir le passé. C'est dans ce chapitre que nous aborderons également la question du *pardon*, qui concerne directement la variation de la charge morale associée à certains événements passés. Quoique légèrement en marge de nos autres analyses, l'examen des propriétés thérapeutiques inhérentes aux reprises créatrices revêt néanmoins une importance cruciale pour notre entreprise. Car c'est en accentuant leur dimension pratique que l'on sera à même de mieux comprendre sous quelles conditions celles-ci sont en mesure de répliquer aux souffrances qu'inflige cet aspect inéluctable de notre être-dans-le-temps : l'irrévocabilité du passé. À cet égard, il faudra encore se demander si ce qui vaut pour la mémoire collective vaut également pour l'existence individuelle. Notre parcours se terminera sur l'élucidation de cette question.

Chapitre 1

Être affecté par le temps L'irréversibilité et la survivance intangible

« *Le temps est à la fois futuration ouverte et sécrétion d'un éternel, d'un irrévocable avoir-été qu'il dépose derrière lui.* »

(Vladimir Jankélévitch¹⁴)

Il est assez difficile d'établir un foyer thématique où convergeraient toutes les réflexions sur le temps qu'a mené Ricœur au cours de son œuvre. Même la notion de récit, qui figure certes, à partir de *Temps et récit*, au rang de paradigme de pensée, est loin de toujours constituer l'angle privilégié sous lequel Ricœur inspecte les difficultés théoriques que soulève la temporalité, et d'autant que ce dernier n'évoque la connexion entre temps et récit qu'assez tardivement dans l'ensemble de ses travaux. Toujours est-il que s'il n'est pas de centre gravitationnel évident autour duquel tourneraient toutes les analyses ricœuriennes du temps, il existe néanmoins des constantes thématiques, qui, pourrait-on dire, les ponctuent et les traversent. L'une de celles-ci est sans aucun doute le thème du pâtir ou, pour le dire en termes plus ontologiques, de *l'être-affecté*. C'est là, en effet, une idée qui revient périodiquement chez Ricœur depuis *Le Volontaire et l'involontaire* jusqu'à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* : le temps n'est pas seulement une énigme pour la pensée spéculative ; il est pour l'existence une source de souffrance, éprouvée autant par la soumission de notre agir à son rythme imperturbable, qu'à travers la dissolution des choses et de nous-mêmes que provoque l'altération perpétuelle du monde qu'il conduit. Même dans *Temps et récit*, où le temps humain est justement interrogé à la lumière du *faire* narratif qui lui communique ordre et sens – de sorte que l'expérience temporelle soit rendue compréhensible en vertu d'une variété de médiations, produites essentiellement par les actes de narration –, Ricœur continue d'affirmer qu'il n'existe pas de faire sans pâtir, et que si le récit est une activité signifiante par laquelle

¹⁴ V. Jankélévitch, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 72.

on confère à son existence temporelle une valeur de sens, c'est parce qu'elle en a besoin, parce que justement, au départ, le temps s'éprouve comme l'immaîtrisable par excellence¹⁵.

C'est dans cette optique que le présent chapitre se propose d'explorer le thème de l'être-affecté-par-le-temps tel que le présente un certain aspect de la pensée de Ricœur. Deux objectifs aiguillent ici nos investigations. Il s'agit premièrement de définir le moment « pathique » de l'expérience temporelle, en suivant sur ce point notre hypothèse de départ qui veut que le temps humain se constitue chez Ricœur à travers la médiation du sens que l'on fait et du temps que l'on subit. En second lieu, il s'agit de clarifier les motivations existentielles à l'origine de nos investigations ultérieures sur la possibilité de rouvrir le passé. Car c'est seulement, croyons-nous, en pénétrant de manière plus avisée les strates de l'expérience humaine où se font sentir les douleurs du temps qui passe, que se découvre l'intérêt de sonder le passé sous l'angle de son inachèvement et de son indétermination possibles.

Fidèle à notre auteur, nous avons choisi de procéder selon son « style aporétique¹⁶ », en concentrant nos analyses *sur l'aporie « pratique » qui résulte de la tension entre l'irréversibilité du temps et les trajectoires temporelles réversibles de la conscience*. Bien que cette aporie ne figure pas parmi les quelques apories du temps que Ricœur thématise dans *Temps et récit*, elle découle néanmoins de l'une d'entre elles : l'aporie du temps vécu et du temps cosmique. Mais tandis que Ricœur fait porter ses observations sur les défis théorétiques qu'engendre une confrontation entre une approche de la temporalité rivée au vécu extatique du présent (le temps vécu), en tant qu'il se distend entre un passé retenu et un futur attendu, et une autre qui aborde le temps comme succession d'instantanés emboîtés les uns dans les autres (le temps cosmique), nous projetons, quant à nous, de mettre en lumière les conséquences existentielles et relatives à l'agir humain qui procèdent de la rencontre conflictuelle entre ces deux conceptions hétérogènes du temps. La thèse que nous défendrons à cet égard se décline en deux affirmations. La première consiste à dire que l'aporie du temps vécu et du temps cosmique, malgré son caractère spéculatif, occasionne néanmoins une tension pratique, qui, bien qu'elle ne soit pas formulée comme telle par Ricœur, se laisse néanmoins reconstruire à partir de certaines indications présentes dans *Temps et récit* et dont on peut trouver la source lointaine dans *Le Volontaire et l'involontaire*. La seconde est que l'aspect pratique de cette aporie engendre des répercussions significatives principalement en ce qui concerne notre conscience du passé, même si elle affecte aussi, quoique dans une moindre mesure, nos attentes orientées vers l'avenir. À travers ces deux démonstrations, nous entendons ainsi approfondir

¹⁵ L'aporie de l'inscrutabilité du temps, exposée en conclusion de *Temps et récit* 3, confirme selon Ricœur l'impossibilité d'embrasser totalement le sens de la temporalité. Le temps débordera toujours les limites de l'esprit humain, car il est en réalité la condition de ses opérations ; le contenu ne peut absorber ce qui le contient (voir TR 3, p. 467-489).

¹⁶ L'expression est empruntée à O. Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994, p. 34.

la sorte d'être-*affecté*-par-le-temps face à laquelle l'idée ricœurienne de reprise créatrice s'avère être la réplique sur le plan du *faire*.

1. Le temps vécu et le temps du monde : aporie spéculative ou pratique ?

1.1. Les enjeux pratiques (existentiels) de Temps et récit

La décision que nous prenons ici de centrer notre description de l'être-affecté-par-le-temps autour de l'aporie du temps vécu et du temps cosmique peut paraître bizarre à première vue, dans la mesure où cette aporie appartient à un registre *spéculatif*, sans lien évident avec les douleurs que suscite l'expérience temporelle. L'aporie découle non pas en effet d'un problème pratique ou existentiel, mais de l'affrontement entre deux types de théorisation du temps : le premier qui fait reposer les fondements de la temporalité dans l'esprit humain – qu'il soit désigné sous les noms d'âme (Augustin), de conscience (Husserl) ou de souci (Heidegger) –, le second qui situe le temps à l'extérieur de soi, comme dimension du monde ou de la nature (Aristote, Kant¹⁷, les sciences contemporaines du temps). Dans *Temps et récit*, cet affrontement a pour but de confirmer la thèse, réitérée par Ricœur, selon laquelle une phénoménologie pure du temps, comme toute démarche réflexive sur le temps en général, constitue une entreprise impossible¹⁸ : comment le temps du monde, fait d'une succession de « maintenant » impénétrables, pourrait-il être dérivé du temps de la conscience, constitué quant à lui d'un présent sur lequel s'entrecroisent un passé retenu et un futur anticipé (et *vice versa*) ? Cette difficulté devient aporie, soutient Ricœur, dans la mesure où ces deux intelligences du temps ne s'érigent qu'en s'excluant mutuellement, alors même qu'elles ne peuvent cesser, au cours de leur élaboration, de faire appel l'une à l'autre. Qu'est-ce que la conscience percevrait du temps si son intention n'était pas dirigée vers un mobile spatial qui en supporte les éléments de succession ou de simultanéité ? Comment en retour connaîtrait-on des successions temporelles sans une disposition à retenir le passé et à anticiper ce qui vient, et ce, dans l'auréole d'un présent distendu (Augustin), vivant (Husserl) ou extatique (Heidegger) ? Tout l'enjeu de l'aporie concerne donc une impossibilité spéculative : celle d'effectuer une description *cohérente* de ces deux aspects incompatibles de la temporalité humaine, qui, visiblement, se voient néanmoins obligés de cohabiter d'une certaine manière.

¹⁷ Le cas de Kant est ambigu, car en faisant du temps la forme *a priori* du sens interne, Kant semble se situer davantage du côté des défenseurs d'une conception du temps psychique. Or, remarque Ricœur, « le temps [chez Kant], en dépit de son caractère subjectif, est *le temps d'une nature*, dont l'objectivité est entièrement définie par l'appareil de l'esprit » (TR, 3, p. 108). Autrement dit, même s'il se donne dans l'intuition pure, le temps, en tant qu'élément transcendantal, définit, selon Kant, une condition de possibilité de l'objet nature, il est pour cette raison constitutif d'une dimension du monde, et reste étranger à la temporalité extatique de l'âme.

¹⁸ TR 1, p. 156.

Si rien de cette aporie ne pénètre, au premier abord, le domaine de l'agir, la chose n'est pas vraie, toutefois, d'autres réflexions placées en tête de *Temps et récit*, qui, à l'inverse, suggèrent d'entrée de jeu l'orientation pratique (ou existentielle) des enjeux soulevés par l'ouvrage. C'est le cas notamment de l'hypothèse de départ : « le temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative ; en retour, le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle¹⁹ ». Quoique Ricœur ne précise pas tout de suite ce qu'il entend ici par « temps humain », on devine assez vite qu'il s'agit du temps de l'agir et du souffrir²⁰, ou autrement dit, de l'expérience temporelle qui accompagne la manière dont nous menons nos existences à travers nos actions et nos souffrances. En ce sens, l'hypothèse principale de l'ouvrage relève d'un motif pratique : comprendre l'expérience du temps inhérente à l'agir. Or l'aporie du temps vécu et du temps cosmique n'est pas posée en parallèle de ce souci de mieux pénétrer la temporalité de l'action. Son traitement vise, au contraire, à renforcer l'hypothèse selon laquelle le temps humain est essentiellement un temps raconté. Car c'est justement parce qu'il s'avère impossible de décrire avec cohérence l'expérience humaine du temps par une démarche purement réflexive que le récit est appelé en renfort. La narration devient dans les pratiques humaines le moyen poétique par lequel sont surmontées les apories du temps que mettent à nu les entreprises spéculatives prenant la temporalité pour objet²¹. C'est en ce sens que Ricœur parle du récit comme d'une « réplique poétique » à l'aporétique du temps.

En conséquence, une relation de subordination paraît nouer d'entrée de jeu l'aporie du temps vécu et du temps cosmique à l'hypothèse du temps raconté, de sorte que ladite aporie semble placée d'emblée sous le patronage de l'enjeu pratique qui guide *Temps et récit*. Toutefois, cette subordination ne confirme encore aucune des implications que cette aporie est susceptible d'avoir sur le plan de l'agir et du souffrir. À cet égard, il est intéressant de prendre pour modèle une autre aporie sur le temps que l'ouvrage de Ricœur examine en profondeur. Nous pensons plus spécialement à l'aporie de la discordance-concordance que notre auteur découvre à sa lecture du onzième livre des *Confessions* d'Augustin. L'intérêt de s'attarder à cette aporie est précisément que les quelques paradoxes que portent au jour les découvertes augustiniennes sur le temps s'accompagnent explicitement de difficultés sensibles au niveau de l'expérience temporelle.

¹⁹ TR 1, p. 17.

²⁰ TR 1, p. 155

²¹ J. Greisch parle volontiers d'un « temps bifurqué » pour désigner ce jeu de renvois entre l'aporétique du temps et le temps raconté. Que les réflexions spéculatives sur le temps soient inéluctablement aporétiques ne signifie pas, écrit-il, « une déroute de la raison voire un désastre de la pensée, mais l'expression d'un certain travail de compréhension » (J. Greisch, « “Temps bifurqué” et temps de crise », *Esprit*, 140/141, 1988, p. 89).

Que Ricœur amorce *Temps et récit* par une lecture critique des *Confessions* est d'autant plus judicieux que, dans ses méditations sur le temps, Augustin se propose expressément de surmonter certaines apories rencontrées au gré de sa fréquentation des philosophies sceptiques. La première de ces apories est celle de l'être et du non-être du temps : comment peut-on dire du temps qu'il *est*, si le futur n'est pas encore, si le passé n'est plus et si le présent fuit sans cesse²² ? La réponse d'Augustin à ce problème classique revient à affirmer que le temps réside dans l'âme humaine, ou plus précisément, dans le triple-présent de l'âme, puisque s'y rassemblent le présent-passé de la mémoire, le présent-présent de l'attention et le présent-futur de l'attente. La seconde aporie à laquelle se confrontent les *Confessions* est celle de la mesure du temps. Si le temps se situe dans l'âme, il reste à savoir comment et pourquoi celle-ci engendre des temps longs et des temps courts, ou en d'autres mots des durées mesurables. La solution d'Augustin, inspirée de Plotin, est cette fois la fameuse formulation de la *distensio animi*, de la distension de l'âme. Est ainsi formulée l'expérience intime qui atteste que lorsque l'esprit se tend vers une fin, il repousse graduellement, à mesure que son action continue, les paliers de l'attente du côté de la mémoire, de sorte que « plus s'abrège l'attente » plus « la mémoire s'allonge »²³. L'acte de réciter, qu'Augustin analyse avec soin, exemplifie parfaitement cette structure de l'âme humaine. Au fil de la récitation d'un vers, est-il remarqué, l'attente des syllabes à dire se transforme de manière croissante en souvenir du son émis, la mesure du temps, son extension, correspondant alors à la distension que produit ce passage de l'attente dans le souvenir au moyen de l'échangeur que représente l'instant présent.

Mais c'est alors une autre aporie, plus subtile, qui se fait jour. Ricœur écrit avec perspicacité : « La trouvaille inestimable de saint Augustin, en réduisant l'extension du temps à la distension de l'âme, est d'avoir lié cette distension à la faille qui ne cesse de s'insinuer au cœur du triple-présent : entre le présent du futur, le présent du passé et le présent du présent. Ainsi voit-il la *discordance* naître et renaître de la *concordance* même des visées de l'attente, de l'attention et de la mémoire²⁴ ». Or, l'aporie de la discordance-concordance ne s'épuise guère dans le paradoxe théorique dont elle rend compte. Car la distension, estime Ricœur, est aussi l'indice de la dispersion dans le temps et de l'éparpillement de soi qui caractérisent l'existence humaine par rapport à la paisible éternité de Dieu : « [la *distensio animi*] exprime, écrit Ricœur commentant Augustin, le déchirement privé de la stabilité de l'éternel présent²⁵ ». Est déjà anticipée ici la problématique de l'identité narrative – comment faire naître de la discordance

²² TR, 1, p. 24 sq. L'aporie est également mentionnée par Aristote en *Physique* 218 b 30-218 a 10.

²³ Saint Augustin, *Œuvres I, Les Confessions*, trad. P. Cambronne, Paris, Gallimard, 1964, L. XI, XXVIII, 38 (p. 1054).

²⁴ TR, 1, p. 49.

²⁵ TR, 1, p. 61.

disséminant les événements épars d'une vie la concordance d'un Soi ? – qui clôt *Temps et récit 3* et prend place au centre des investigations menées dans *Soi-même comme un autre*. Quoi qu'il en soit, notons que la description de la distension n'engendre pas l'expérience de la dispersion, mais la traduit dans un langage philosophique. C'est là la force des analyses d'Augustin. On peut même penser que si Ricœur amorce ses réflexions dans *Temps et récit* par une lecture critique des *Confessions*, c'est précisément parce que cet ouvrage fait se croiser la mise en forme thématique de la temporalité et son épreuve dramatique dans l'expérience humaine. En d'autres mots, Ricœur semble retrouver dans la philosophie du temps d'Augustin, les deux principaux « leitmotifs » – l'un théorique, l'autre pratique –, à la source de ses investigations subséquentes dans *Temps et récit*. Celles-ci chercheront dès lors dans le processus de narration une réplique poétique à l'aporie de la discordance-concordance d'un côté et aux conséquences existentielles dont elle se fait le révélateur de l'autre²⁶.

1.2. L'irréversibilité du temps cosmique et le temps réversible de la conscience : les implications sur l'agir humain

Peut-on accéder de la même manière, c'est-à-dire à travers un jumelage d'enjeux spéculatifs et pratiques, à l'aporie du temps vécu et du temps cosmique ? Nous le croyons, même s'il est vrai que les implications existentielles de cette aporie sont plus difficiles à percevoir. Elles ne sont pourtant pas complètement absentes des analyses que mène Ricœur dans *Temps et récit 3*. Portons à cet égard notre attention sur un des arguments que Ricœur mobilise en faveur du caractère inexorablement aporétique de toute réflexion pure sur le temps. On se souvient que l'aporie du temps vécu et du temps cosmique procède de leur incompatibilité, ce qui signifie que ces deux conceptions du temps sont obligées de s'exclure mutuellement pour que soient établies de manière cohérente leurs bases conceptuelles, de sorte que chacune doit nécessairement laisser dans l'ombre des aspects essentiels de l'expérience temporelle que son autre formule. La principale difficulté repose alors sur l'impossibilité de dériver

²⁶ Il est en réalité difficile d'établir si Ricœur rencontre dans ses lectures des *Confessions* les motivations à la source des développements de *Temps et récit*, ou s'il ne lit pas plutôt Augustin à la lumière de celles-ci. Comme le note I. Bochet, la tension entre discordance et concordance est une reformulation par Ricœur du rapport *distensio-intentio* « en des termes qui sont un leitmotiv de tout son ouvrage », l'aporie discordance-concordance étant de la sorte davantage une appropriation de pensée, qu'une traduction fidèle du propos d'Augustin dans les *Confessions* (I. Bochet, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris, Éditions Facultés Jésumites de Paris, 2004, p. 42 sq.). Quant à l'enjeu existentiel attaché à cette aporie, il se pourrait qu'on ait affaire encore une fois à un biais de lecture. Comme le rappelle J. L. Vieillard-Baron, s'appuyant sur J.-L. Chrétien, pour Augustin, si la vie de l'homme est « *distensio* » c'est en raison de sa nature pécheresse et non essentiellement à cause de sa constitution temporelle (J.-L. Vieillard-Baron, « Mémoires et conflits. Conflits des mémoires, collision des durées », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, 4, 2013, p. 33-34) Il est probable en ce sens que l'interprétation que propose Ricœur des *Confessions* soit guidée par un glissement accidentel entre les différents usages du mot *distensio* chez Augustin (voir J. L. Vieillard-Baron, « Les formes du temps et la vie spirituelle selon Paul Ricœur », *Studia Phenomenologica*, vol. 13, 2013, p. 277-278). Quoi qu'il en soit, cela ne change rien, à proprement parler, à nos remarques, dans la mesure où ce n'est pas la fidélité de Ricœur au texte des *Confessions* qui nous importe, mais la trajectoire de pensée qui mène l'aporie spéculative du temps vers des difficultés pratiques et existentielles.

l'une de l'autre la notion de *présent* – au sens de l'instance vécue où s'interpénètrent un passé retenu et un futur attendu – et celle d'*instant* – au sens des « maintenant » quelconques qui composent la suite infinie du temps. Que ce soit dans la rencontre qu'il orchestre entre Augustin et Aristote, dans celle qu'il établit entre Husserl et Kant, ou encore entre Heidegger et les sciences contemporaines, l'auteur de *Temps et récit* remarque le fossé infranchissable que creuse la distinction « d'un *temps sans présent* et d'un *temps avec présent*²⁷ ». Cette impossible dérivation se reflète notamment dans la notion de *succession* : d'un côté, toute description phénoménologique du temps intime semble incapable, soutient Ricœur, de produire les fondements de la succession temporelle ; de l'autre, une conception du temps qui le rattache au mouvement se voit en retour incompétente à démontrer comment l'âme humaine en vient à percevoir la succession des mouvements à travers le temps.

Sur ce point, le débat fictif, que construit Ricœur entre Augustin et Aristote, est particulièrement éclairant. Chez Augustin, le problème est manifeste : l'idée de succession est complètement éludée au profit du dynamisme interne de l'âme, décrit sous la forme d'une distension entre l'attente, l'attention et le souvenir. Est alors complètement minoré l'élément qui fait en sorte que ce dynamisme fonctionne en une seule « direction » et que la mesure du temps dont il rend compte se réalise selon les lois de l'avant et de l'après. Cette omission est en réalité rattachée à une autre difficulté, que Ricœur formule ainsi : « Comment mesurer l'attente ou le souvenir sans prendre appui sur les “marques” délimitant l'espace parcouru par un mobile, donc sans prendre en considération le changement physique qui engendre le parcours du mobile dans l'espace²⁸ » ? Tout le problème réside là : les propriétés de la succession semblent solidement arrimées à la notion de mouvement. Contrairement aux *Confessions* d'Augustin, la *Physique* d'Aristote a su mettre en avant avec brio cette parenté de la succession et du mouvement. Pour ce dernier, justement, il n'y a pas de temps sans mouvement (ou sans changement, les deux concepts étant pris comme équivalents pour les fins de l'analyse²⁹), même si les notions de mouvement et de temps ne se confondent guère. Aristote invoque à ce sujet l'expérience commune : « quand nous ne changeons pas de pensée ou quand ne voyons pas que nous changeons, nous ne sommes pas d'avis que du temps s'est écoulé³⁰ ». De là provient l'affirmation bien connue selon laquelle « le temps est quelque chose du mouvement »³¹. Une suite de démonstrations s'ensuit dans le livre d'Aristote. L'argument va comme suit. Étant donné que tout

²⁷ TR 3, p. 168.

²⁸ TR 1, p. 48.

²⁹ Aristote, *Physique*, 218 b 10-20.

³⁰ Aristote, *Physique*, 218 b 20-25 (trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002).

³¹ Aristote, *Physique*, 219 a 10-15.

mouvement se réalise dans une grandeur définie et que « toute grandeur est continue », il en résulte, pour Aristote, que tout mouvement doit être lui aussi continu et de même pour le temps, compte tenu de son lien intrinsèque au mouvement. De cette double analogie avec le mouvement et la grandeur découle l'affirmation selon laquelle le temps est constitué selon l'avant et l'après (Pellegrin traduit par « antérieur » et « postérieur ») : l'avant et l'après sont d'abord des positions de lieu qui déterminent l'aspect continu de la grandeur, ce qui se propage également, selon le lien logique défendu, de la grandeur au mouvement et du mouvement au temps lui-même. Tout est alors en place pour une définition concise et évocatrice du temps : il est « le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur³² ».

Qu'est-ce à dire sur l'aporie du temps vécu et du temps cosmique ? Ce qui intéresse Ricœur à cet égard est la démonstration selon laquelle *la succession se rencontre à l'extérieur de l'âme*, de sorte qu'elle ne puisse être dérivée des structures immanentes de la conscience :

Quelles que soient les difficultés qu'il y ait à fonder l'avant et l'après sur une relation d'ordre relevant de la grandeur en tant que telle, et à la transférer par analogie de la grandeur au mouvement et du mouvement au temps, la pointe de l'argument ne laisse pas de doute : la *succession*, qui n'est autre que l'avant et l'après dans le temps, n'est pas une relation absolument première ; elle procède, par analogie, d'une relation d'ordre qui est dans le monde avant d'être dans l'âme. Nous butons, ici encore, sur un irréductible : quelle que soit la contribution de l'esprit à la saisie de l'avant et de l'après – et, ajouterons-nous, quoi que l'esprit construise sur cette base par son activité narrative –, il trouve la succession dans les choses avant de les reprendre en lui-même ; il commence par la subir et même la souffrir, avant de la construire³³.

Une fois encore, il n'y aurait pas d'aporie si à la lacune comblée ne faisait contrepois une autre déficience. C'est qu'on peine à comprendre, remarque Ricœur, comment l'âme humaine saisirait quoi que ce soit de la succession temporelle si elle n'était pas dotée d'une propension à se remémorer l'instant passé et à anticiper celui qui vient. Comment percevoir les instants constitutifs d'un mouvement s'accumuler de manière successive s'ils ne sont pas rassemblés en une âme qui, en quelque sorte, les retient et les anticipe ? Aristote n'a pas ignoré cette exigence, mais il ne l'aurait comprise que dans son sens épistémique : « dans l'esprit tout réaliste de son système, écrit J. Guitton, l'âme n'apporte au temps qu'une distinction et une mesure accidentelles³⁴ ». En revanche, les descriptions augustinienes ont montré que l'âme est le foyer originaire d'un temps marqué par la profondeur du

³² Aristote, *Physique*, 219 b 1-5 (trad. Pellegrin). À propos de l'usage énigmatique et fort ambigu du terme « nombre » (*arithmos*), dans la définition aristotélicienne du temps, on consultera R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, Puf, 1982, p. 134 sq.

³³ TR 3, p. 28.

³⁴ J. Guitton, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1959, p. 54.

présent et son extension hors de l'instant ponctuel. Or la temporalité psychologique qui se manifeste ainsi n'est pourtant ni nombrable ni dépendante du mouvement, contrairement à la succession d'instantanés imbriqués qui qualifie le temps selon Aristote. Entre le temps réfléchi à partir du mouvement et le temps visible dans la conscience qui le mesure, un hiatus conceptuel persiste.

Qu'on nous pardonne cette esquisse sans doute trop rapide du dialogue entre Aristote et Augustin que compose Ricœur dans *Temps et récit 3* (sans compter que nous avons aussi négligé d'aborder les problèmes engendrés par la confrontation que ce dernier reproduit entre Kant et Husserl³⁵ ; nous reparlerons un peu plus loin de la rencontre entre Heidegger et les sciences modernes). L'objectif de ce bref compte rendu était simplement d'exposer les bases spéculatives sur lesquelles vient se greffer une tension proprement *pratique* ou *existentielle*. C'est elle qu'il s'agit maintenant d'explicitier. Un point de départ nous est offert par le segment de *Temps et récit* cité plus haut : la succession, écrivait Ricœur, on « commence par la subir et même la souffrir, avant de la construire ». Les verbes subir et souffrir ne sont pas utilisés au hasard. Ils visent à formuler un aspect prédominant de l'expérience du temps cosmique, à savoir qu'il est une sorte d'*affection*, et qui plus est, une sorte d'affection qui pèse lourd sur notre puissance d'agir. Car si la succession est bien une propriété « irréductible » de l'expérience temporelle et si elle s'éprouve inévitablement à partir de notre assujettissement aux lois naturelles, elle doit également déterminer les conditions de l'agir humain. Suivons sur ce point les analyses de Kant dans *La Critique de la raison pure*. Celui-ci a bien relevé que lorsque l'idée de succession est comprise comme appréhension objective des événements – c'est-à-dire comme enchaînement réel d'événements, à la différence d'une appréhension subjective, au sens d'une suite arbitraire de pensées –, elle est toujours assortie du principe de causalité³⁶. En retour, le principe

³⁵ Avec Husserl, le problème se déplace et se complique, mais demeure malgré tout similaire. Pour le dire rapidement, la phénoménologie du temps exposée par Husserl a la prétention de fonder le temps objectif sur le temps de la conscience. Pour ce faire, son analyse, qui tente de pénétrer l'apparaître du temps à partir d'une saisie des objets temporels immanents, met d'entrée de jeu « hors circuit » – il s'agit de la fameuse *epochè* phénoménologique – les données transcendantales du temps objectif qu'elle se doit justement de fonder. Quoique, contrairement à Augustin, Husserl n'ignore pas la notion de succession, il est néanmoins obligé, affirme Ricœur, d'en faire l'emprunt, dès les phases liminaires de sa description, au temps mondain qu'il a prétendument exclu méthodologiquement de son champ descriptif (TR 3, p. 109). Alors que la succession des objets temporels devait être dérivée de l'inspection des « phases » constitutives des durées immanentes – une durée étant déterminée dans la conscience par une suite d'impressions originaires se prolongeant dans d'autres impressions sous forme de rétentions –, on remarque que la succession est déjà présupposée dans le rapport entre l'impression et la rétention, l'une et l'autre se trouvant forcément dans une relation d'antériorité et postériorité. L'ambition du projet husserlien se paie donc d'une pétition de principe. Voir aussi à ce sujet la critique de C. Romano, « Les *Leçons* sur le temps de Husserl dans l'histoire de la métaphysique », dans J. Benoist (dir.), *La Conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 101-102.

³⁶ Certes pour Kant, la règle de causalité exprime un principe de connaissance et pas vraiment une modalité d'être-affecté-par-le-temps : « Si, écrit Kant dans la première *Critique*, je pose le phénomène précédent et que l'événement ne le suive pas nécessairement, je ne devrais tenir ma perception que pour un jeu subjectif de mon imagination [...] Donc le rapport des phénomènes (considérés comme perceptions possibles), rapport d'après lequel le subséquent (ce qui arrive) est déterminé

de causalité dicte le sens irréversible de la succession, étant entendu que la cause ne peut être postérieure à son effet. Il en découle qu'être soumis à l'arrangement de l'antérieur et du postérieur revient à éprouver notre agir, voire notre être en sa totalité, comme étant captif de l'ordre *irréversible* du temps. Les conséquences sont évidentes, mais non moins dramatiques. Si l'action humaine se définit par sa capacité à commencer un nouveau cours d'événements, elle ne peut faire marche arrière ; l'espace permet le retournement, pas le temps³⁷. Inversement, la projection dans laquelle l'agir se tend vers l'avenir demeure assujettie à la cadence du monde ; si l'action est déterminée en ses différentes phases d'après une fin visée, elle ne peut la devancer ni accélérer le rythme de son advenir ; le projet humain se bâtit inévitablement entre des phases intermédiaires et des segments d'attente. Bref, la succession et l'irréversibilité qu'elle entraîne, quoiqu'elles déploient les conditions sous lesquelles l'être humain exerce ses capacités et réalise son agir, en restreignent du même coup le champ des possibles.

Que toute action soit soumise à l'irréversibilité du temps, nul n'en sera étonné. Qu'il s'agisse là d'une des évidences les plus répandues concernant l'expérience du temps, nous ne l'ignorons pas et ne prétendons pas instruire personne à ce sujet. Un aspect de l'irréversibilité du temps mérite néanmoins d'être mis en lumière : son lien aporétique, voire dramatique, au temps vécu. C'est que, de même que le temps ne pourrait être mesuré sans une conscience qui retient l'instant passé et anticipe celui qui vient, *de même la soumission au temps cosmique ne s'éprouverait pas comme contrainte si n'interférait pas le présent extatique au sein duquel se configure l'agir*. Car si le temps du monde avance à sens unique – même les cycles naturels (les saisons par exemple) ne sont que des mouvements de retour à l'intérieur d'un même cours du temps –, le temps de notre conscience, quant à lui, intègre des parcours multiples, s'engage dans des voies à sens opposés, réalise des allées et venues. C'est là le paradoxe de notre condition temporelle : nous sommes soumis au flux unidirectionnel du temps et, en même temps, nous sommes capables de revisiter et d'accumuler les choses passées même si elles sont révolues ; de même, pouvons-nous faire des sauts dans la durée, en nous projetant imaginativement dans un avenir tantôt rapproché, tantôt lointain. En réalité, non seulement sommes-nous capables de nous représenter le passé et

dans le temps, quant à son existence, par quelque antécédent, et cela nécessairement, suivant une règle, par suite le rapport de la cause à l'effet, est la condition de la valeur objective de nos jugements empiriques, relativement à la série des perceptions, et, par suite à leur vérité empirique, par conséquent à l'expérience » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Puf, 2008 [1944], p. 190 (AK III, 175-AK IV 136)). Il reste que la détermination de la nature selon la règle de causalité expose, en ce qui nous concerne, l'impossibilité de situer les événements constitutifs de notre existence à l'extérieur d'un ordre objectif irréversible, sans quoi ils n'occuperaient aucune place temporelle ni assignable ni datable.

³⁷ On évoquera une belle formule de J. Lagneau, citée dans le brillant ouvrage d'Étienne Klein, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois* (Paris, Flammarion, 2007, p. 123) : « L'étendue est la marque de ma puissance, le temps la marque de mon impuissance » (J. Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Puf, 1964, p. 121).

l'avenir, nous vivons sans cesse dans une aura temporelle où se croisent anticipations et rétentions, projets et souvenirs, attentes et expérience. Toute l'aporie pratique est là : *elle affleure sur le fossé que creuse la non-coïncidence entre ces représentations et le cours effectif du monde*. D'un côté, en effet, l'avenir ne se prête jamais parfaitement à nos projets, non seulement parce que les circonstances futures possèdent un degré d'imprévisibilité excédant toujours nos prévisions d'être fini, mais aussi parce que les moyens et les actions intermédiaires qui segmentent nos projets de sa phase initiale à son point d'aboutissement doivent respecter, nous l'avons dit, la cadence du monde, le rythme du temps. De l'autre côté, le passé est ce qui survit dans le présent par le biais de la mémoire vive et de l'histoire qui s'écrit, mais aussi ce qui se retire derrière toutes nos initiatives : quand quelque chose s'est produit, c'est fait, on ne peut y remédier. À la limite, on peut faire *avec* son passé, mais non *faire* ou refaire son passé comme tel. C'est somme toute cette douleur qu'engendre le fait d'être conscience d'un temps distendu, tout en étant soumis à l'irréversibilité du mouvement du monde, que nous appelons *l'aporie pratique du temps vécu et du temps cosmique*. Dans la rencontre entre un temps qui passe indifféremment et un temps qui distend la conscience du sujet agissant, se joue toute la tension de l'agir humain.

1.3. La tristesse de la durée

Si les souffrances générées par la dualité exposée entre ces deux visions (psychologique et cosmologique) inconciliables de la temporalité ne sont pas totalement explicites dans *Temps et récit*, elles ne sont pas pour autant restées muettes dans l'œuvre de Ricœur. Sans que ce soit sous la forme d'une aporie pratique, on rencontre de fait dans *Le Volontaire et l'involontaire* un traitement détaillé, similaire à celui tout juste évoqué, des contraintes temporelles incombant à l'action humaine, ou, plus exactement, au vouloir humain à la source de l'agir. Un détour par cet ouvrage de 1950 nous paraît donc s'imposer. Il nous aidera à voir plus clairement en quoi consistent les conséquences pratiques de l'aporie du temps vécu et du temps cosmique. En retour, aborder *Le Volontaire et l'involontaire* à la lumière de cette aporie permettra d'introduire un élément informulé de l'analyse du temps qu'y expose alors Ricœur : à savoir que le drame de la durée qui afflige le vouloir provient du caractère irréconciliable de deux aspects de la temporalité, ou plutôt, de deux guises hétérogènes d'être-affecté-par-le-temps.

C'est dans la grande section que Ricœur réserve au « consentement » que la problématique du temps fait son apparition de manière significative dans *Le Volontaire et l'involontaire*. Par consentement, Ricœur entend la modalité du vouloir « qui acquiesce à la nécessité³⁸ », ou qui, en d'autres mots, assume

³⁸ VI, p. 317.

les éléments involontaires qui inclinent toujours déjà nos volitions particulières. Trois nécessités incombant au vouloir sont alors abordées : le caractère, l'inconscient et la vie. Nous en resterons ici au phénomène de la vie, puisque c'est à l'occasion des analyses qu'il en propose que Ricœur se heurte au problème lourd de conséquences que représente la soumission de notre existence à l'irréversibilité du temps. C'est que par « vie », Ricœur n'entend pas principalement les instincts biologiques qui habitent le cœur humain et inclinent ses désirs, mais plutôt la condition matérielle du vivant, qui fait de chaque existence une émergence dans le monde naturel, avec son commencement et sa fin³⁹. En ce sens, indique Ricœur : « la vie résume tout ce que je n'ai pas choisi et tout ce que je ne peux changer⁴⁰ », dès lors qu'elle détermine notre condition incarnée, finie et contingente. La vie est « le comble de la nature en moi⁴¹ » écrit également Ricœur dans une formule qui frôle la plainte lyrique. Les nécessités que génèrent les paramètres de la vie sont donc intrinsèquement associées au problème du temps. Cela ne fait pas de doute : la vie a une durée, elle se déploie dans le temps, elle s'y entame, s'y transforme et s'y achève. Dans cette optique, elle traduit le conditionnement temporel de l'action volontaire.

Avant d'examiner plus en détail en quoi ce conditionnement consiste, nous aimerions souligner le caractère surprenant et innovant des descriptions phénoménologiques du temps qu'avance ici Ricœur. Leur originalité tient en fait à la manière dont l'auteur du *Volontaire et de l'involontaire* s'approprie la méthode phénoménologique de Husserl, tout en renonçant, dans la foulée de Merleau-Ponty, à sa visée transcendantale. Alors que Husserl prétendait extraire les essences du temps des pures données immanentes de la conscience, de manière à pouvoir fonder sur elles le temps objectif, Ricœur, en partant du phénomène de la vie, inverse l'opération. Au regard de l'expérience temporelle qu'implique le vivant, la conscience volontaire apparaît comme seconde, étant comme enveloppée dans un temps dont elle subit les propriétés, plutôt qu'elle ne les constitue. Ce renversement illustre parfaitement le genre d'amendement qu'applique Ricœur, dès *La Philosophie de la volonté*, à la méthode de description phénoménologique prônée par Husserl⁴². Même si l'objectif avoué du *Volontaire et l'involontaire* est de dégager une eidétique du vouloir suivant le modèle noético-noématique de l'intentionnalité, la méthode employée exclut d'entrée de jeu une prétention de fondation qui placerait au centre de son procès un *ego* pur, siège de toutes constitutions objectives. La volonté humaine, pense Ricœur, ne se laisse décrire rigoureusement qu'en rapport dialectique avec son autre : l'involontaire, qui recoupe à la fois les

³⁹ VI, p. 390.

⁴⁰ VI, p. 423.

⁴¹ P. Ricœur, « L'unité du volontaire et de l'involontaire », EC 3, p. 116.

⁴² Ricœur peut ainsi appliquer à sa propre œuvre la définition qu'il donne du mouvement phénoménologique : « La phénoménologie est pour une bonne part l'histoire des hérésies husserliennes » (P. Ricœur, « Sur la phénoménologie », *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 182).

éléments non choisis de l'action (les motifs, les organes corporels, les habitudes, etc.) et les limites extérieures auxquelles elle achoppe au cours de son effectuation (contraintes physiques, psychologiques, sociales, temporelles, etc.)⁴³. Dès les premières pages du *Volontaire et l'involontaire* on lit en effet : « La genèse idéale de la nature, de la temporalité à partir d'un *Ego transcendental* qui en serait la condition *a priori* de possibilité, et peut-être même de réalité, est en tout cas tenue en suspens par notre méthode de description. Nous prenons le moi comme il se donne, c'est-à-dire rencontrant une nécessité qu'il ne *fait pas*⁴⁴ ». Déjà l'écho d'un temps souverain se fait entendre : dans l'ordre de l'action volontaire, le temps apparaît non plus comme un phénomène primordial dont notre conscience serait l'origine, mais comme une loi ontologique à laquelle tous les vivants obéissent par nature.

Mais pourquoi Ricœur pense-t-il que le phénomène de la vie manifeste spécialement cet assujettissement de la volonté au temps ? C'est d'abord par l'élément de « croissance » qui définit le vivant que le temps est au premier abord ressenti comme une ombre sur le tableau de l'existence. La croissance, en effet, ne va pas sans le vieillissement, qui, s'il paraît inoffensif dans les premières phases de la vie – c'est-à-dire de l'enfance à l'âge de jeune adulte –, devient rapidement synonyme de décrépitude ; le vieillissement, en d'autres mots, est de l'ordre de la « durée destructrice⁴⁵ ». C'est précisément ce caractère destructeur qui devient une force de négation vis-à-vis de la volonté. L'annonce de la durée destructrice, soutient Ricœur, se produit en *deux* moments, selon l'angle sous lequel on appréhende l'œuvre négative de la croissance sur les possibilités offertes au vouloir : « soit que l'on considère seulement dans le vieillissement le glissement de chaque échéance d'avant en arrière, ou que l'on remarque le remplacement sans fin des échéances dans le flux continu du présent, lequel ne cesse pas d'être accompagné d'un double horizon de futur et de passé⁴⁶ ». Si Ricœur n'emploie pas ici les expressions « temps phénoménologique » ou « temps cosmologique », on reconnaît aisément de quoi il en retourne : deux perspectives sur le temps – l'une définie comme rapport de succession entre l'avant et l'après, l'autre constituée comme un présent « accompagné d'un double horizon de futur et de passé » –, dont chacune d'elles manifeste l'épreuve négative de la durée destructrice. Ce n'est donc

⁴³ Les deux rôles que joue l'involontaire dans la réalisation d'une volition, prise en ses trois moments constitutifs (décision, motion, consentement), sont parfaitement exprimés par D. M. Rasmussen. Ce dernier écrit : « *The action (voluntary motion) which occurs as a consequence of a voluntary act (decision) reveals the involuntary organs of willing, habit, etc., that is, those things which make voluntary action possible but also place upon it its most radical limitation. Therefore, the range of volition incorporates necessity* » (D. M. Rasmussen, *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, p. 32).

⁴⁴ VI, p. 35.

⁴⁵ VI, p. 424.

⁴⁶ VI, p. 425.

pas uniquement le temps de la nature qui est expérimenté comme contrainte au vouloir, mais également le temps extatique de la conscience. Comment cela se fait-il ?

Du point de vue du temps phénoménologique, l'effet destructeur du temps s'exerce essentiellement sur le sujet du vouloir. C'est que dans le présent extatique de sa volonté, le sujet, soutient Ricœur, s'éprouve comme perte. Cela tient à la tension inhérente au lien qui unit l'éternel présent à double horizon de la conscience et les modifications sans frein qui l'affectent comme flux temporel. Se réfléchir comme être temporel, c'est entre autres choses se reconnaître comme une identité trouble, comme une volonté qui peine à se maintenir identique, vu les transformations perpétuelles qui l'affectent. Ricœur écrit :

Le temps est vécu comme un principe d'aliénation et de dispersion ; c'est contre le temps et au rebours de sa pente naturelle que nous créons nos fidélités ; le vœu de ressembler à moi-même, qui est au principe de la constance, s'oppose à l'action destructrice du flux des sentiments ; le changement me fait sans cesse autre que moi-même ; cette dialectique du même que je veux être et de l'autre que je deviens se joue quotidiennement en chacun : qui s'engage affronte son propre changement et découvre la durée ruineuse ; mes propres métamorphoses sont énigmatiques et décourageantes [...] les « passages » les plus remarquables de notre durée sont souvent des crises, des hiatus, bref des formes de « distensions » sur lesquelles doivent se reconquérir les « intentions » capables de l'unifier⁴⁷.

L'on croirait que Ricœur avait déjà en tête le premier chapitre de *Temps et récit* tellement la présente description correspond à la tension plus tard repérée chez Augustin entre la distension de l'âme naissant de ses intentions. À cela près que, contrairement à *Temps et récit 1*, ce sont avant tout les conséquences pratiques de la *distensio animi* qui sont mises à l'avant-scène (l'aporie s'opérant sur le plan spéculatif reste ici implicite, voire absente).

Tout cela, il est vrai, n'ajoute pas grand-chose à nos réflexions précédentes, sinon que la thèse d'un récit censé prodiguer une réplique poétique aux vicissitudes du temps trouve un ressort existentiel assez tôt dans l'œuvre de Ricœur (sont déjà anticipées les exigences d'une identité narrative, d'un soi formé et informé *par* le récit). C'est plutôt l'effet destructeur de la durée impliqué par le temps cosmique, c'est-à-dire le temps appréhendé comme succession d'instant, qui se révèle particulièrement instructif pour notre lecture pratique de l'aporie du temps vécu et du temps cosmique. À propos de la soumission du vouloir au temps de la nature, entendu selon l'ordre de l'antérieur et du postérieur, l'auteur du *Volontaire et l'involontaire* écrit justement :

⁴⁷ VI, p. 425-426

La tristesse de la durée est donc d'abord celle de son irréversibilité, qui est l'envers de son élan et de son joyeux bourgeonnement : le futur par exemple, qui est la dimension du projet, le futur domestiqué par nos anticipations rationnelles et volitives est aussi ce que je ne peux ni hâter ni retarder ; l'intervalle s'annule irrésistiblement ; l'échéance vient à son pas selon le tempo irrécusable des dates ; le temps est toujours à quelque degré temps d'impatience, quand je brûle d'imprimer mon acte dans l'histoire et n'attends plus qu'un signe des choses – « pas encore ! » –, ou temps de crainte, quand l'événement doit m'être funeste – « trop vite ! » – : le futur, dit G. Marcel, est la menace pour l'avoir, le gouffre au fond duquel est ma perte. Le passé, d'une autre façon, me nie dans mon vœu de retenir l'instant : – « Instant tu es trop beau » m'écriai-je. Mais la réponse est toujours : « *Nervermore* », comme celle du « Corbeau » d'Edgar Poë. – Le passé me nie dans mon vœu de l'effacer : car le passé est ce qui n'est plus à faire, il est fait ; il est la vraie limite de mon élan. C'est d'ailleurs la même chose de ne pouvoir retenir l'instant et de ne pouvoir le détruire ; qui dit : « Jamais plus » dit aussi : « Pour toujours ». Ce que je ne peux changer est à la fois aboli et consacré : ce qui a été fait ne peut plus être refait, ni défait. La vie à la fois efface et recueille. Ainsi l'irrévocable naît des choses et de nous-mêmes »⁴⁸.

On ne manquera pas de souligner le ton lyrique employé ici par Ricœur. Celui-ci ne s'en cache pas : quand il s'agit de dire la souffrance du temps, comme toute nécessité de la vie, Ricœur est d'avis que le langage philosophique perd son privilège devant la lamentation poétique. Pour décrire son objet de manière appropriée, la langue des académiques doit en quelque sorte se mêler au style de l'épigramme⁴⁹, étant donné que c'est d'abord par le moyen des affects que se découvre cette « tristesse de la durée » qui met l'hésitation dans le projet, de même que le regret et le remords dans le souvenir. Toujours est-il que persistent, dans cette plainte philosophique, les restes d'une eidétique de l'être-affecté-par-le-temps. Eu égard à l'avenir, il est dit que la rythmique non modulable des dates⁵⁰, d'ailleurs ordonnée sur le mouvement du monde, contraint le projet humain à précipiter ou à refréner son élan. En ce qui concerne le passé, il est établi que l'irréversible entraîne l'irrévocable : le passé, en effet, ne se laisse ni retenir (du moins par le vouloir qui projetterait d'agir encore sur l'instant fuyant) ni effacer, dans la

⁴⁸ VI, p. 425.

⁴⁹ VI, p. 422. Cela confirme par ailleurs la remarque de J. Grondin selon laquelle, dans *Le Volontaire et l'involontaire*, « la description de Ricœur se meut “aux limites de l'eidétique”, ne semblant pas toujours respecter sa promesse de laisser la considération des passions, de l'empirique et de la poétique de la volonté aux tomes subséquents » (J. Grondin, *Paul Ricœur*, Paris, Puf, 2013, p. 33).

⁵⁰ Ricœur ne dispose pas encore dans *Le Volontaire et l'involontaire* d'un concept de temps calendaire qui soit rendu autonome par rapport au temps de la nature. Quoi qu'il en soit, même si le phénomène de datation appartient davantage au temps calendaire qu'au temps du monde, notre argument reste intact, dans la mesure où les dates sont, au fond, des éléments récupérés du temps cosmique, en tant qu'elles reflètent une manière de compter le mouvement des astres. Après tout, le temps calendaire est justement pour Ricœur un temps mitoyen entre le temps vécu et le temps du monde (TR 3, p. 190 sq.).

mesure où un événement survenu ne peut être transformé à rebours. Voilà comment, essentiellement, la durée destructrice se laisse décrire comme un aspect du temps cosmique.

On pourrait croire que ces descriptions contrarient davantage qu'elles ne l'appuient notre argument en faveur d'une tension temporelle qui découlerait de l'aporie du temps du monde et du temps vécu. Ici, il semble être suggéré en effet que ce n'est pas dans l'affrontement des deux perspectives sur le temps que se manifestent les douleurs de l'expérience temporelle, mais dans leur alternance. Mais doit-on réellement confiner la tristesse de la durée décrite par Ricœur au domaine du temps objectif de la nature ? N'est-ce pas plutôt dans sa rencontre avec le temps extatique de la conscience que le temps irréversible du monde manifeste son caractère dramatique ? Plusieurs affirmations le laissent croire, en effet. Tout d'abord, signalons que c'est seulement dans l'horizon du projet, précise Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire*, que l'avenir s'éprouve comme « temps d'impatience » et « temps de crainte ». Or le projet suppose, bien entendu, un présent vécu, sorte de médiation entre anticipation et souvenir, avenir et passé. De fait, sans le devancement du vouloir par rapport à l'instant présent, la cadence inaltérable du temps n'impliquerait ni contrainte ni présage de déception. De même, l'inaptitude à effacer le passé suppose la propension phénoménologique à conserver ce qui est arrivé, non pas au sens où l'agir maintiendrait sur le passé son efficace (comme le dit Ricœur, l'instant, en ce sens-là, se retire à toutes nos tentatives de le retenir), mais parce qu'une mémoire doit être opérante pour que le passé continue d'exercer ses effets sur le présent, de manière à se faire sentir comme ineffaçable. Du point de vue du temps cosmique, l'instant s'efface à mesure qu'il passe. De ce fait, un événement ne peut être irrévocable que pour un être qui le consigne dans sa mémoire et son histoire. C'est donc bien dans la jonction établie entre temps vécu et temps cosmique que la tristesse de la durée exposée par Ricœur se manifeste proprement. Certes, l'accent porte à bon droit sur l'irréversibilité qui est avant tout une qualité du temps cosmique. Mais comme nous l'avons souligné plus haut, ce n'est qu'en se confrontant à un temps capable de trajectoires multiples, c'est-à-dire le temps de la subjectivité humaine, que l'irréversible en vient à cristalliser le drame temporel du vouloir et de l'agir. Loin d'infirmier finalement notre argument en faveur des implications pratiques et existentielles de l'aporie du temps du monde et du temps vécu, la phénoménologie du temps développée par Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire* en confirme la pertinence.

2. Un contre-argument heideggérien

Que la rencontre conflictuelle du temps cosmique et du temps vécu génère une tension temporelle au sein de l'agir peut susciter quelques objections. Certains Heideggériens pourraient en

effet arguer que le versant pratique de l'aporie du temps vécu et du temps cosmique vaut seulement à l'intérieur d'un cadre philosophique où l'opposition subjectivité/objectivité demeure indépassable, cadre qu'aurait justement transcendé la phénoménologie herméneutique que met en pratique Heidegger dans *Être et temps*. Plus encore, ceux-ci pourraient objecter que ce n'est qu'en vertu d'un nivellement opéré entre les différents points de vue sur le temps qu'il demeure possible de parler de la « fuite » ou de « l'irréversibilité » comme de qualités intrinsèques du temps. Notre description de l'aporie pratique de la temporalité ne serait-elle pas en ce sens mise à mal par l'argument heideggérien selon lequel « la caractérisation vulgaire du temps comme suite sans-fin, passagère, irréversible de maintenant⁵¹ » procède d'un recouvrement de la temporalité extatique qui trouve son origine dans le devancement du *Dasein* face à la mort ? C'est là un ensemble de difficultés que Ricœur a dû lui-même affronter à l'occasion de ses investigations sur l'aporie du temps cosmique et du temps vécu. Sa position est à cet égard que cette même aporie n'est pas annulée par l'orientation nouvelle de la phénoménologie herméneutique de Heidegger, mais seulement déplacée. Quant à nous, nous défendrons que l'argument ricœurien s'applique également, *mutatis mutandis*, au versant pratique de l'aporie temporelle que nous avons exploré jusqu'à présent.

2.1. Heidegger et la dérivation du temps vulgaire

La première objection que nous avons anticipée repose sur la remise en question de l'opposition subjectivité/objectivité que reproduirait discrètement l'affrontement aporétique du temps psychique (subjectif) et du temps cosmique (objectif). Il semblerait que l'antinomie entre deux temps incompatibles perdrait toute validité dès lors que serait abolie l'opposition sujet-objet, ce que ferait justement le concept heideggérien d'être-au-monde, en présentant le *Dasein* comme souci de son être sur le mode originaire de l'ouverture au monde. Ricœur le souligne lui-même dans *Temps et récit 3* : « Comment resterait-il la moindre trace d'antinomie entre la conscience intime du temps et le temps objectif, dans une analytique de l'être-là ? La structure de l'être-au-monde ne ruine-t-elle pas autant la problématique du sujet et de l'objet que celle de l'âme et de la nature ?⁵² » Ricœur l'admet en partie. Cela ne le conduit pas toutefois à penser que la notion d'être-au-monde aurait résolu l'aporie des deux conceptions du temps, mais plutôt cela l'incite à scruter plus avant les autres lieux de la phénoménologie heideggérienne où cette aporie serait susceptible de refaire surface. C'est finalement

⁵¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Band 2, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977 [1927], p. 426 ; *Être et temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 317.

⁵² TR 3, p. 113-114.

au niveau des différentes couches de temporalisation (*Zeitigung*) que Heidegger ordonne conformément à leur degré d'authenticité (temporalité, historicité, intra-temporalité, concept vulgaire du temps) que Ricœur retrouve intact son aporie.

Il est vrai qu'en proposant un classement ontologique hiérarchisé en vertu du degré de dérivation qui caractérise chaque perspective temporelle, Heidegger a de quoi émettre une autre objection considérable à l'adresse de l'aporétique du temps : celle-ci n'est-elle pas en effet dépendante d'une approche de la temporalité qui oblitérerait le procès de dérivation et de nivellement se jouant entre les différentes instances de temporalisation ? Pour bien saisir cette objection, il est pertinent de se concentrer sur l'opération génétique de laquelle est issu ce que Heidegger nomme le *temps vulgaire*, qu'il entend comme la suite infinie, fuyante et irréversible d'instant. Selon l'auteur d'*Être et temps*, la conception du temps vulgaire, prédominante dans la sphère publique du « On », puise son origine dans un phénomène proprement négatif : la déchéance du *Dasein* qui s'exprime essentiellement dans le refus originel de la mort. Nul n'ignore que le phénomène de la mort joue chez Heidegger le rôle de révélateur et de fondation pour la temporalité originelle : le *Dasein* se temporalise de façon authentique quand il se projette au-devant de sa mort éventuelle de manière à se découvrir comme projet fini. De façon assez exceptionnelle, le futur obtient ainsi, avec Heidegger, un privilège ontologique sur le présent, ce qui ne va pas sans prendre le contre-pied des conceptions historiques dominantes (dans la métaphysique classique jusqu'à la phénoménologie d'Husserl) qui jusque-là avaient fait du présent l'instance primordiale à partir de laquelle se déduisaient les qualités du temps⁵³. Dans la mesure où il coïncide avec le devancement du *Dasein* face à sa mort, le futur devient le révélateur de la temporalité finie du Souci qui traverse la réalité humaine, et c'est uniquement dans l'instant extatique que provoque le devancement que le *passé* se montre un possible ayant-été que le *Dasein* a le pouvoir de reprendre dans l'instant *présent* de la décision. Mais l'être-pour-la-mort n'est pas seulement l'ancrage de la temporalité fondamentale, il sert en outre à Heidegger de clef d'interprétation en vue d'expliquer génétiquement le concept vulgaire de temps : la représentation du temps comme « séquence ininterrompue des maintenant⁵⁴ » n'est pas innocente, elle découle de la tendance originelle du *Dasein* à fuir sa finitude mortelle. C'est ainsi parce qu'il refuse la finitude de son être que lui annonce sa mort éventuelle que le *Dasein* cherche à trouver refuge dans le temps vulgaire, dont les caractères essentiels

⁵³ Selon D. Carr, W. Dilthey ferait exception, ayant quant à lui accordé la priorité au passé dans sa caractérisation du temps humain. Puisque tout l'enjeu des analyses de la temporalité menées par Dilthey tourne autour du problème de la « cohésion de la vie » et que cette cohésion n'est identifiable qu'*après-coup*, le passé s'avère être la dimension première à travers laquelle le temps de la vie se donne à penser (voir D. Carr, « Le passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger », *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, 1986, p. 333-344).

⁵⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 424 (trad. fr. p. 316).

– son infinité, son aspect fuyant et son irréversibilité – sont autant de sources de réconfort. Parce que le *Dasein* refoule sa mort, soutient Heidegger, il interprète le temps à partir des objets subsistants, c'est-à-dire sous l'angle des « maintenant » indifférents à travers lesquels ces mêmes objets subsistent. De là, l'infinitude prend le pas sur le temps fini : car si « l'on pense jusqu'à son terme » la suite des maintenant selon la perspective prise sur l'être-sous-la-main ou le ne-pas-être-sous-la-main, alors jamais ce « terme » ne se laisse trouver⁵⁵ ». Quant à la fuite du temps et son irréversibilité, elles constituent des reflets pervertis de la temporalité fondamentale : la fuite du temps trahirait notre propre fuite devant la mort et son irréversibilité (manifeste dans la suite des maintenant) reflèterait, sur le mode d'un réconfort cosmique – il en va de nous comme de tout objet –, l'impossibilité de renverser l'avancement de notre être vers sa propre fin. C'est à la faveur de ces retournements subtils que, selon Heidegger, le concept de temps vulgaire s'impose insidieusement dans les représentations publiques, alors qu'il n'est au fond qu'un dérivé retors de la temporalité extatique.

2.2. Réponse à l'objection

L'on peut maintenant jauger combien l'herméneutique heideggérienne est susceptible de semer le doute sur notre aporie pratique de la temporalité : si l'être-affecté par l'irréversibilité et la fuite du temps n'est qu'un phénomène dérivé par rapport à la temporalité que découvre la mort assumée, alors il n'y aurait rien de tel qu'une soumission au temps cosmique, mais uniquement une opération de temporalisation par laquelle notre refus de mourir se trouverait comme transposé sur la nature. Afin d'affronter cette objection, il est possible de tirer profit d'un contre-argument que Ricœur adresse à Heidegger eu égard à la thèse selon laquelle le concept vulgaire de temps serait entièrement dérivé de la temporalité fondamentale du *Dasein*. Ce contre-argument repose en fait sur l'idée que, à bien y regarder, ce que Heidegger réduit à un « nivellement de la temporalité » correspond aussi au « dégagement d'un concept autonome de temps »⁵⁶, de sorte que certains aspects de la notion vulgaire du temps resteraient finalement inexplicables dans l'interprétation génétique prônée dans *Être et temps*. Par exemple, si Heidegger affirme que l'instant quelconque à partir duquel le temps vulgaire est conçu résulte de la décision de réfléchir le temps à partir du mode d'être des choses plutôt que celui du *Dasein*, sa position laisse néanmoins une question irrésolue : comment cette décision aurait-elle pu être prise, s'il n'y avait pas déjà dans les choses qui ne sont pas à la hauteur du *Dasein* la matière appropriée du temps vulgaire ? Autrement dit, il faut bien qu'il y ait un certain aspect du temps qui soit déjà présent

⁵⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 424 (trad. fr. p. 316).

⁵⁶ TR 3, p. 162.

dans les étants subsistants pour que le *Dasein* pense y retrouver sa temporalité propre (quoique inauthentique). On l'a vu avec la lecture ricœurienne d'Aristote : la notion d'instant au sens d'instant quelconque découle conceptuellement de la priorité méthodologique accordée au mouvement. Car, comme le dit Ricœur, « l'instant est quelconque en ceci précisément qu'il procède d'une coupure arbitraire dans la continuité du mouvement local⁵⁷ ». Or, s'il est vrai que c'est à partir du mouvement que se laisse déduire la notion d'instant (en opposition au présent « vif »), il s'ensuit que la caractérisation du temps comme suite infinie et irréversible d'instants n'est pas réductible, sur le plan de sa genèse explicative, à la décision ontologique qui consiste à travestir la temporalité fondamentale de manière à éclipser la finitude qu'elle éclaire. Ricœur écrit : « *Être quelque chose du mouvement et être quelque chose du Souci me paraissent deux déterminations en principe irréconciliables*⁵⁸ ». Qu'on préconise généralement l'image d'un temps infini afin de dissimuler la finitude de l'existence n'implique aucunement qu'une telle image soit finalement un simple effet de cette même volonté de dissimulation.

Ricœur soutient aussi, et avec raison, que la description heideggérienne du temps vulgaire est réductrice à plusieurs égards, alors même qu'elle se devrait, pour être parfaitement valide, d'inclure toutes les conceptions du temps fondées sur l'observation de la nature. Peut-on vraiment étendre cette image abstraite d'une suite infinie d'instants à tous les concepts de temps qu'utilisent les sciences telles que la biologie évolutive, la thermodynamique ou l'astrophysique ? Ces sciences ne portent-elles pas au jour, en dépit de toutes leurs limites respectives, « une disproportion, aisément traduite en termes d'incommensurabilité, entre le temps du Souci et le temps de la nature⁵⁹ » ? Bien que Heidegger ait été versé dans les sciences de son époque, ce sur quoi insiste fortement F. Dastur⁶⁰, il faut admettre qu'il ignore activement, dans *Être et temps*, les défis qu'engendre la possibilité d'unifier sous une représentation générique les visions du temps promues par les différentes sciences naturelles. De fait, les sciences du temps sont d'emblée mises hors-jeu par Heidegger en raison de la prémisse qui sous-tend son analyse, à savoir que les sciences ne présentent aucune avancée significative par rapport aux principes de la physique aristotélicienne. Or l'idée que les sciences naturelles n'ont rien établi de nouveau sur le temps que n'avait déjà formulé la définition aristotélicienne est toutefois difficile à soutenir à la lumière des nombreuses innovations de la physique du XX^e siècle. En chef de file il faut évoquer la notion d'espace-temps sur laquelle repose la théorie de la relativité restreinte. Celle-ci stipule

⁵⁷ TR 3, p. 163.

⁵⁸ TR 3, p. 164.

⁵⁹ TR 3, p. 165. Sur cet argument, voir aussi p. 166-167.

⁶⁰ Voir F. Dastur, « La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et Temps* de Heidegger » *Archives de philosophie*, 74, 2011, p. 579.

notamment que le temps est relatif à la masse des corps et à la vitesse de leur mouvement. Or comment réduire cette notion à la conception aristotélicienne du temps qui en fait « la mesure du mouvement » ? Quant à l'idée qui veut que le temps vulgaire soit un simple reflet inversé du temps fini du *Dasein*, elle minore considérablement la disproportion qui départage le temps de la vie terrestre et un temps mesuré en années-lumière, indispensable pour décrire les processus (physico-chimiques) à l'origine de la matière. À la lumière de cette disproportion manifeste, il est certainement permis de douter que le hiatus soit vraiment consommé entre le temps fini de l'existence et le temps *infini* de la nature, assimilé par Heidegger au concept vulgaire de temps.

Enfin, comme le souligne Ricœur, c'est l'explication génétique elle-même, comme décision du *Dasein* d'opter pour un temps infini afin de fuir sa finitude mortelle, qui est ultimement contestable. En affirmant que l'infinité du temps n'est rien d'autre qu'une représentation utile à la consolation devant la mort, Heidegger se rend insensible à l'effroi pascalien et oublie incidemment de considérer les révélations tragiques du temps cosmique, lequel, loin de toujours masquer notre condition mortelle, tend plutôt à la manifester par effet de contraste : « Parlerions-nous de la brièveté de la vie, écrit Ricœur, si elle ne se détachait pas sur le fond de l'immensité du temps ? [...] Nous pouvons ainsi osciller d'un sentiment à l'autre : de la *consolation*, que nous pouvons éprouver à découvrir une *parenté* entre le sentiment d'être jeté au monde et le spectacle du ciel où le temps se montre, à la *désolation*, qui sans cesse renaît du *contraste* entre la fragilité de la vie et la puissance du temps qui plutôt détruit⁶¹ ». Le temps vulgaire, parce qu'il est aussi cette infinité irréversible qui embrasse l'existence, est donc loin de toujours constituer une source de réconfort, pouvant tout autant nous faire prendre la mesure de notre petitesse insignifiante face à la vastitude incommensurable de l'univers⁶².

Malgré tout, l'objection heideggérienne pourrait encore nuire à notre tentative de valider les conséquences existentielles qui découlent de l'aporie du temps vécu et du temps cosmique. Que finalement *Être et temps* échoue, comme le montre Ricœur, à dériver le temps vulgaire de la temporalité fondamentale est une chose, mais que les souffrances infligées par l'expérience temporelle se manifestent essentiellement dans la confrontation entre ces deux manières d'être-affecté-par-le-temps, c'est quelque chose que la phénoménologie herméneutique de Heidegger pourrait encore mettre en doute. Car dans le cadre théorique qu'elle circonscrit, l'agir relève exclusivement du pouvoir-être du

⁶¹ TR 3, p. 172-173.

⁶² Ainsi, pourrait-on dire, à la suite de Jean Grondin, qu'un des défis que se propose de relever *Temps et récit* est « celui du sens de l'existence finie dans le temps, enveloppée dans l'infinité du temps cosmique » J. Grondin, « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : Du temps au récit », dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 130.

Dasein, dont le mode de temporalisation authentique s'enracine dans l'être-vers-la-mort. La désolation devant l'irréversibilité et la fuite du temps n'est-elle pas, au fond, l'effet d'une conception erronée des possibilités véritables qui se présentent au vouloir ? Cette désolation ne résulte-t-elle pas justement d'une application fallacieuse, qui appose sur l'action volontaire le mode d'être temporel inhérent aux choses subsistantes ? En d'autres mots, si l'on confère au concept de temps vulgaire son autonomie vis-à-vis de la temporalité fondamentale, ne doit-on pas conséquemment confiner l'agir humain au domaine de cette dernière ? Dès lors, il serait inexact de soutenir que le temps du vouloir engendre l'attente passive, puisque son caractère de projet placerait toujours déjà le *Dasein* en avant de lui-même. De même, il serait erroné d'affirmer que le passé se montre à jamais irrévocable, car il serait toujours le legs d'un pouvoir être que nous pourrions reprendre pour le faire nôtre dans une décision résolue.

Loin de nous l'idée de remettre en cause l'importance primordiale que revêt la temporalité extatique dans l'ordre de l'agir humain. Nous l'avons déjà souligné : c'est le projet qui révèle l'avenir comme attente impatiente ; c'est la mémoire d'un passé ayant-été qui alimente le remords et le regret. Mais à la différence de Heidegger, nous ne pensons pas que ces affects, ressortissant à la désolation devant l'irréversibilité du temps, découlent d'une confusion entre le temps des choses et la temporalité de l'existence. Il faut, à notre avis, inverser la perspective et défendre l'idée que le temps cosmique, loin d'être le reflet réifié de la temporalité extatique, en révèle, à travers les difficultés de l'agir qu'il provoque, des dimensions d'être propres. C'est pourquoi il nous faut refuser non seulement l'ordre de dérivation des modes de temporalisation, mais aussi l'ordre hiérarchique institué entre ceux-ci.

Comme le remarque Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire*, c'est par un raccourci qu'on assimile l'avenir à nos projets volontaires⁶³. Certes, le projet est par définition « jeté en avant ». Si une fin visée n'était pas posée et prévue, aucune action ne serait enclenchée dans le présent. Il ne fait aucun doute également que ce « jet » en avant se réalise sur le mode d'un acte de temporalisation par lequel l'agent se découvre très exactement comme pouvoir-être au-devant de lui-même. Mais c'est là encore souscrire à une conception du projet volontaire fort étroite, voire abstraite, que de suggérer qu'un tel projet s'épuise dans l'acte de se devancer soi-même. Car le projet n'est pas que fin projetée ; il est aussi une fin prévue et anticipée, sa réalisation supposant en outre une planification des moyens et une évaluation de leur efficacité. Or, les tâches de prévision et de planification inhérentes au projet insèrent déjà dans la réalisation de la fin visée un élément d'incertitude : prévoir ce n'est pas voir, mais composer avec le probable, le faisable et le nécessaire. Les actions quotidiennes nous l'enseignent : il n'y a pas de

⁶³ Textuellement, Ricœur écrit : « C'est par un coup de force que je réduis le futur au projet » (VI, p. 50).

parfaite coïncidence entre les possibilités d'existence qu'on projette et le pouvoir-faire réel à travers lequel elles peuvent ou non s'actualiser⁶⁴. Parfois, ma condition physique, par les faiblesses de mon corps, ma condition intellectuelle, par la fatigue de mon esprit, ou ma condition économique, par la précarité de ma situation financière, me retirent l'occasion de devenir ou d'accomplir ce que j'aurais souhaité, me révélant ainsi l'étendue de mon impuissance.

Cette disparité entre possibilités et pouvoir-faire est, entre autres choses, une conséquence du fait que l'avenir est cette dimension du temps où règne l'incertitude. Comme l'écrit Ricœur : « le futur est visé par un grand nombre d'actes qui ne l'atteignent pas comme étant de mon pouvoir : commandement, souhait, désir, crainte forment un dégradé dont la limite inférieure est le futur de la prévision : déjà dans le désir et la crainte le futur pèse comme une menace ou une grâce qui viendra me blesser ou me reconforter : il ne peut être que rencontré, accordé⁶⁵ ». C'est que si le projet ouvre l'avenir sur un horizon de possibles, il rencontre, ce faisant, un temps imperturbable qu'il ne crée pas. Ricœur y insiste quand il écrit : « Je loge mes projets dans les interstices d'un monde déterminé dans ses grandes lignes par le cours des astres, par l'ordre du tout⁶⁶ ». Cela est d'autant plus vrai que le projet volontaire s'inscrit la plupart du temps à l'intérieur d'un cadre social dans lequel l'acteur doit composer avec des rapports de force multiples, dont font partie les relations de compétition ou de coopération régies par les institutions politiques et économiques. Or ce cadre social suppose un temps partagé, collectif, c'est-à-dire le temps des horloges avec lequel on compte et à partir duquel on règle nos activités communes (ce que Heidegger appelle par ailleurs « l'intra-temporalité »). Il semble donc que le « nivellement de la temporalité » dégage pour l'agir aussi « un concept autonome de temps »⁶⁷. L'agir ne se réalise pas uniquement sous le patronage d'une temporalité extatique, car dans l'esquisse de l'avenir possible qu'elle projette, l'action bute sur un ordre défini et extérieur dans lequel elle doit en quelque sorte s'insérer pour se produire. C'est dire combien le projet n'est pas créateur de l'avenir ; rendu possible par l'avenir, le projet se bâtit plutôt au carrefour de la temporalité fondamentale, de l'intra-temporalité et du concept vulgaire de temps. C'est ce que résume la sentence de Ricœur : « Je ne projette pas le futur, mais *dans* le futur⁶⁸ ». Si le projet dévoile l'avenir, c'est l'avenir, en retour, qui dessine le champ d'effectuation du projet. Cela signifie en somme que le temps vulgaire – que nous préférons appeler, avec Ricœur, le temps cosmique – n'est pas totalement dérivable de la temporalité

⁶⁴ Voir VI, p. 52-54.

⁶⁵ VI, p. 48.

⁶⁶ VI, p. 49.

⁶⁷ TR 3, p. 162.

⁶⁸ VI, p. 50.

fondamentale, et en outre que celle-ci ne jouit d'aucun privilège ontologique en ce qui a trait à la réalisation du projet et de l'action. La tristesse d'être soumis à l'irréversibilité du temps provient d'un enjeu réel de l'action, à savoir *que l'action s'effectue entre une temporalité extatique, par laquelle le projet est jeté en avant de soi, et le temps de la nature qui conditionne le rythme de son accomplissement.*

Des remarques similaires peuvent d'ailleurs être émises à propos de la dimension du passé, dans la mesure où elle conditionne également l'action volontaire. Dans l'ordre de la temporalité fondamentale, selon Heidegger, le passé est au premier chef éprouvé comme un ayant-été, au sens d'un pouvoir-être possible et susceptible d'être repris dans l'instant présent de la décision. Il s'agit essentiellement d'un effet propre au projet authentique que permet la résolution devant la mort : dans l'assomption de sa finitude inéluctable, le *Dasein* est reconduit à des possibilités d'existence envers lesquelles il se sait en relation de dette. La répétition du possible est la réponse spontanée à cet être-en-dette que découvre le devancement face à la mort. On ne saurait exprimer combien Ricœur reste tributaire de Heidegger quand il défend l'idée que le passé est toujours visé à partir d'un projet dirigé vers l'avenir. On ne saurait dire non plus combien l'idée de reprise créatrice est inspirée de la répétition du possible telle que la thématise Heidegger. Nous en reparlerons par la suite. Malgré tout, il subsiste entre les deux auteurs un désaccord profond quant au rôle que joue le *négatif* dans l'acte rétrospectif qui consiste à répéter le possible ayant-été. Ce « négatif » prend la forme de plusieurs affects : le sentiment de faute, la culpabilité, le remords, le regret, la nostalgie, voire l'oubli. C'est que si le projet reconduit l'agent à un pouvoir-être hérité du passé, il peut également lui mettre sous les yeux tout l'arsenal des impossibilités attachées au retrait du passé. Les exemples foisonnent : dans mon souhait de revoir un être cher que j'ai offensé, je me heurte au caractère ineffaçable de l'offense, je voudrais changer le passé, mais celui-ci est accompli ; dans ma volonté d'être juste et de faire le bien, je suis ramené à toutes les fautes que j'ai commises, aux regrets qui leur sont associés et à l'impossibilité d'y changer quoi que ce soit ; dans mon élan, je suis freiné par une force intérieure qui semble me venir d'habitudes sédimentées dans ma psychè ou de traumatismes inconscients dont l'origine est pour moi perdue ; dans mon souhait de réconciliation politique, je suis mis en face de la culpabilité de la communauté historique à laquelle j'appartiens. On peut d'ailleurs se demander si, dans l'horizon du projet, le passé ne s'éprouve pas au premier chef comme perte, comme inaccessible, bref comme irrémédiable. Ce n'est pas que la nature inchangeable du passé empêche la répétition d'un pouvoir-être, au contraire. Mais l'irrévocable place néanmoins la répétition du possible dans une relation dialectique avec l'impossible. Certes l'effet de rétroconduction que génère le projet confère à l'acteur la disposition de reprendre dans l'avenir une possibilité d'être inaccomplie, *mais seulement dans la mesure où le projet met*

d'abord l'acteur face à un passé sur lequel il ne peut plus agir. La répétition œuvre ainsi à transposer sur le futur tout ce que le passé retire à l'agir. Dans l'avant-propos de *Finitude et culpabilité*, alors qu'il commente le caractère temporel de « l'affirmation originare » chez J. Nabert, Ricœur écrit : « l'élan en avant du projet se charge de rétrospection ; en retour la contemplation affligée du passé dans le remords est incorporée à la certitude de la régénération possible ; le projet, enrichi de mémoire, rebondit en repentir⁶⁹ ». Dans cette dialectique du projet et de la mémoire, il est clair que la répétition du passé ne se soustrait pas au domaine de l'irrévocable qu'irrigue l'irréversibilité du temps cosmique. En ce sens, loin de rendre désuète notre aporie existentielle du temps, la répétition du passé semble plutôt en offrir la réplique herméneutique.

3. La dissymétrie entre passé et futur

L'objection heideggérienne étant en partie neutralisée, nous voudrions à présent apporter à notre démarche une justification supplémentaire. On se souvient que la tension pratique qui découle de l'aporie du temps vécu et du temps cosmique était censée fournir l'impulsion existentielle de nos réflexions ultérieures sur le pouvoir de rouvrir le passé, celui que réalisent, sous diverses formes, les reprises créatrices. Mais pourquoi centrer ainsi nos analyses sur la dimension du passé plutôt que sur celle de l'avenir, étant donné que, comme on l'a vu, la tension temporelle affecte pareillement ces deux horizons constitutifs de la temporalité ? La réponse naturelle à cette question a trait à la dissymétrie modale qui permet de distinguer soigneusement le passé et le futur quant à leur manière respective de prendre part à la tension temporelle de l'agir. C'est que malgré toutes les contraintes que le temps cosmique impose au projet, il reste que le futur est par essence l'horizon temporel du *possible*, de ce qui est à faire et de ce qui peut être fait ; le passé, en revanche, se présente au contraire à la conscience agissante comme la dimension du déjà fait, de l'irréversible. Autrement dit, même si le temps cosmique conditionne la cadence des jours sous laquelle s'accomplit l'agir, il demeure que c'est tendue vers l'avenir que l'action se réalise et dans l'avenir qu'elle est d'abord projetée. Certes, la succession temporelle donne à l'avenir l'apparence d'advenir tantôt trop lentement tantôt trop rapidement ; ou bien l'occasion tarde à se présenter, ou bien elle est survenue trop tôt. Toujours est-il que si l'avenir se présente ainsi, il se laisse « domestiquer », écrit Ricœur, car il fraye malgré tout la voie d'une décision virtuelle, d'un projet possible. Que le futur aussi comporte son lot de déceptions, nul ne le contestera. Mais il n'en demeure pas moins que même l'annonce future d'une impossibilité se détache sur l'arrière-

⁶⁹ HF, p. 16.

fond d'un réseau de possibles à accomplir, qui se présente tel grâce au caractère d'incertitude qui confère à l'avenir son statut original dans l'ordre tridimensionnel du temps humain. Dans le futur, tout n'est pas possible, mais tout est loin d'être impossible.

Or, cette remarque ne vaut que pour l'avenir, car si le futur est incertain, le passé est quant à lui accompli. En ce sens, on pourrait même dire que le passé est œuvre de *nécessité*. Non pas cependant au sens d'une nécessité logique – qui n'aurait pour principe que la non-contradiction –, mais au sens d'une nécessité d'existence, celle que traduit parfaitement dans le registre de l'agir temporel la notion d'irrévocabilité. C'est que pour un *regard rétrospectif*, comme y a insisté Hegel dans sa *Logique*, le possible et l'effectif ne sont que des concepts transitoires que « sursume » la notion de nécessité : si la chose est arrivée, c'est qu'elle était possible, et comme elle s'est produite et non quelque chose d'autre, c'est qu'elle était tout aussi nécessaire : de toute éternité, il devait en être ainsi⁷⁰. L'irréversibilité du temps paraît ainsi convertir la contingence de l'à venir en nécessité de l'advenu. Il faudra plus tard mettre en avant les raisons qui poussent Ricœur à contester ce biais de la rétrospection qui transforme toute potentialité en ordre nécessaire. Mais pour l'instant donnons tout de même provisoirement la parole à cette sagesse de l'irréversible que résume cette sentence du *Volontaire et l'involontaire* : « Le passé paraît plus fondamentalement hors de mes prises parce qu'il exclut que je le change ; il rend possible une rétrospection, non une action⁷¹ ». Évidemment, l'impossibilité d'agir à contre-courant du temps ne soulèverait pas un problème de poids si, par ailleurs, les expériences passées ne continuaient d'exercer une influence significative sur les aléas du présent. C'est là la conséquence principale de la tension temporelle de l'agir : les événements passés ne fuient pas avec le temps qui passe, mais restent dans nos mémoires les absents qui hantent nos sentiments et inclinent nos volitions. C'est d'ailleurs *parce qu'il se retire de tout projet* que le passé fait peser le poids de son immutabilité. Ainsi naissent de l'impossibilité de défaire ce qui est arrivé autant de visages attristés (remords, regret, nostalgie, etc.) que d'airs pathologiques (compulsion de répétition, paralysie, etc.). L'affliction qui ressort de toutes ces désolations, le narrateur de la *Recherche* lui donnait un titre fort évocateur : « la douloureuse synthèse de la survivance et du néant⁷² ».

Cette synthèse invincible doit-elle nous réduire à nous résigner devant cette dissymétrie malheureuse qui impétueusement éjecte le passé hors de nos prises ? Pas entièrement. En fait, plusieurs

⁷⁰ C'est du moins de cette manière que nous comprenons cette phrase de Hegel : « [...] la réalité, tout en différant de la possibilité, lui est identique. Et c'est du fait de cette identité qu'elle est nécessité » (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 207 ; trad. S. Jankélévitch, *Science de la logique*, t. 2, Paris, Aubier, 1949, p. 204).

⁷¹ VI, p. 50.

⁷² M. Proust, *À la recherche du temps perdu IV. Sodome et Gomorrhe*, Paris, Gallimard, 1989, p. 157.

stratégies de résistance restent envisageables. Il n'y a qu'à penser par exemple à la voie triomphante qu'emprunte l'existentialisme d'un Jean-Paul Sartre, dès lors que celui-ci exalte une conscience libre de choisir à son gré les pièces du passé à même d'alimenter l'avenir⁷³. Ce n'est toutefois pas le chemin que préconise Ricœur. En bon lecteur de Freud, l'auteur de *De l'interprétation* sait que l'oubli volontaire des expériences regrettables ne trompe qu'un instant, le temps que le refoulement se retourne dans des symptômes aussi dommageables que secrets. En bon herméneute, il refuse également de ne considérer le passé que comme la dimension temporelle de « l'engluement » dans l'être « en-soi »⁷⁴. Car pour lui le passé est également le lien temporel de l'héritage et ainsi il commande que l'on assume la dette qui rattache notre être empirique à une histoire qu'on ne décide jamais soi-même. Dès *Le Volontaire et l'involontaire*, Ricœur choisit pour ces raisons le chemin plus sinueux du *consentement*. Puisqu'on ne peut rayer le passé qu'au prix de dépriser irresponsablement sa propre histoire, il est préférable d'adopter la posture de l'acceptation, celle qui consiste à assumer ce qui du fond d'un passé irrévocable nous affecte et nous accable. Toujours est-il que nous ne sommes pas pour autant tenus de faire correspondre cette attitude à une résignation malheureuse, qui au fond finirait par nous vautrer dans un « ressentiment contre le temps »⁷⁵. Ce serait mal comprendre le sens du consentement selon Ricœur. Il faut ici s'accorder avec O. Abel, qui écrit dans une formule tout aussi élégante que provocante que chez notre auteur « le sujet ne cède qu'en protestant⁷⁶ ». Mais protester contre quoi ? Dans les écrits ricœurains entourant *Temps et récit* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, on comprend que la protestation du sujet qui consent à l'irrévocabilité du passé s'exprime avant tout *contre la fixité du sens*. Voilà qui dicte le trajet de nos prochains développements : il nous faut sonder le rapport conflictuel qui s'installe entre l'irrévocabilité des *faits* et l'ouverture du *sens* qui en émane⁷⁷. La tâche qui s'impose à nous est donc de comprendre comment la compétence herméneutique de réactiver les possibles enfouis du passé peut selon Ricœur *contrebalancer la dissymétrie entre passé et futur*, non pas en faisant du passé une dimension temporelle de l'agir, mais en lui découvrant tout de même un espace de possibilités, de sorte que l'existence humaine jouisse finalement d'une prise partielle sur le sens qu'il revêt.

⁷³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 553 sq.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁵ P. Ricœur, « Religion, athéisme et foi », CI, p. 455.

⁷⁶ O. Abel, « L'adolescence du consentement », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 109.

⁷⁷ Sur ce point, Ricœur se rapproche somme toute de J.-P. Sartre. Celui-ci distingue également *faits* et *signification*, affirmant que si l'un est immuable, l'autre est sujet à de multiples variations (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, p. 554-555). En fin de compte, la principale différence qui permet ici de départager entre l'existentialisme de Sartre et l'herméneutique critique de Ricœur est l'accent que cette dernière fait porter à l'être-affecté-par-le-passé qu'aucune libre initiative ne peut vaincre complètement.

Cette compétence appartient plus spécialement à une conception narrative du temps humain, celle que Ricœur associe par ailleurs à une herméneutique centrée sur le potentiel créateur de l'interprétation. C'est sur ce terrain théorique qu'il nous faut maintenant nous déplacer.

Chapitre 2

Raconter le temps L'imagination, le récit et l'interprétation créatrice

« [...] malgré les apparences, mon unique problème depuis que j'ai commencé à réfléchir, c'est la créativité. »

(Paul Ricœur⁷⁸)

Nos réflexions sur la façon dont l'aporie du temps cosmique et du temps vécu se reflète chez Ricœur en *tension pratique* avait pour but premier d'explicitier la sorte de passivité qui, à l'échelle de l'agir, détermine l'expérience humaine du temps. Celle-ci, a-t-on dit, prend un tour manifestement dramatique quand la survivance intangible du passé entre en conflit avec son caractère proprement révolu. Étant donné que le passé fuit avec le temps qui coule et, pourtant, subsiste au présent sous forme de traces, l'action volontaire se voit frappée d'une double impuissance : d'un côté, elle ne peut revenir en arrière ; de l'autre, elle ne peut s'élancer librement en effaçant complètement ce qui la précède. À cette tension, réplique néanmoins chez Ricœur l'idée selon laquelle *le passé, quoique irrévocable comme fait, se laisse néanmoins rouvrir comme sens*. En effet, quand Ricœur invite à rouvrir le passé ou à cesser de le considérer comme une entité close et révolue – les deux invitations étant la plupart du temps accolées dans ses écrits⁷⁹ –, il invite avant tout à penser le *sens* du passé comme étant indéterminé et par le fait même susceptible d'être changé. L'auteur de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* écrit dans une formule qui accorde harmonieusement irrévocabilité et labilité du passé : « si l'on ne peut plus défaire ce qui a été fait, ni faire que ce qui est arrivé ne le soit pas, en revanche, le sens de ce qui est arrivé n'est pas fixé une fois pour toutes⁸⁰ ». Que les choses passées appartiennent au registre de l'irréversible n'empêche pas en effet que le sens qui en émane et à partir duquel elles se laissent intelliger se rende disponible à la rectification, ou plus encore : ouvert à la création, au déploiement des possibles.

Dans le présent chapitre, nous comptons définir les fondations narratives et herméneutiques sur lesquelles Ricœur érige sa conception ouverte du passé. Nous rappelons que l'arrière-fond de nos investigations est caractérisé par une conception de la temporalité qui identifie l'expérience temporelle

⁷⁸ P. Ricœur, « L'histoire comme récit et comme pratique », dans *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil, 2017, p. 91.

⁷⁹ Voir notamment TR 3, p. 390 ; MHO, p. 496 ; « La marque du passé », *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, p. 28-29 ; « Le pardon peut-il guérir ? », *Esprit*, 1995, p. 79.

⁸⁰ MHO, p. 496.

à une dialectique entre le sens que l'on produit et les guises du temps que l'on pâtit. Nous avons dans le précédent chapitre mis en relief le côté pathique de la temporalité humaine ; *il convient à présent de se concentrer sur les productions de sens qui lui donnent forme et cohérence*. Pour ce faire, nous proposons d'examiner dans le détail la thèse ricœurienne voulant que le temps humain soit rendu manifeste par la médiation du récit. À cet égard, les prochaines investigations doivent être appréhendées comme un *prélude* à la réponse que l'on entend fournir à la question suivante : de quelle manière les reprises du passé illustrent-elles de manière singulière *la dynamique du faire-créateur et de l'être-affecté qui structure, dans la pensée de Ricœur, l'expérience humaine du temps ?*

Les développements qui suivent sont divisés en trois parties. La première, qui porte sur *l'imagination poétique* à l'œuvre dans l'énoncé métaphorique, cherche à élucider la vocation heuristique et ontologique de l'imagination, principalement au vu de la médiation langagière qui l'accomplit. Dans cette partie, le problème de la temporalité est provisoirement mis en suspens, afin de mieux saisir les raisons qui poussent notre auteur à accorder au langage poétique *une dimension référentielle*. Cet examen trouve sa pertinence dans le fait que les thèses que Ricœur avance au sujet de la connexion entre temps et récit sont largement tributaires de ses analyses (notamment dans *La Métaphore vive*) sur l'innovation sémantique dans le discours poétique⁸¹. La seconde partie est quant à elle destinée à rendre compte des principaux développements de *Temps et récit*, dont le plus déterminant se rapporte au procès de la *triple-mimésis*, lequel s'achève dans la *refiguration conjointe* du temps humain par l'histoire et la fiction. L'objectif est alors de définir ce que Ricœur considère être le pouvoir *temporalisant* du discours poétique quand il se réalise sous forme de récit. La troisième partie, enfin, se propose d'exposer la dimension poétique de l'herméneutique ricœurienne. Il s'agit d'amorcer la transition qui mène de la conception du temps raconté à l'idée de reprise créatrice, considérant qu'autant la refiguration narrative du temps humain que la réouverture du passé nécessitent que soit mise en œuvre ce que Ricœur appelle une « interprétation créatrice de sens ». À cet égard, notre investigation sera principalement orientée par le problème de cohérence qui semble d'emblée échoir à une conception de l'interprétation qui accentue son caractère créateur. N'y a-t-il pas en effet incompatibilité entre le vœu de fidélité que fait l'interprète et l'intention créatrice qui relève davantage du langage poétique ? Il importe tout spécialement de surmonter cette apparente incompatibilité, car elle menace d'assimiler toute reprise du passé à un constructivisme étranger à l'expérience primordiale d'être-affecté par un passé qui a réellement été, mais n'est plus.

⁸¹ Sur la parenté profonde entre les analyses que Ricœur voue à la poésie lyrique et celles qu'il consacre au récit, voir Y. Inizan, « L'unité de la "vaste sphère poétique" », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 7, 2016, p. 111-123.

1. L'imagination dans le discours poétique

« La communicabilité d'une image singulière est un fait d'une grande signification ontologique »
(Gaston Bachelard⁸²)

La raison qui nous pousse à faire précéder notre analyse de la re(con)figuration narrative du temps par une réflexion sur l'énoncé métaphorique est la suivante : la thèse ricœurienne selon laquelle le temps humain obtient du récit son intelligibilité s'appuie sur une conception de l'imagination dont le foyer est la notion d'*innovation sémantique*⁸³. La fonction occupée par l'imagination dans le processus de re(con)figuration du temps est donc d'emblée anticipée comme étant essentiellement d'ordre *créateur* et *langagier*. Ce sont précisément ces deux aspects du discours poétique que nous voulons ici mettre en lumière, en présentant les analyses que Ricœur consacre aux phénomènes de l'imagination et de la métaphore.

1.1. Schématisation et neutralisation : le modèle de la métaphore

Positivement, penser l'imagination à partir de l'innovation sémantique revient à considérer le pouvoir créateur du langage sous l'angle de sa disposition à élaborer des « images », et plus spécifiquement des images à travers lesquelles le monde et les choses apparaissent sous un nouvel éclairage. Négativement, cela revient à rejeter une tradition philosophique, qui remonte à Aristote et qui se poursuit jusqu'aux empiristes contemporains, en passant par Spinoza et Hume⁸⁴, pour laquelle l'image se réduit à une représentation mentale, sinon à une illustration picturale. Selon cette tradition, note Ricœur, l'image est conçue tantôt comme le doublet physique (une peinture) ou psychologique (une représentation mentale) d'une chose absente (voire inexistante), tantôt comme une illusion perceptuelle, quand le sujet percevant la confond avec la réalité devant lui⁸⁵. La vue est alors érigée en paradigme, de sorte que, sur le plan cognitif, l'image ne peut que souffrir la comparaison avec la perception. Aussi, il semble que, dans cette perspective, l'imagination soit réduite à son aspect reproducteur, dès lors entendue comme la faculté d'assembler et de rassembler des images. Est ainsi ignoré tout le pan de ce que Kant appelle « l'imagination productive ». Or, ce sont précisément ces deux réductions que le phénomène de la métaphore incite à contester. Ce que la métaphore met en

⁸² G. Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, Puf, 1959, p. 2.

⁸³ Voir P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 237.

⁸⁴ Voir P. Ricœur, « The Function of Fiction in Shaping Reality », dans M. J. Valdès (dir.), *A Ricœur Reader. Reflection and Imagination*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 119.

⁸⁵ P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 239.

lumière, c'est justement le pouvoir créateur de l'imagination dans la mesure où elle opère dans l'enceinte du langage : « la théorie de la métaphore, écrit Ricœur, invite à relier l'imagination à un certain usage du langage, plus précisément à y voir un aspect de l'innovation sémantique, caractéristique de l'usage métaphorique du langage⁸⁶ ». Par innovation sémantique, Ricœur entend un « usage déviant des prédicats » qui a le mérite de faire apparaître une ressemblance inattendue entre le sujet et le prédicat de l'énoncé métaphorique, et ce, de manière à relier leurs champs sémantiques respectifs. Dans *La Métaphore vive*, ce processus est décrit comme « l'assimilation l'une à l'autre de deux aires de signification par le moyen d'une attribution insolite⁸⁷ ». La métaphore de C. Baudelaire : « La Nature est un temple où de vivants piliers... (IV Correspondances, *Les Fleurs du mal*) », qu'aime citer Ricœur, illustre parfaitement cette assimilation, en ceci qu'elle mêle le lexique de l'architecture à celui de la vie, et ainsi, par l'application du prédicat « temple » au sujet « nature », suscite une vision de « la vie *comme* architecture et l'architecture *comme* vie⁸⁸ ». Ici, comme dans toute métaphore, le sens littéral n'est pas ignoré par l'attribution métaphorique, mais il est utilisé négativement pour créer un effet de surprise, obligeant le lecteur à se tourner vers le sens figuré. C'est par la mise en échec de la prédication littérale, alors rendue absurde dans le contexte de l'énonciation métaphorique, qu'une interaction nouvelle entre certains éléments langagiers ou, comme l'écrit S. Breton, « l'improbable d'une liaison miraculeuse⁸⁹ » voit le jour. En prisant ainsi une théorie de la métaphore qui met l'accent sur « l'interaction entre champs sémantiques », plutôt qu'une théorie axée sur la substitution des noms, dont la fonction serait purement ornementale⁹⁰, Ricœur fait valoir que la métaphore a, en fait, une fonction proprement heuristique, puisqu'elle permet de saisir « une relation inédite entre les choses⁹¹ ». Cette relation, Ricœur la place expressément sous la gouverne du *schématisme* de l'imagination.

Il faut savoir à cet égard que la philosophie de l'imagination que promeut Ricœur – du moins celle qui préside à ses écrits sur le discours poétique⁹² – est inspirée à la fois des philosophies de Kant et de Husserl. De Kant, Ricœur reprend l'idée de schématisme susmentionnée. Chez l'auteur de la

⁸⁶ P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 241.

⁸⁷ MV, p. 252

⁸⁸ P. Ricœur, « Herméneutique et monde du texte », dans EC 2, p. 42.

⁸⁹ S. Breton, « Sur l'ordre métaphoral », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 378.

⁹⁰ P. Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », dans EC 2, p. 100.

⁹¹ MV, p. 104.

⁹² Au sujet de la philosophie de l'imagination que Ricœur développe de pair avec sa philosophie de la volonté dans les années 1950-60, voir J.-L. Amalric, *P. Ricœur, L'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013. Sur l'importance du thème de l'imagination dans le cheminement intellectuel de Ricœur, voir M. Fæssel, « Paul Ricœur ou les puissances de l'imaginaire », *Paul Ricœur. Anthologie. Textes choisis par M. Fæssel et F. Lamouche*, Paris, Seuil, 2007, p. 7-22.

première *Critique*, le schème a pour fonction d'associer le concept à une image, de manière à relier l'entendement au domaine de l'intuition⁹³. Cette image n'est cependant pas une image sensible reproduite à partir de l'expérience préalable d'un objet déterminé (quoiqu'elle suppose l'expérience sensible en général⁹⁴), mais une synthèse intuitive qui se dégage directement d'un concept, précisément en raison de la « règle » de dérivation que constitue le schème⁹⁵. L'opération est similaire quand il s'agit de la métaphore, dans la mesure où « l'attribution métaphorique » se définit justement par le fait de conférer « une image à une signification émergente⁹⁶ ». L'élément de surprise que crée l'application impertinente d'un prédicat à une expression qui ne relève pas du même cadre lexical est du même coup l'occasion d'*apercevoir* une similitude entre deux sphères de significations distinctes (dans le vers de Baudelaire : celle de l'architecture et celle de la nature). Certes, la métaphore reconduit ici l'imagination dans le champ iconique de l'image. Mais elle le fait *à partir* du sens émergent et non l'inverse⁹⁷. Autrement dit, quoiqu'elle suscite des images, la métaphore n'est pas une reproduction affaiblie d'une perception préexistante ni l'agencement d'un complexe de perceptions, car l'image créée est *signifiante avant d'être vue*⁹⁸. Selon Ricœur, c'est précisément dans ce transfert du sens à la vision que s'opère la fonction schématisante de l'imagination. Celle-ci apparaît alors comme « l'aperception, la vue soudaine,

⁹³ Sur ce rôle transcendantal de l'imagination productive à la source du schématisme, voir notamment N. Masselot, « La fonction transcendantale de l'imagination chez Kant. Remarques sur le statut de l'image entre *Bild* et *Vorstellung* », dans A. Dumont et A. Wiame (dir.), *Image et philosophie. Les usages conceptuels de l'image*, Bruxelles, Peter Lang, 2014, p. 117-119.

⁹⁴ Comme le souligne R. A. Makkreel, même avec l'introduction d'une imagination « créatrice » (*schöpferisch*) dans la troisième *Critique* (§49), Kant continue de penser que l'imagination s'appuie sur un matériau sensible préalablement donné. L'Idée esthétique que produit l'imagination créatrice (celle du génie selon Kant) ne serait pas « création ex nihilo », mais « transformation de l'expérience » par la neutralisation des « lois de l'association » qui gouvernent l'entendement. Parce qu'elle est présentation d'une idée de la raison sous forme d'une image sensible, sans qu'aucun concept ne soit adéquat à celle-ci, l'idée esthétique va « par-delà » l'expérience, mais elle utilise tout de même ce faisant les matériaux de la sensibilité, comme lorsque l'idée de Dieu est représentée par une « image de Jupiter sous la forme d'un aigle tenant un éclair sous ses griffes » (R. A. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago ; London, The University of Chicago Press, 1990, p. 119-121).

⁹⁵ On peut citer ici l'exemple donné par Kant : « Le concept de chien, écrit ce dernier, signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut exprimer en général la figure d'un quadrupède sans être astreinte à quelque chose de particulier que m'offre l'expérience, ou mieux à quelque image possible que je puisse représenter *in concreto* » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, p. AK III 136 (153)).

⁹⁶ P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 244.

⁹⁷ Voir MV, p. 263 sq.

⁹⁸ Dans un article intitulé « Image et langage dans la psychanalyse » (EC 1, p. 105-138) Ricœur nuance sa position, en soulignant la prééminence de l'image non-verbale dans le travail inconscient du rêve. Car c'est avant tout, pense-t-il, comme signe « pictural » que le rêve se substitue aux désirs inconscients, de manière à devenir ensuite objet d'interprétation dans l'expérience psychanalytique. C'est ce qui fait dire à R. Calin, qu'il existe en fin de compte « deux manières [chez Ricœur] de se placer à la charnière de l'image et du langage, l'une sémantique, qui saisit le non-verbal à partir du verbal, l'autre sémiotique, qui saisit le verbal à partir du non-verbal, pour rendre compte du discours figuré ; deux manières qui s'assignent ainsi mutuellement leurs limites, dans la mesure où, si l'approche sémiotique ne peut rendre compte du caractère prédictif du discours figuré, l'approche sémantique ne permet pas de saisir sa dimension picturale ». Malgré cela, admet Calin, le caractère sémiotique de l'imagination, aperçu au cœur de l'expérience psychanalytique, est plus tard abandonné par Ricœur au profit d'une mise en valeur de la relation langagière, plus fortement narrative (R. Calin, « À la charnière de l'image et du langage. Deux approches du schématisme de l'imagination chez Paul Ricœur », *Philosophiques*, 41, 2014, p. 272-273).

d'une nouvelle pertinence prédicative, à savoir une nouvelle manière de construire la pertinence dans l'impertinence⁹⁹ ». Si l'imagination schématise, donc, c'est parce qu'elle « est l'opération même de saisir le semblable, en procédant à l'assimilation prédicative qui répond au choc sémantique initial¹⁰⁰ ». Inspiré de Wittgenstein, Ricœur résume cette opération imaginative dans l'idée d'un *voir-comme*. Par ce concept, notre auteur cherche opportunément à souligner la tension inhérente à l'image métaphorique, puisqu'il semble qu'elle porte à la vue la participation d'une chose (le nom) à une autre (le prédicat), en même temps que l'étrangeté qui ressort de leur rapprochement sémantique inattendu. Or c'est précisément en vertu de cette capacité à *schématiser* « l'identité et la différence » à l'intérieur d'une signification inédite¹⁰¹, que l'imagination et *a fortiori* la métaphore obtiennent leur fonction cognitive et heuristique : en tant qu'être capable d'imagination, l'humain est disposé à *voir* une chose *comme* une autre, c'est-à-dire à saisir les phénomènes sous l'enveloppe de propriétés linguistiques qui ne leur conviennent pas au premier regard.

Quant à la phénoménologie de Husserl, Ricœur lui emprunte deux idées clefs. La première concerne la « neutralisation » du vécu qu'opère l'*epochè* phénoménologique¹⁰². C'est que chez Husserl la description phénoménologique a pour point d'ancrage la réduction des vécus à leur apparition dans et pour la conscience. La ligne de conduite du bon phénoménologue est la suivante : prendre les phénomènes tels qu'ils se donnent effectivement. Or cela exige, selon Husserl, que soit mise « hors circuit » la croyance spontanée dans un monde extérieur à la conscience et dont les phénomènes seraient les simples lieutenants. Si cette croyance, que Husserl identifie à ce qu'il appelle « l'attitude naturelle », doit être mise en suspens, c'est afin de libérer une attitude proprement phénoménologique pour laquelle le phénomène contient en lui-même une plénitude de sens. Par analogie, Ricœur soutient que l'imagination suspend en quelque sorte, telle l'attitude phénoménologique, notre engagement à l'égard du monde réel. Ricœur récupère ainsi « l'effet de neutralisation » réalisé par l'*epochè* phénoménologique pour l'appliquer à l'image métaphorique entendue comme innovation sémantique : « Le rôle ultime de l'image, écrit-il, n'est pas seulement de diffuser le sens dans les divers champs sensoriels, mais de *suspendre* [nous soulignons] la signification dans l'atmosphère neutralisée, dans

⁹⁹ P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 243.

¹⁰⁰ P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 243.

¹⁰¹ Ricœur écrit : « Ce schématisme fait de l'imagination le lieu d'émergence du sens figuratif dans le jeu de l'identité et de la différence. Et la métaphore est ce lieu dans le discours où ce schématisme est visible, parce que l'identité et la différence ne sont pas confondues, mais affrontées » (MV, p. 253-254).

¹⁰² Voir E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III*, The Hague, M. Nijhoff, (1913) 1950, § 31-32, p. 53-57 ; trad. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 96-104.

l'élément de l'irréel¹⁰³ ». Cette « fonction “suspensive” de l'image métaphorique¹⁰⁴ » constitue selon Ricœur le versant négatif de toute opération imaginative : pour pouvoir s'exercer librement, l'imagination doit d'abord *nier* la réalité immédiate et le langage propositionnel qui lui est approprié.

Mais justement, si la finalité implicite de l'imagination est de s'exercer, il appert que la suspension du monde effectif n'a pas qu'un effet négatif, voire négateur ; elle constitue la condition pour que soit libéré le potentiel productif de l'imaginaire. L'analogie avec la réduction phénoménologique doit ici se poursuivre jusqu'au bout : de même que l'*epochè*, en neutralisant l'attitude naturelle, libère une attitude phénoménologique, l'imagination, en suspendant notre rapport habituel aux choses existantes, ouvre en retour un champ d'expérimentation dans lequel peuvent être envisagées et conçues des *possibilités de sens et d'existence*. C'est là en fait la deuxième idée que Ricœur emprunte à Husserl au sujet de l'imagination : en raison de son pouvoir de neutralisation, l'imagination se présente comme un vaste laboratoire où peuvent être opérées des *variations* de sens dans l'ordre usuel du langage. Chez Husserl, un procédé similaire sert même de condition nécessaire pour la connaissance des essences, conçues comme structures invariantes qui confèrent aux phénomènes leur nature déterminée. Sans la possibilité de varier librement les aspects des phénomènes – y compris l'aspect des actes intentionnels qui se rapportent aux objets (la méthode de variation imaginative cherchant aussi à déterminer la perception, le ressouvenir, la volonté, etc.) –, on ne pourrait en effet parvenir à une connaissance intuitive de leurs composantes invariantes¹⁰⁵. Husserl va même jusqu'à qualifier l'imagination de méthode servant à intensifier la clarté des phénomènes visés par l'analyse phénoménologique. Car en configurant à sa guise le cadre de ses projections, le sujet imaginant a le pouvoir d'accentuer, avec plus de facilité et d'acuité, certains éléments ou caractéristiques d'objet. Prenant l'exemple de l'art, Husserl écrit que « la puissance suggestive des moyens de représentation dont dispose l'artiste [...] permet de se transposer avec une particulière aisance dans des images parfaitement claires dès qu'on les a saisies et comprises¹⁰⁶ ». La peinture impressionniste, par exemple, illustre des effets de lumière et certains biais optiques de manière à les rendre remarquables pour eux-mêmes. Ce que la perception vive ne voit plus par accoutumance, l'art pictural le lui rappelle au moyen d'une configuration réglée. L'art met alors en évidence des traits de la vision qui passent habituellement inaperçus, agissant ainsi à la manière d'un verre grossissant.

¹⁰³ P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans TA, p. 244-245.

¹⁰⁴ Voir la section du même nom dans P. Ricœur, « Imagination et métaphore », *Psychologie médicale*, vol. 14, 1982, p. 1883-1887.

¹⁰⁵ Voir à ce sujet E. Husserl, *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, Husserliana I, The Hague, M. Nijhoff, 1950 § 34, p. 104-105 ; trad. M. de Launay, *Méditations cartésiennes et conférences de Paris*, Paris, Puf, 1994, p. 117-118.

¹⁰⁶ E. Husserl, *Ideen...*, § 70, p. 132 ; trad. p. 227.

En jumelant de la sorte Kant et Husserl, Ricœur met en lumière trois caractéristiques essentielles de l'imagination : son *pouvoir créateur*, sa *fonction cognitive* et sa *vocation subversive*. Premièrement, considérant la fonction schématisante de l'imagination, Ricœur conclut que le pouvoir créateur de celle-ci ne provient pas de sa disposition à « assembler » des images, mais de sa capacité à susciter de nouvelles images *à partir* du langage. La métaphore, sur ce point, fait cas de figure. Quant à la fonction cognitive et la vocation subversive de l'imagination, elles vont de pair. Car c'est uniquement dans la mesure où elle transgresse les bornes que dresse la réalité immédiate (vocation subversive) que l'imagination y fait pour ainsi dire retomber les images nouvelles qu'elle suscite (fonction cognitive). Par là, l'imagination *donne à voir*. L'attitude de « non-engagement » à l'égard du monde que l'imagination s'autorise lui permet d'expérimenter avec le possible, de façon à révéler certains aspects de notre être-au-monde qui resteraient sinon obstrués par la réalité quotidienne et nos préoccupations journalières¹⁰⁷. La métaphore est ici aussi un modèle particulièrement intéressant : c'est sur les « ruines du sens littéral », écrit souvent Ricœur, que la métaphore « conquiert son sens comme métaphorique »¹⁰⁸, et par le fait même découvre une manière de voir, de voir-comme.

Le problème se complique toutefois lorsqu'entre en jeu la question de la réalité visée par le discours poétique. Car, comme le soutient Ricœur, un voir-comme ne serait pas tel s'il ne donnait accès à un *être-comme*. C'est la raison pour laquelle ses analyses de la métaphore ne se limitent pas à l'élucidation de la fonction heuristique qui appartient de droit à l'imagination poétique, mais tentent incidemment de dériver de celle-ci une vocation proprement ontologique, au sens d'une capacité à rendre manifestes des traits cachés de l'être et de l'existence. Mais sur quel être l'innovation sémantique peut-elle légitimement porter, entendu que sa mise en œuvre procède d'une neutralisation du réel ?

1.2. *La vocation référentielle du langage*

Que le langage poétique dispose d'une puissance de monstration à l'égard de l'être-au-monde n'est pas quelque chose que Ricœur affirme à la légère. C'est plutôt une conviction qui s'éprouve selon lui au détour d'un long débat avec les approches en linguistique et en esthétique, qui, trop souvent captives d'un paradigme nominaliste, restent réfractaires à l'idée que le discours poétique puisse posséder une visée ontologique. Pour l'essentiel, l'argument que Ricœur mobilise contre les courants de pensée qui prisent une vision strictement connotative du langage poétique consiste à affirmer qu'à l'instar de toute proposition descriptive, *le discours métaphorique (ou fictionnel) n'est compréhensible que s'il*

¹⁰⁷ P. Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans EC 2, p. 243.

¹⁰⁸ MV p. 279.

possède un référent, et non seulement un sens. En étendant ainsi au discours poétique le rapport sémantique sens-référence – le « quoi » du discours et le « ce sur quoi » il porte – Ricœur place d'emblée sa théorie de l'imagination sous le patronage de la philosophie du langage qu'il défend depuis *Le Conflit des interprétations*, et qui s'oppose essentiellement à la linguistique structurale promue par les travaux de F. de Saussure. En fait, défendre la portée ontologique de l'imagination ne peut s'accomplir sans faire mention du caractère « extatique » du langage, dont la vocation référentielle constitue le premier pas vers une attestation de l'être par la parole. Pour cette raison, un détour s'impose. Il est requis de bien comprendre les arguments de Ricœur en faveur de l'ouverture constitutive du langage avant de saisir comment, à sa manière, le discours poétique atteint lui aussi le monde et les êtres.

Pour une herméneutique à voie longue telle que la préconise Ricœur, le découverte de l'être par le langage ne peut être un point de départ de la réflexion philosophique, mais seulement son point d'arrivée¹⁰⁹. Avant de déterminer par quel moyen le langage dirige notre compréhension des choses et de notre être-au-monde, il est d'abord nécessaire de comprendre les opérations de signification qui structurent le fonctionnement immanent des langues. La question qui s'impose est dès lors de savoir comment une herméneutique des choses dites peut s'accommoder des différentes sciences qui prennent le langage pour objet. Comment réunir, en d'autres mots, une approche empirique rivée à la connaissance d'objets linguistiques et une tentative de compréhension des êtres et de soi qui passe par la médiation des œuvres symboliques et littéraires¹¹⁰ ? Pour Ricœur, les deux perspectives ne sont pas contradictoires, pourvu que l'on circoncrive correctement les *niveaux* du langage où elles opèrent respectivement. En ce sens, défendre l'idée que la fonction du discours est de renvoyer aux choses mêmes, de découvrir des aspects profonds de l'existence, requiert en même temps de donner son droit de parole aux différentes approches dans l'étude du langage, telles la linguistique structurale, la rhétorique ou la théorie littéraire, tout en exposant, en vue de les transcender, leurs limites intrinsèques¹¹¹.

La perspective en linguistique qui entrave le plus sérieusement une conception extatique du langage est sans le moindre doute la linguistique structurale de F. de Saussure, dans la mesure où le

¹⁰⁹ Voir P. Ricœur, « Existence et herméneutique », CI, p. 10.

¹¹⁰ On s'accordera volontiers avec M.-A. Vallée pour dire qu'à ce titre, « l'appartenance à l'être et au langage » n'est le point terminal de l'herméneutique ricoeurienne que pour autant qu'elle en constitue le présupposé fondamental (M.-A. Vallée, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Presses universitaires de Rennes, 2012, p.186-188).

¹¹¹ Cette délimitation entre niveaux de langage, à partir de laquelle les pratiques linguistiques obtiennent leur champ d'application légitime et irréductible, est ce qui sépare principalement la philosophie herméneutique du langage de Ricœur de la phénoménologie du langage de Merleau-Ponty. Voir à ce sujet, M. Fæssel, « Penser le social : entre phénoménologie et herméneutique », dans C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, Ed. La Découverte, 2007, p. 43-44.

langage y est réduit à un système de signes clos, donc refermé sur lui-même. Certes, selon Ricœur, l'approche structurale est loin de promouvoir une perspective erronée sur le phénomène linguistique ; son entreprise est tout à fait légitime aussi longtemps que l'on garde en vue le niveau singulier du langage sur lequel elle effectue ses analyses. Ce niveau est celui de la *langue* entendue comme système. Tout le fondement de la linguistique structurale repose en effet sur la disjonction opérée entre langue et parole, entre le système qui persiste et l'événement évanouissant du discours. Au demeurant, cette dissociation méthodologique fournit la clef à une prise objective sur le phénomène de la langue et par le fait même ouvre la voie à un traitement proprement scientifique du langage. Ainsi, en postulant la « clôture du signe », c'est-à-dire en établissant le signe comme une unité diacritique à l'intérieur d'un système de combinaisons possibles, la sémiologie d'inspiration structuraliste a le champ libre pour établir avec rigueur les *contraintes* lexicales, phonologiques et syntaxiques qui déterminent le fonctionnement interne des langues, ce qui peut être élargi, l'histoire du structuralisme en témoigne, à toutes autres entités statiques impliquant un système sémiotique (système de parenté, système inconscient, une œuvre littéraire, etc.). Le problème survient selon Ricœur quand on « perd de vue cette subordination de l'objet à la méthode et à la théorie » et qu'on « prend pour un absolu ce qui n'est qu'un phénomène »¹¹². En référence à l'objet « langue » comme système de signes clos, Ricœur écrit : « Or l'expérience que le locuteur et l'interlocuteur ont du langage vient limiter la prétention à absolutiser cet objet [...] Pour nous qui parlons, le langage n'est pas un objet mais une médiation ; il est ce à travers quoi, par le moyen de quoi, nous nous exprimons et exprimons les choses¹¹³ ». L'argument de Ricœur consiste ici à affirmer que ce n'est que par une réduction méthodologique au sein de la vie du langage que l'objet « langue » émerge comme entité autonome. Or cette réduction n'est pas en soi malheureuse ; elle reste légitime tant que le discours qui s'ensuit n'excède pas les limites de l'objet que cette même réduction a délimitées. Hélas ! ces limites sont souvent franchies¹¹⁴, notamment quand on déduit de l'objet « langue » la clôture même du langage, c'est-à-dire son imperméabilité vis-à-vis des choses – comme si l'explication immanente de l'organisation diacritique des signes nous astreignait à réduire le langage à des fonctions et à des structures. C'est à ce point limite, où l'analyse structurale tend à ériger le résidu de ses choix méthodologiques (la langue) en absolu, qu'il faut dénoncer l'abstraction qu'elle commet. Il faut alors rappeler que la parole est une composante essentielle du langage et non, comme le prétendent les défenseurs du structuralisme, une simple occurrence d'application du système.

¹¹² P. Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », dans CI, p. 85.

¹¹³ P. Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », dans CI, p. 85.

¹¹⁴ Ces limites sont franchies selon Ricœur notamment par C. Lévi-Strauss dans « le passage [que ce dernier effectue], de la science structurale à une philosophie structuraliste » (P. Ricœur, « Structure et herméneutique », dans CI, p. 48).

En vue de définir plus avant « l'unité de la langue et de la parole¹¹⁵ » qu'aurait occultée la linguistique structurale, Ricœur prend appui sur les travaux du linguiste E. Benveniste, dont la linguistique générale se propose justement de réaligner les opérations principales du langage sur son axe *sémantique*. Le point ultime de l'analyse linguistique n'est plus alors le signe, mais la *phrase* (ou l'énoncé), de sorte que les valeurs oppositionnelles ou binaires (signifiant/signifié) cèdent désormais la place à des unités qu'on peut qualifier de signifiantes, dès lors qu'elles visent par essence des choses extérieures au langage¹¹⁶. Selon la perspective sémantique, l'intention intrinsèque du langage devient de « dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un¹¹⁷ ». Ce dépassement du système par la parole met en lumière les trois visées cardinales qui garantissent le bon fonctionnement du langage : une visée idéale, une visée référentielle et une visée communicationnelle. En réalité, l'une ne va pas sans les autres. C'est en effet pour communiquer (visée communicationnelle) que le langage désigne quelque chose (visée référentielle) et c'est pour désigner quelque chose que l'on formule un sens (visée idéale) avec les moyens fournis par la langue d'usage (lexique, syntaxe, grammaire, etc.). Un énoncé en effet ne fait sens que parce que l'on s'attend à ce qu'il dénote quelque chose du monde, peu importe si ce monde est réel ou simplement possible. Même la fausseté ou l'erreur n'apparaissent telles qu'en raison de la mise en échec de la référence ; de même, l'absurdité et la contradiction n'agacent l'entendement que parce qu'elles empêchent, au seuil même de la signification naissante, que puisse avoir lieu une désignation réelle. De ce primat accordé à la phrase, Ricœur tire la conclusion suivante : le « point de vue sémiotique » (abordé avec la perspective structurale) doit être placé dans un rapport de subordination au « point de vue sémantique ». La raison est claire : « comment saurions-nous qu'un signe *vaut pour...*, demande Ricœur, s'il ne recevait pas de son emploi dans le discours, sa visée, qui le rapporte à cela même *pour quoi* il vaut ? La sémiotique, en tant qu'elle se tient dans la clôture du monde des signes, est une abstraction sur la sémantique, qui met en rapport la constitution interne du sens avec la visée transcendante de la référence¹¹⁸ ».

À ce stade, il n'y a plus qu'un pas à faire pour accéder à l'être par le langage. Toujours est-il que ce pas n'est pas encore fait, du moins pas complètement. Il est vrai qu'en accentuant le rôle de la référence, l'analyse sémantique confirme déjà la dimension « médiatrice » du langage. Elle rejoint ainsi le point de vue herméneutique de Gadamer selon lequel le langage est le « milieu » (*Mitte*) de notre

¹¹⁵ P. Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », dans CI, p. 86.

¹¹⁶ Il est à noter qu'il existe aussi une sémantique structurale, celle de A. J. Greimas, qui accepte aussi « l'axiome de la clôture de l'univers linguistique ». Pour plus de détails, voir P. Ricœur, « Le problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique », dans CI, p. 74 sq.

¹¹⁷ P. Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », dans CI, p. 85.

¹¹⁸ MV, p. 274.

compréhension des choses et de l'être, parce qu'il se réalise en s'effaçant derrière ce qu'il présente¹¹⁹. Toutefois, même si l'analyse sémantique contribue à mettre en lumière le caractère extatique du langage, il reste qu'elle ne peut s'effectuer que sur un nombre assez restreint de possibilités discursives. En effet, considérer la phrase comme l'unité fondamentale du langage revient encore à penser le sens sous la coupe de la prédication et à minorer conséquemment le pouvoir de manifestation que détient la parole vive. Même si Ricœur ne le dit pas en ces termes, une approche linguistique qui ne repose que sur la dimension sémantique du langage reste encore voisine d'un cadre « nominaliste », dans lequel le langage a pour vocation prime d'apposer des « étiquettes » à des objets individuels. C'est là que Ricœur se démarque nettement de Benveniste. Pour notre auteur, en effet, le langage n'est pas seulement un instrument de prédication ; il est potentiellement un véhicule de découvertes au moyen duquel est rendue manifeste « une manière d'être des choses¹²⁰ », quand il ne dégage pas carrément le fond de notre « appartenance à l'être¹²¹ ». La question qui s'impose est donc celle de savoir comment le pouvoir de manifestation dont dispose le langage est consubstantiel à sa vocation référentielle. Question qui devient particulièrement épineuse lorsque l'on fait jouer ce pouvoir dans l'arène de l'expression poétique.

1.3. *La véhémence ontologique du discours poétique*

Selon Ricœur, la vocation ontologique du langage se manifeste dans toute sa profondeur quand le discours se constitue en texte, ou plus spécialement en *œuvre* (poétique, littéraire, philosophique, etc.)¹²². Ce qui distingue l'œuvre de toute autre unité de signification c'est qu'elle forme une totalité organique dont on ne peut fractionner les parties qu'au risque d'altérer la chose qu'elle vise à communiquer. Or, lorsque la signification ne se déploie plus au niveau de l'énoncé, de la phrase, mais émane de l'intégralité d'un discours, l'analyse sémantique, quoique toujours pertinente, s'avère alors insuffisante. C'est qu'en tant que tout irréductible, *l'œuvre fait appel à un travail authentique d'interprétation*. Du plan sémantique on passe alors au niveau *herméneutique* du langage. La raison de ce passage est double : (a) il est dû d'un côté à la complexité interne du discours quand il revêt la forme d'une œuvre ; (b) de l'autre, à la rupture communicationnelle qu'engendre le discours quand il est objectivé en texte.

¹¹⁹ Cette conception, que semblent partager Ricœur et Gadamer, constitue certainement l'essentiel de ce que M.-A. Vallée a appelé « la conception herméneutique du langage » (M.-A. Vallée, *Gadamer et Ricœur...*, p. 211.).

¹²⁰ MV, p. 301.

¹²¹ MV, p. 398.

¹²² Voir J. Michel, « L'ontologie fragmentée », *Laval théologique et philosophique*, 69, 2009, p. 480.

(a) Lorsqu'un texte devient proprement une œuvre, il gagne en complexité en raison de plusieurs facteurs. D'abord, la signification d'une œuvre n'est pas orientée vers un état de choses individuel, mais vers un complexe d'idées (ou un monde) qu'elle dévoile par étapes, à mesure qu'on la déplie dans son intégralité. Comme œuvre, le discours n'est pas un cumul de phrases dont on pourrait, pour chacune d'elles, déterminer le référent à partir du contexte auquel s'applique chaque énonciation. Il est plutôt une « composition » – Ricœur dit même « disposition »¹²³ –, dont les multiples énoncés ne sont que les parties, et dont le sens de chacun ne se découvre qu'à la lumière du tout. L'herméneutique classique avait raison de voir dans le cercle du tout et des parties le problème central de l'interprétation : comprendre le tout d'une œuvre c'est comprendre la totalité signifiante que tisse entre elles chacune de ses parties, mais inversement comprendre chaque partie d'une œuvre c'est en saisir le sens à la lumière de l'intention générale qui anime son tout¹²⁴. S'inscrivant encore une fois dans le sillage de l'herméneutique classique, Ricœur pense aussi que l'œuvre exige de son lecteur qu'il connaisse ses « codifications » particulières, qu'il saisisse autrement dit « les règles formelles » qui identifient l'œuvre concernée à tel genre ou sous-genre de littérature. Il s'agit presque d'un lieu commun : accéder au sens d'une œuvre requiert que les codes et les différents tropes qui en règlent la composition soient maîtrisés par l'interprète. Autrement, les contresens abonderaient, comme chez ces pseudo-intellectuels qui se félicitent de réfuter la *Genèse* sous prétexte qu'on n'y trouve aucune trace du Big Bang ou de l'évolution des espèces (comme si un mythe des origines pouvait être interprété selon les critères de traités d'astrobiologie !). Enfin, comme le rappelle Ricœur, chaque œuvre est le fruit d'un « faire » particulier, qui débouche sur une production singulière¹²⁵. Quoique chaque œuvre participe à un genre de littérature rendu familier par la tradition littéraire, elle constitue aussi une individualité qui comporte un style parfois unique, avec ses usages rhétoriques singuliers et auxquels l'interprète doit constamment rester attentif. Ainsi, comme le résume Ricœur : « disposition, appartenance à des genres, effectuation dans un style singulier, sont les catégories propres à la production du discours comme œuvre », et c'est pourquoi « le texte comme œuvre » commande un « travail d'interprétation »¹²⁶.

¹²³ MV, p. 277.

¹²⁴ J. Grondin rappelle à cet égard qu'une bonne part des préceptes de l'herméneutique classique constituent le reflet symétrique des principes de l'ancienne rhétorique (J. Grondin, *L'Herméneutique*, Paris, Puf, 2006, p. 10-11).

¹²⁵ MV, p. 277.

¹²⁶ MV, p. 277. L'on pourrait trouver étonnant qu'en dépit de ses réticences envers toute herméneutique à tendance psychologisante (comprendre un discours, ce serait comprendre l'intention subjective de son auteur), Ricœur énonce ici des principes exégétiques que l'on retrouve tels quels dans l'herméneutique (psychologisante !) de F. Schleiermacher (*Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977, p. 329 sq. ; trad. fr. M. Simon, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 193 sq.). Mais tandis que Schleiermacher pense la singularité du discours en relation directe avec la vie subjective de son auteur, c'est *le texte lui-même* qui chez Ricœur est conçu comme « individualité singulière ».

(b) Quant à l'objectivation du discours, elle est définie par la rupture qu'elle instaure au sein même de la visée référentielle du langage. Selon Ricœur, quand deux interlocuteurs partagent une même situation géographique et temporelle, la visée référentielle et la visée communicationnelle de leur discussion fusionnent dans une certaine mesure. On sait *de quoi* on se parle, parce que la chose visée par notre échange appartient à un contexte communément partagé. On peut aisément la pointer du doigt ou bien en préciser le sens à la demande de son interlocuteur. Mais comme texte, le discours devient « parole orpheline », comme le décriait Platon dans son *Phèdre*. Mais ce que Platon déplorait a aussi son versant positif. C'est qu'une fois fixé par écrit, le discours obtient une véritable « autonomie sémantique¹²⁷ ». L'objectivation du discours signifie précisément ceci : le texte se voit détaché de son contexte d'énonciation, de sorte qu'il signifie désormais de lui-même, sans avoir besoin d'être reconduit à une intention subjective (la pensée de son auteur), ni à une situation d'origine avec son « auditoire primitif » et les « circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production »¹²⁸. Lorsque le discours devient œuvre, une distance est donc introduite entre le locuteur et le récepteur. Puisque le texte et son lecteur ne partagent pas un champ de références défini, ce champ doit être reconstruit par l'interprétation. Cela revient à dire que la référence du discours ne s'accomplit plus ici de manière ostensive, et que pour cette raison elle nécessite, en vue d'être saisie, que l'interprète applique à sa propre situation, malgré toutes les difficultés que cette tâche peut comporter, le contenu de l'œuvre interprétée.

Que nous indique cette requête de l'herméneutique au sujet de la vocation ontologique du langage ? Essentiellement deux choses. Premièrement, si le discours dispose d'un pouvoir de manifestation lorsqu'il se concrétise en œuvre (poétique, littéraire, philosophique, scientifique, etc.), *sa vocation ontologique ne paraît accomplie qu'au terme d'un travail d'interprétation*¹²⁹. Deuxièmement, on constate que pour Ricœur le couple sens-référence ne s'applique pas uniquement à des propositions énonciatives, mais s'étend à toutes les sphères du discours, depuis la phrase jusqu'à l'œuvre littéraire. Voilà pourquoi un des principaux problèmes auxquels fait face l'herméneutique a trait à l'éclatement interne de la référence textuelle. Aussi longtemps que le discours possède un sens, il possède également un référent¹³⁰, mais quand le discours est « œuvre », et non simplement un ensemble disparate

¹²⁷ P. Ricœur, « Herméneutique et monde du texte », dans EC 2, p. 37-38.

¹²⁸ P. Ricœur, « De l'interprétation », dans TA, p. 35.

¹²⁹ Ce point est parfaitement illustré par J.-L. Amalric, *Ricœur-Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, Puf, 2006, p. 84-85.

¹³⁰ Ricœur admet, il est vrai, qu'il existe des exceptions à la règle. Il y a en effet quelques « textes raffinés » « où le jeu du signifiant rompt avec le signifié ». Mais, ajoute Ricœur, « cette forme nouvelle a seulement valeur d'exception et ne peut fournir la clef de tous les autres textes qui, d'une manière ou d'une autre, parlent du monde (P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », TA, p. 211) ».

d'énoncés sur une suite d'états de choses, le référent se transforme : il n'est plus une désignation ostensive, mais une *tentative de manifestation*. Le discours fixé en œuvre renforce ainsi la capacité du langage à « faire-voir »¹³¹. C'est principalement à travers ce changement de disposition que, selon notre auteur, le langage est susceptible de mettre à nu certaines dimensions de l'existence et de notre être-au-monde¹³².

Sans doute, le problème le plus difficile auquel se heurte une référence de type « ontologique » émerge avec le texte poétique. Nous revenons ici à notre question de départ. Selon Ricœur, on l'a vu, le discours poétique réclame de son lecteur qu'il suspende provisoirement son engagement dans le monde réel, afin que le langage puisse communiquer, par-delà les emplois usuels, ses ressources inusitées. Mais comment peut-il y avoir visée référentielle lorsque la réalité est justement « mise hors circuit » ? La réponse de Ricœur à cette question est bien connue : la référence de l'œuvre poétique, ce n'est pas en première instance le monde réel, mais *le monde configuré que ladite œuvre déploie devant elle*. La définition de l'herméneutique qu'offre Ricœur dans *La Métaphore vive* illustre parfaitement cette idée : « l'herméneutique, écrit notre auteur, n'est pas autre chose que la théorie qui règle la transition de la structure de l'œuvre au monde de l'œuvre. Interpréter une œuvre, c'est déployer le monde auquel elle se réfère en vertu de sa "disposition", son "genre" et son "style" ¹³³ ». Le détail de cette théorie de l'interprétation nous importe peu pour le moment (elle combine, pour le dire rapidement, une dialectique entre explication et compréhension, et une théorie de la lecture¹³⁴). Ce qui nous intéresse, c'est avant tout ce qu'elle exprime au sujet de la portée référentielle du langage poétique. La clef de la référence poétique repose ici sur l'idée de « transition ». Contrairement au discours ordinaire, le discours poétique (ou imaginaire) ne possède pas de référence directe, mais seulement « une référence de second rang ¹³⁵ », plus spécialement : *le monde du texte*, qui est le monde singulier que projette chaque

¹³¹ « P. Ricœur, « La structure, le mot, l'événement », CI, p. 81.

¹³² Il n'est pas surprenant qu'un linguiste comme J.-C. Coquet ait été dérouté par l'usage des mots « être », « réel », « réalité extra-linguistique », « véhémence ontologique », etc., qui ponctuent la philosophie herméneutique du langage de Ricœur (voir J.-C. Coquet, « Pensée le langage », dans C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, Éd. La Découverte, 2007, p. 117-124). Ce dernier, il est vrai, ne précise pas toujours ce qu'il entend par ces notions, si elles sont à prendre dans le cadre d'une métaphysique réaliste, idéaliste ou anti-réaliste, si elles dénotent une réalité préexistante ou une réalité qui se construit avec la parole qui la dit, etc. C'est que Ricœur semble plus stimulé par le problème de la nature extatique du langage que par celui de la nature « métaphysique », au sens classique, du réel. En fait, ce qui l'intéresse par-dessus tout c'est la trajectoire qui va du langage jusqu'au monde, autrement dit, la façon dont le caractère extatique du langage implique une réalité dynamique, qui se trouve en dehors du langage, mais affectée par lui. Une forme de réalisme traverse donc la pensée ricœurienne du langage, dans l'idée d'un extérieur que celui-ci rejoint en quelques façons, mais une tendance anti-réaliste s'y laisse aussi repérer, puisque le langage transforme le monde à mesure qu'il le dit autrement. Peut-être faut-il en déduire tout simplement que les distinctions classiques de la métaphysique (réalisme/idéalisme) s'appliquent improprement à la pensée de Ricœur.

¹³³ MV, p. 278.

¹³⁴ Voir ci-dessous section 3.1.

¹³⁵ P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans TA, p. 127.

fois telle œuvre en vertu de la signification qu'elle renferme. Il s'agit d'un monde, parce que l'œuvre offre à son lecteur les moyens d'« habiter » un univers signifiant, lui-même porteur de ses codes, ses normes et ses croyances spécifiques. Que ce soit par le récit de fiction, le poème, le traité d'histoire ou d'anthropologie¹³⁶, le monde de l'œuvre invite son lecteur à s'y projeter selon ses « possibles les plus propres¹³⁷ », c'est-à-dire qu'il l'invite à faire l'expérience d'une manière d'exister dans une situation figurée où il a à s'orienter. Plus encore, s'il est possible de dire que l'œuvre ouvre un monde, c'est qu'à travers elle se découvrent des possibilités que le lecteur peut non seulement s'approprier comme signifiantes, mais aussi appliquer à sa propre existence, pliant en quelque sorte la réalité aux libres jeux de l'imagination. C'est qu'affecté par le dépaysement que provoque son entrée dans le monde du texte, le lecteur se révèle soudainement à lui-même sous un autre jour, de sorte qu'il apprend, à l'intérieur de cette nouvelle constellation sémantique, à se connaître selon les guises d'être possible que l'œuvre lui dévoile. À travers ce renforcement de soi-même, c'est également le monde réel, dans lequel le lecteur évolue et actualise ses propres possibilités d'existence, qui présente incidemment des nouvelles facettes de son être. Deux transitions herméneutiques sont ainsi sollicitées par le discours poétique : la première doit s'effectuer dans le passage du sens de l'œuvre au *monde* qu'elle libère ; la seconde doit être réalisée dans le transfert du monde de l'œuvre au monde de l'interprète par le truchement de la lecture. Par cette dernière transition, se montre précisément le pouvoir de l'imagination à *redécrire* le réel en procédant à sa neutralisation provisoire. Le pas de recul que nous invite à prendre le discours poétique vis-à-vis de la réalité quotidienne devient l'occasion de voir autrement ce qui se montre au premier abord. Mieux encore, l'exercice permet de voir ce qui *peut* être, et non plus seulement ce qui est déjà de façon irrémédiable.

À cet égard, le modèle de la métaphore est encore instructif, pour peu que l'on suppose, comme Ricœur, qu'elle constitue une « œuvre en miniature¹³⁸ ». La sorte d'être que manifeste le processus métaphorique, par lequel une interaction possible entre champs sémantiques est portée au jour, est ce que Ricœur nomme un « être-comme », c'est-à-dire une manière d'être et à la fois de n'être pas. C'est que la tension entre la ressemblance et la différence du mode de prédication métaphorique se transpose également, selon Ricœur, sur le plan référentiel¹³⁹. Le carreau gelé d'Émile Nelligan *n'est pas* vraiment

¹³⁶ Même la mise en récit de faits réels est susceptible d'ouvrir un monde dans lequel il est possible de se plonger. Ricœur écrit à cet égard : « Ainsi parlons-nous du “monde” de la Grèce, non point pour désigner ce que furent les situations pour ceux qui les vécurent, mais pour désigner les références non situationnelles qui survivent à l'effacement des premières et qui désormais sont offertes comme des modes possibles d'être, comme des dimensions symboliques possibles de notre être-au-monde » (P. Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », EC 2, p. 113).

¹³⁷ P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans TA, p. 128.

¹³⁸ P. Ricœur, « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », dans EC 2, p. 94 ; voir aussi MV, p. 279.

¹³⁹ MV, p. 321.

un jardin, du moins pas dans le sens « descriptif » de la copule être ; il *est comme* un jardin, c'est-à-dire qu'il se *manifeste* à la manière d'un sol aux multiples motifs et aux diverses saillances. Si la métaphore possède une prétention à la vérité, il faut donc que cette vérité soit *tensionnelle*. Cela signifie que la métaphore, lorsqu'elle réduit l'adéquation littérale à l'absurde, *révèle* à son lecteur une perspective inusitée sur le monde, non pas au sens d'un état de chose observable par les sens, mais au sens d'une dimension d'être évoquée par le langage. À la ruine du sens littéral, correspond ainsi au niveau référentiel « la ruine des objets intra-mondains de la réalité quotidienne et de la science¹⁴⁰ », ruine qui est condition de manifestation pour toute dimension d'être enfouie sous les préoccupations journalières. S'il y a tension, c'est donc entre la fonction descriptive et la fonction révélatrice du langage : être-comme c'est « n'être pas » au sens de la référence directe, et « être » au sens de la manifestation des possibilités d'appréhension inscrites dans le monde de l'œuvre.

Cette tension, en fait, doit être aperçue dans tous les discours qui sont le fruit de l'imagination productive, et ce, pour des raisons épistémiques évidentes. La dialectique entre *être* et *n'être pas* est la condition pour que soit maintenu un état de non-confusion entre le réel et le fictionnel. Si le sens commun, secondé par nombreux courants philosophiques, reste réticent à l'idée d'admettre le potentiel ontologique du discours poétique, c'est par peur, entre autres, de dissiper une distinction indispensable à la consolidation du lien de confiance et à une certaine pragmatique du langage. D'une part, l'absence de séparation nette entre la pure fantaisie et une réalité partagée menace notre capacité de différencier les affirmations véridiques des affirmations mensongères. D'autre part, si le discours imaginaire disposait d'une prétention à la vérité en tout point identique à celle du discours scientifique, alors règnerait un relativisme épistémique dont les conséquences politiques seraient complètement imprévisibles. Ce risque doit-il nous conduire à retirer au discours poétique sa prétention à redécrire la réalité ? *Certainement*, si l'on prétend que sa référence est directe¹⁴¹; *nullement*, si on la conçoit comme étant *indirecte*, ou mieux : *tensionnelle*. En approchant ainsi l'être visé par le discours poétique à travers la tension inhérente à « l'être-comme », Ricœur entame un combat sur deux fronts. D'un côté, il se bat contre une « naïveté ontologique », parente du bovarysme, qui, en étendant le mode de référence du discours ordinaire au discours poétique, tend à plonger dans une indistinction ruineuse les discours

¹⁴⁰ P. Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans EC 2, p. 246.

¹⁴¹ Il ne faudrait pas confondre ici une référence directe avec une « ontologie directe » comme celle dont parle G. Bachelard (*La Poétique de l'espace*, Paris, Puf, 1959, p. 2), lequel a d'ailleurs beaucoup influencé la pensée de Ricœur sur l'image poétique (voir SM, p. 20 et « Herméneutique et symbolisme », EC 2, p. 24). Cette expression, ontologie directe, lui sert simplement à exprimer le fait que l'image poétique et le dynamisme qu'elle exerce, son efficacité sur la vie subjective, ne s'expliquent guère en termes de causes psychologiques. L'âme du poète se laisse analyser, certes, mais son travail excède toute analyse psychologisante ou axiologique, car selon Bachelard le poème fait en sorte que « l'image émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme saisi dans son actualité » (*ibid.*).

fictionnel et propositionnel¹⁴². D'un autre côté, il combat les défenseurs d'un héritage positiviste chez qui la crainte de perdre cette distinction conduit à refuser à l'imaginaire sa fonction heuristique et son pouvoir de manifestation¹⁴³. L'intuition philosophique qui autorise Ricœur à se sortir de ce dilemme réducteur repose à vrai dire sur une observation bien simple, mais qui historiquement n'en est pas moins passée sous le radar des philosophes les plus scrupuleux. Il s'agit de l'observation selon laquelle *la réalité contient beaucoup plus que ne le présente sa face objective*. C'est à ce niveau non objectivant de la signification que s'exerce justement l'imagination poétique. C'est précisément parce que son langage plonge la pensée en deçà de la relation unilatérale du sujet et de l'objet que l'imagination réveille l'expérience non thématique du réel qu'embrasse notre appartenance primordiale au monde de la vie¹⁴⁴. Le langage poétique sort ainsi des profondeurs de la vie le sentiment d'appartenir à l'être selon des guises d'être-au-monde (l'amour, la vie, la mort, le bien, le mal, le temps, la foi, etc.) qui font s'enlacer l'affectif et le manifeste, « l'intérieur et l'extérieur¹⁴⁵ ». Sur cette base, Ricœur va même jusqu'à affirmer que « la fonction référentielle » du poétique est « plus primitive, plus originaire » que la référence « descriptive », puisqu'elle restitue notre « appartenance à un ordre des choses » beaucoup plus fondamental que le champ des connaissances objectives¹⁴⁶. Un retournement est ainsi accompli. La fonction poétique ne dresse finalement aucun obstacle sur le chemin que traverse la visée ontologique du langage. Au contraire, elle en est le véhicule par excellence.

2. Le récit, gardien du temps

Que le langage poétique détienne un privilège ontologique, c'est là une caractérisation qui vaut tout autant quand le discours prend la forme du récit. Selon Ricœur, le passage de la métaphore à la mise en récit n'implique aucune rupture d'analyse : à titre de discours poétique, la narration reste elle aussi un véhicule de découvertes susceptibles d'enrichir, par le biais de l'interprétation, l'expérience d'être-au-monde. Le récit possède cependant une propriété originale par rapport à la métaphore : c'est qu'outre sa capacité à explorer des manières d'être ou de voir autrement, le récit *structure des possibilités d'action*, étendant ainsi jusqu'au domaine de l'agir (et, en conséquence de l'éthique) les trois fonctions

¹⁴² Voir MV, p. 313-316.

¹⁴³ MV, p. 316-320.

¹⁴⁴ Ricœur ne manque pas d'ailleurs de renvoyer au concept de *Lebenswelt*, que développe Husserl lors de son tournant vers une phénoménologie génétique (voir P. Ricœur, « De l'interprétation », dans TA, p. 32).

¹⁴⁵ MV, p. 310.

¹⁴⁶ P. Ricœur, « Herméneutique de l'idée de révélation », dans EC 2, p. 243. Sur l'appartenance primordiale au monde de la vie (*Lebenswelt*) que tend à restituer le verbe poétique, on se reportera à l'article de M. Revault-D'Allonnes, « La métaphore "réserve de sens" », *Revue philosophique de Louvain*, 113, 2015, p. 247-261.

de l'imagination évoquées plus haut : fonctions de découverte, d'innovation et de subversion¹⁴⁷. Avec la configuration narrative, on assiste ainsi à une extension du champ d'exploration ouvert par le discours poétique. Mais pourquoi l'action, sur laquelle a prise le récit, reste sinon intouchée par les autres formes de discours poétique ? Simplement : parce que l'action se déploie dans le temps. Sa redescription requiert donc un discours dont l'opération combinatoire déploie une représentation de l'expérience temporelle. Ce discours, dont la mise en forme comporte toujours en quelque sorte une configuration du temps, c'est précisément *le récit*. De là, une autre propriété du récit doit être soulignée selon Ricœur : sa capacité à apporter aux apories de la temporalité une « réplique » poétique.

C'est cette réplique que nous souhaitons à présent examiner. Ce qui nous intéresse ici est plus spécialement la *configuration temporelle* qui s'attache, avec le récit, au pouvoir ontologique de l'imagination : non seulement le récit est-il révélateur de manières d'être, il manifeste de surcroît des *manières d'être temporel*. C'est de cette façon, croit Ricœur, que la temporalité humaine se voit structurée par le truchement d'un *faire* poétique, dont l'envers est la souffrance que suscite le temps dès lors qu'il enveloppe indifféremment nos existences au sein de son cours ininterrompu.

Dans ce qui suit, quatre thèses de la philosophie ricœurienne du « temps raconté » retiendront notre attention :

1. Le récit est une *réplique poétique à l'aporétique du temps*.
2. Il opère cette réplique à travers ce que Ricœur appelle *l'arc de la triple-mimèsis*.
3. Le procès de la *triple-mimèsis* s'achève au stade de *la refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction*.
4. La refiguration conjointe engendre un rejeton conceptuel : la notion *d'identité narrative*.

Ces quatre thèses ne sont pas abordées au hasard. Chacune d'entre elles comporte, en vertu de l'enjeu singulier qu'elle recouvre, un lien direct avec notre enquête sur les reprises créatrices du passé. L'examen de la première thèse nous permettra en effet de rattacher les présents développements sur l'imagination poétique aux analyses du chapitre précédent sur l'être-affecté-par-le-temps, du moins en ce qui concerne le versant spéculatif des apories étudiées à cette occasion. La seconde thèse nous reconduira, cette fois, sur la voie où la fonction ontologique du discours poétique rencontre dans le récit sa capacité de re(con)figurer le temps. Quant à la troisième thèse, elle nous importera spécialement dans la mesure où les reprises du passé, comme nous le verrons dans les chapitres qui suivent, prennent appui chez Ricœur sur la *refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction*. Enfin, notre examen de la fonction figurative du récit aurait été incomplet si l'on n'y avait glissé quelques mots sur la notion *d'identité*

¹⁴⁷ TR 1, p. 12.

narrative, sur laquelle se conclut le long parcours philosophique de *Temps et récit*. Au-delà d'assouvir un désir d'exhaustivité, la pertinence d'introduire à cette notion tient au fait qu'elle nous permettra d'apprécier avec plus d'acuité la connexion intime qui rattache nos réflexions sur le récit à la tension temporelle de l'agir, dont notre précédent chapitre a tiré au clair la nature et l'enjeu.

2.1. La réplique poétique aux apories du temps

Que le récit augmente la signification et la cohérence de l'expérience temporelle, c'est là une idée qui se trouve défendue dans *Temps et récit* au moyen de deux affirmations symétriques : « *le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif* » ; « *le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle* »¹⁴⁸. L'articulation conjointe de ces deux affirmations suggérerait un cercle hermétique entre temporalité et narrativité, si ne venait s'ajouter une *troisième thèse*, à vrai dire tout aussi importante dans l'économie générale de l'ouvrage : *l'expérience temporelle, sitôt réfléchie en concepts, s'avère intrinsèquement aporétique*. En regard des deux thèses précédentes, cette dernière assertion implique non seulement que le récit tend à articuler de façon originale l'expérience humaine du temps, mais encore qu'il le fait en guise de *réplique poétique* : la « signification plénière » du récit, soutient Ricœur, consiste précisément à surmonter l'impasse théorique que font apparaître les conceptions philosophiques du temps en vertu de leur incompatibilité foncière.

C'est de prime abord à l'aporie de la concordance-discordance, recueillie dans les *Confessions* d'Augustin, que le récit offre une réponse signifiante. Cette réponse, Ricœur l'élabore à partir de la *Poétique* d'Aristote, ouvrage dans lequel il puise les éléments directeurs de ses réflexions sur la fonction mimétique du récit. Nous avons vu dans le chapitre précédent comment Ricœur mettait en dialogue Augustin et Aristote afin de rendre évidente l'exclusion mutuelle des perspectives psychologique et cosmologique sur le temps. Mais avant cette confrontation menée dans le troisième tome de *Temps et récit*, le premier tome rapprochait déjà les deux philosophes, moins cependant sur le mode d'un affrontement aporétique que sous l'angle d'une complémentarité potentielle. Et si, se demandait Ricœur, l'échec de la théorie augustiniennne du temps ne se voyait pas surmonté par l'activité narrative que l'auteur de la *Poétique* analyse avec soin à l'aide du couple *muthos-mimèsis* ? Au temps dissonant de l'âme ne peut-on pas opposer la concordance (voire la cohérence) que le récit insère dans la discordance de l'action ? Évidemment, Ricœur ne cache pas le caractère inusité du rapprochement qu'il effectue entre ces deux sphères de pensée. Il ne fait aucun doute que la *Poétique* ne prétend pas résoudre un

¹⁴⁸ TR 1, p. 105.

problème de temporalité ; au contraire, elle semble ignorer volontairement dans son traitement des composantes immanentes de l'action leurs caractères proprement temporels¹⁴⁹. Et rien, non plus, dans les *Confessions* d'Augustin ne laisse anticiper un recours à l'activité narrative comme solution à la distension (voire la dispersion) de l'âme, même lorsque celle-ci se voit élargie à « la vie humaine tout entière – dont les actes en constituent autant de parties ¹⁵⁰ ». Mais c'est là justement la contribution majeure de Ricœur de rapprocher, à travers deux penseurs qui s'ignorent pour des raisons circonstancielles (si Augustin a connu l'œuvre d'Aristote, il ne lui a pas toujours accordé grande attention), deux éléments – le temps et le récit – qui se complètent pour des raisons philosophiques.

Même si Ricœur ne cessera, à travers les trois tomes de *Temps et récit*, de faire bénéficier d'une extension toujours plus large la notion de récit par rapport aux genres poétiques limités (comédie, tragédie et épopée) dont traite Aristote dans sa *Poétique*, il retrouve néanmoins dans cet ouvrage classique les linéaments d'une théorie narrative propice à fonder la connexion entre l'expérience temporelle et la mise en récit. Quatre thèmes de la reprise ricoeurienne de la *Poétique* méritent ici d'être soulignés. Le premier est le dynamisme inhérent à la notion de *mimèsis*, dont la terminaison en « *is* » suggère, selon Ricœur, le caractère processuel. Qu'on traduise *mimèsis* par imitation ou représentation, il faut entendre, croit notre auteur, le « processus actif d'imiter ou de représenter¹⁵¹ ». Cela peut paraître un détail, mais toute la démarche ricoeurienne en dépend. Par la mise en relief du dynamisme que comporte l'opération de la *mimèsis*, Ricœur cherche précisément à accentuer deux aspects selon lui fondamentaux de la mise en récit : son caractère événementiel, comme « activité productrice d'intrigues par rapport à toute espèce de structure statique », et sa signification temporelle, qu'éclipsent les « paradigmes achroniques » de certaines théories littéraires¹⁵². Mais c'est également pour notre propre démarche qu'il importe de souligner le caractère processuel de la notion de *mimèsis*, étant donné que c'est sous l'angle du « faire » que la fonction mimétique du récit nous intéresse particulièrement (on se souvient que notre objectif est ici de montrer que l'expérience temporelle est pour Ricœur fondamentalement médiatisée par le *faire* humain, plus spécialement des *productions* narratives).

La deuxième trouvaille que célèbre Ricœur dans la *Poétique* d'Aristote coïncide avec la naissance du couple *mimèsis-muthos*. Par cette union thématique, est souligné le fait que la mise en scène de l'action, dans la poésie, requiert un « agencement des faits », « dont la structure est faite précisément, résume J. Ladrière, d'une concaténation de situations et d'événements, reliés entre eux par des indications qui

¹⁴⁹ TR 1, p. 81-82.

¹⁵⁰ Saint Augustin, *Les Confessions*, trad. P. Cambronne, Livre onzième, XXVIII, 38.

¹⁵¹ TR 1, p. 69.

¹⁵² TR 1, p. 70.

marquent l'intervention des acteurs¹⁵³ ». La « mise en intrigue » (*muthos*) est en ce sens fonction de la représentation (*mimèsis*). Cela signifie que la *mimèsis* est aussi peu une production statique de l'art poétique qu'elle n'est un calque de l'action, au sens d'une reproduction servile de l'expérience. Dans la mesure où elle repose sur une mise en intrigue, donc sur un agencement inusité de facteurs discordants, elle est elle-même imitation créatrice, productrice de sens.

La troisième idée que Ricœur reprend de la *Poétique* consiste à affirmer que la mise en intrigue dispose d'une fonction didactique, dans la mesure où le plaisir associé à la représentation de l'action est induit par l'apprentissage « d'universaux poétiques¹⁵⁴ ». On évoquera à cet égard la manière bien connue dont Aristote caractérise la poésie, lorsqu'il affirme que celle-ci est plus philosophique que la chronique, sous prétexte qu'en développant ce qui aurait pu avoir lieu, la poésie « traite du général », alors que la chronique historique ne porte par nature que sur le « particulier »¹⁵⁵. Ce qui fait l'intérêt, autrement dit, de la représentation poétique, ce ne sont pas tant les faits (inventés ou non) qu'elle rapporte, que la mise en scène de situations « typiques » à partir desquelles les actions des protagonistes apparaissent comme vraisemblables ou nécessaires. Parce qu'elle évince de son déroulement les facteurs accidentels de l'action pour ne retenir que les composants essentiels à son intelligibilité, la mise en intrigue dégage l'universalité des caractères humains, tout en portant au langage « le lien interne de l'action » qui fait en sorte qu'une disposition donnée s'actualise d'une manière singulière à l'intérieur de circonstances déterminées. Sous cet angle, il semble qu'Aristote avait déjà anticipé certains aspects de la thèse ricœurienne sur la fonction heuristique de l'imagination. Car l'épuration du contingent, que la création artistique accomplit, suscite ici une forme remarquable de *voir-comme* : le singulier *comme* universel, l'épisodique *comme* nécessaire¹⁵⁶.

Enfin, un quatrième élément ressort de la lecture ricœurienne de la *Poétique*, le plus important à vrai dire : l'art de la composition est l'art d'instaurer de la *cohérence* dans une suite d'événements. Cela ne signifie guère, bien entendu, que le récit doit être construit sur une trajectoire rectiligne. La cohérence qu'il introduit dans l'action n'implique pas que ses éléments constitutifs soient en parfaite concordance, mais que toute discordance éventuelle soit pertinemment incorporée au sein d'une trame

¹⁵³ J. Ladière, « Herméneutique et épistémologie », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 109-110.

¹⁵⁴ TR 1, p. 83.

¹⁵⁵ « En effet, écrit Aristote, la différence entre l'historien et le poète ne vient pas du fait que l'un s'exprime en vers et l'autre en prose [...], mais elle vient de ce fait que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce à quoi on peut s'attendre. Voilà pourquoi la poésie est une chose plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie dit plutôt le général, l'histoire le particulier » (*La Poétique* 1451 b 4-51 b 7, trad. M Magnien, Paris, Livre de poche, 1990).

¹⁵⁶ Nous paraphrasons ici Ricœur quand il écrit : « Composer l'intrigue, c'est déjà faire surgir l'intelligible de l'accidentel, l'universel du singulier, le nécessaire ou le vraisemblable de l'épisodique » (TR 1, p. 85).

narrative ordonnée. Plusieurs seront certainement étonnés de voir ainsi les « incidents effrayants ou pitoyables », les « effets de surprise », les « renversements » tels que les « coups de théâtre » ou les revers de fortune être associés par Ricœur à la « contingence narrative » qui jette un désordre provisoire à l'intérieur de l'unité close du récit. À cet égard, on pourrait certes lui objecter que toutes ces péripéties (*peripeteia*) qu'agence la fiction poétique, loin de correspondre à des éléments de discordances, occupent plutôt une place stratégique dans le déroulement de l'action, servant en réalité le dénouement du récit à la faveur de la reconnaissance finale (*anagnorisis*), qui fait l'apanage du théâtre tragique¹⁵⁷. Ce serait là toutefois manquer l'argument principal de Ricœur, à savoir que c'est précisément la mise en intrigue (*muthos*) qui, aux antipodes de la vie réelle, fait apparaître les hasards de l'agir comme des fils narratifs indispensables au dénouement du récit. Autrement dit, c'est là le propre de la mise en intrigue que de vaincre toutes les discordances apparentes des événements dans la concordance que fait surgir la logique du récit¹⁵⁸. Ricœur écrit : « [c']est dans la vie que le discordant ruine la concordance, non dans l'art tragique¹⁵⁹ ». Si le récit peut donc prétendre fournir la réplique poétique à l'aporie temporelle de la discordance-concordance, c'est avant tout en raison de ce triomphe de la concordance narrative, instaurée par la mise en intrigue, sur les éléments discordants des péripéties¹⁶⁰. Tout le projet de *Temps et récit* consiste en fait à étendre ce trait caractéristique de l'art tragique à l'historiographie et au roman contemporain, même quand ceux-ci semblent avoir rompu avec le modèle classique de l'intrigue et sa requête d'intelligibilité¹⁶¹.

2.2. L'arc de la triple-mimèsis

L'idée selon laquelle la condition temporelle de l'existence humaine appelle, sur un mode compensatoire, l'intervention d'une activité narrative n'est pas encore confirmée par la lecture de la *Poétique* à laquelle procède Ricœur. Deux thèses restent encore à développer pour parvenir à cette

¹⁵⁷ Cette critique est notamment adressée à Ricœur par R. Bubner, « De la différence entre historiographie et littérature », dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 39-55.

¹⁵⁸ Comme le souligne Ricœur : « raconter ne consiste pas seulement à ajouter des épisodes les uns aux autres. C'est une activité qui construit des ensembles signifiants à partir d'éléments dispersés » (P. Ricœur, « La structure symbolique de l'action », dans EC 3, p. 299).

¹⁵⁹ TR 1, p. 88.

¹⁶⁰ Évidemment, cette victoire de la concordance est de nature poétique ; elle ne constitue pas une issue spéculative au problème de la discordance, mais invite simplement à penser narrativement le sens de notre condition temporelle. Car comme l'indique J. de Gramont : « Que la concordance soit plus grande que la discordance, le récit n'en apporte pas la preuve mais tout au plus des signes. Pourquoi il donne à penser et à espérer plus qu'il n'emporte un savoir définitif » (J. de Gramont, « Le récit gardien du monde », *Philosophie*, n° 132, 2017, p. 95).

¹⁶¹ Ricœur écrira, dans un autre contexte, que son appropriation d'Aristote a pour but d'« élever au rang d'intelligence narrative l'activité configurante [...] par-delà les contraintes limitatives » exposées dans *La Poétique* (P. Ricœur « Une reprise de *La Poétique* d'Aristote », dans L 2, p. 472).

conclusion : premièrement, l'idée que la mise en récit coïncide avec une configuration de l'expérience temporelle ; deuxièmement, l'idée que, à l'instar de toute œuvre poétique, le récit détient une vocation ontologique. Ce sont ces deux thèses que vise en fait à mettre en avant la théorie de la triple *mimèsis*, véritable point nodal de *Temps et récit*. Le terme *mimèsis*, on l'a vu, signifie davantage qu'une duplication, dans un cadre dramatique, des choses de la vie telles qu'elles se présentent directement dans l'expérience. La *mimèsis* est une imitation, certes, mais une imitation créatrice, puisque le texte narratif *configure* les éléments qu'il puise dans la réalité, de sorte qu'il leur confère après-coup un surcroît de signification. Que Ricœur affirme que dans l'activité narrative l'opération mimétique se fasse *triple*, c'est uniquement parce que la *configuration* (*mimèsis* 2) de l'action par le récit n'est intelligible que si elle s'appuie en amont du texte sur la *préfiguration* (*mimèsis* 1) des structures symboliques qui investissent l'expérience primitive de l'agir, et parce qu'inversement la configuration narrative n'acquiert de portée signifiante que si elle retourne, en aval du texte, dans le monde effectif du lecteur, et ce, sur le mode d'une médiation imaginative ouvrant d'autres zones d'intelligibilité dans le monde de l'action : cette médiation est nommée *refiguration* (*mimèsis* 3). À ce titre, il semble que Ricœur continue bel et bien de s'inspirer d'Aristote, même s'il s'éloigne notablement du cadre théorique tracé par la *Poétique*. En combinant l'exigence d'une construction vraisemblable avec la découverte de la fonction cathartique de la poésie, Aristote avait déjà formulé en quelque sorte ce double mouvement, en amont et en aval du texte, que commande la médiation poétique. Cependant, il est clair que la théorie ricœurienne de la triple-*mimèsis* conduit plus loin, tant à cause de son insistance sur la vocation ontologique de la refiguration, qu'en raison de ses implications quant à la temporalité de l'action. Sur ce dernier point, il faut dire que si l'arc que trace la triple *mimèsis* concerne l'agir en général, l'objectif principal de *Temps et récit* reste de montrer que cet arc concourt de manière également significative à *re(con)figurer le temps humain*. Autrement dit, la triple-*mimèsis* constitue la ligne stratégique qu'adopte Ricœur afin d'accentuer l'importance primordiale de la médiation narrative dans l'expérience humaine du temps, logeant ainsi le récit entre une expérience chaotique du temps et une appropriation du sens dans l'existence réelle.

La théorie de la triple-*mimèsis* exemplifie ainsi, tout en l'étendant au problème du temps, la philosophie de l'imagination commentée dans la section précédente du présent chapitre. Cela ne fait pas de doute. Le triple-*mimèsis* implique une triple figuration (préfiguration, configuration, refiguration), autant dire une triple imagination. Mais contrairement à l'imagination métaphorique, qui met en lumière l'appartenance à l'être qu'éclipsent nos soucis quotidiens, l'imagination narrative, en revanche,

re(con)figure l'agir temporel. Voyons comment chaque stade de *la triple-mimèsis* prend part à cette fonction inusitée de l'imagination.

La configuration. Ricœur expose le stade de la *mimèsis 2*, c'est-à-dire le stade de la *configuration* par mise en intrigue, à travers la notion de « synthèse de l'hétérogène ». Cette notion signifie non seulement que la configuration narrative ordonne au sein d'une totalité cohérente des facteurs praxéologiques aussi hétéroclites que « des agents, des buts, des moyens, des interactions, des circonstances, des résultats inattendus¹⁶² », de même que des attentes, des espoirs, des causes, des motifs, etc., mais elle exprime également que « l'acte de mise en intrigue combine dans des proportions variables deux dimensions temporelles, l'une chronologique, l'autre non chronologique¹⁶³ ». Plus spécialement, la configuration narrative fait s'aligner la succession des événements qui composent l'enchaînement représenté (dimension chronologique) sur la totalité temporelle qu'elle construit (dimension non chronologique), avec son début, son milieu et sa fin. Sur cette base, deviennent envisageables les retours en arrière, de même que les sauts dans la durée, sans que cela altère pour autant l'élément de succession qui gouverne la chaîne des événements concernés. Même qu'au contraire la narration a tendance à accentuer la forme logique de la succession dans le temps, laquelle, si elle est évidente quand il s'agit de la causalité naturelle, l'est moins quand on a affaire aux actions humaines. En introduisant une logique cause-conséquence entre des événements séparés – du genre : « parce que ce matin il avait fait ceci... alors il se trouva tout d'un coup... » –, le récit ouvre en effet un espace d'intelligibilité où se rassemblent succinctement les divers épisodes d'une action étalée dans le temps. Mais, à l'inverse, on constate que le temps narratif, qui émerge de la combinaison des dimensions chronologique et non chronologique, s'il se construit le plus souvent sur les principes du temps cosmique que sont la succession ou l'irréversibilité, autorise également des écarts temporels et des renversements non linéaires. C'est que le temps narratif confère au lecteur le pouvoir de remonter la pente des événements illustrés, de renverser leur ordre de présentation, en lisant à rebours le montage d'actions que le récit assemble. Parfois, ces retours et ces renversements sont mis en scène par le récit lui-même, en vertu de la sorte de fusion entre l'action présente et les souvenirs lointains qu'opèrent certains romans tels que *Mrs Dalloway* de Virginia Woolf¹⁶⁴ ou *Kamouraska* d'Anne Hébert. Ce procédé d'inversion révèle selon Ricœur une qualité cachée du temps cosmique qui, du même coup, le rapproche nettement du

¹⁶² TR 1, p. 127.

¹⁶³ TR 1, p. 128.

¹⁶⁴ TR 2, p. 194-196.

temps vécu : sa disposition à être lu « à rebours, comme la récapitulation des conditions initiales d'un cours d'action dans ses conséquences terminales¹⁶⁵ ».

La configuration narrative a également le pouvoir de rapprocher, sans les confondre, diverses échelles de temps. Nous pouvons nous reporter à cet égard à la lecture critique de la *Méditerranée à l'époque de Philippe II* de F. Braudel que propose Ricœur dans *Temps et récit 1*. Celui-ci met alors l'accent sur l'analogie que le style historiographique de Braudel invite à construire « entre le temps des individus et le temps des civilisations¹⁶⁶ ». Il est vrai qu'avec l'innovation d'une histoire de longue durée, l'historien français souhaitait plutôt retirer à l'événement son privilège épistémologique, afin de favoriser une écriture (non narrative) de l'histoire axée sur les temps longs, donc imperméables aux fluctuations des actions humaines. À Ricœur de répliquer cependant que ce changement d'échelle a en fait le mérite d'illustrer la sorte de continuité historique qui relie le temps de l'action et celui des lentes transformations structurelles, parce qu'il permet justement d'inscrire le premier sur le second. En ce sens, notre auteur révèle le rapport analogique qui s'installe entre le temps que « nous sommes » et celui que « nous ne faisons pas »¹⁶⁷. Or c'est l'intrigue qui, selon Ricœur, affine cette analogie¹⁶⁸, même lorsque, comme dans l'historiographie des *Annales*, il semble que l'on ait déplacé le nœud de l'intrigue sur des entités d'ordre supérieur (comme des quasi-personnages : par exemple la Méditerranée).

Enfin, en plus de faire varier la connexion entre passé, présent et futur, et en plus de consolider des échelles temporelles, le récit possède aussi la capacité de mettre en lumière et en relation certaines idées-limites qu'enveloppe le concept de temps. Parmi celles-ci l'expérience (ou la non-expérience) de la mort ou les expériences d'éternité sont les plus fascinantes¹⁶⁹. Nous n'en dirons pas plus sur ces questions. Mentionnons simplement, en guise de résumé, que c'est parce qu'il agence tous ces aspects de la temporalité et en renverse les rapports habituels que le récit, soutient Ricœur, *configure* l'expérience humaine du temps.

La préfiguration. Outre le fait qu'elle met en relief ces variantes par lesquelles l'imagination poétique configure la temporalité de l'action, l'idée de triple-*mimèsis* apporte également une clarification précieuse à propos du pouvoir de redescription que détient le discours poétique : en tant qu'imitation créatrice, le récit invente ses péripéties en puisant dans le champ de l'action effective des ressources sémantiques et symboliques déjà opérantes¹⁷⁰. C'est ce que suppose en effet le stade de la *mimèsis 1*, de

¹⁶⁵ TR 1, p. 131.

¹⁶⁶ TR 1, p. 395.

¹⁶⁷ TR 1, p. 395.

¹⁶⁸ C'est ce que Ricœur nomme à partir de MHO, la configuration des jeux d'échelles. Voir notamment MHO, p. 316-317.

¹⁶⁹ Voir TR 3, p. 241-244.

¹⁷⁰ Voir P. Ricœur, « La structure symbolique de l'action », EC 3, p. 277-304.

la préfiguration. Parce que toute action, même la plus banale, renferme un sens symbolique en raison des médiations culturelles qui la précèdent, elle offre déjà au récit qui s'en empare une série de symboles à exploiter et à ordonner. De la simple salutation, aux mœurs, coutumes et valeurs qui régissent l'agir ensemble, on constate en effet qu'avant même d'être reflétés comme tels dans nos récits, des réseaux symboliques déterminent d'emblée les conduites de nos interactions et inclinent notre « évaluation » des comportements et des caractères¹⁷¹. Or même s'il est le plus souvent préreflexif, ce symbolisme dispose néanmoins d'une valeur herméneutique irrécusable. Car comme l'écrit Ricœur : « [avant] d'être soumis à l'interprétation, les symboles sont des interprétants internes à l'action¹⁷² ».

En ce sens, la préfiguration narrative (*mimèsis* 1) joue déjà un rôle prépondérant sur plusieurs niveaux de l'expérience temporelle. D'abord, il faut souligner que d'un point de vue sémantique, le caractère temporel de l'action est toujours exprimé au moyen d'adverbes de temps, tels « alors, après, plus tard, plus tôt, depuis, jusqu'à ce que, tandis que, pendant que, toutes les fois que, maintenant que, etc.¹⁷³ », lesquels aident à lire la durée, la succession ou la simultanéité des composantes de l'agir, plus spécialement l'agir ensemble. À un autre niveau, c'est le symbolisme du « chiffre », pourrait-on dire, qui investit le déroulement d'une action en l'adossant à l'ordre quantifié des horloges et des dates¹⁷⁴. Enfin, il y a en quelque sorte une préfiguration phénoménologique à l'œuvre en tout agir, puisque l'action, à son stade le plus primitif, se présente déjà au moyen de codes linguistiques relatifs à l'interaction des trois dimensions temporelles que sont le passé, le présent et l'avenir. Dans l'agir concret, le temps est déjà ordonné selon un certain sens, car l'action est exprimée dans un vocabulaire où s'entremêlent sans s'y confondre les médiations langagières propres à nos intentions dirigées vers le futur (but, ambition, etc.), à l'expérience et aux motifs qui nous relient au passé et, enfin, au « je peux » qui exprime notre pouvoir d'initiative dans le présent¹⁷⁵. Toutes ces structures symboliques, le récit ne les invente pas, mais les récupère dans une configuration signifiante, de manière à accroître leur intelligibilité. L'art de raconter est en ce sens moins l'art de créer *ex nihilo* un symbolisme de l'action que de produire des ordres signifiants dans lesquels des symboles préexistants et déjà opérants s'organisent de manière plus cohérente.

¹⁷¹ On pourrait classer de fait ce que C. Taylor appelle des « *strong evaluations* » parmi ces symbolismes primaires de l'action (*Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 20).

¹⁷² TR 1, p. 114.

¹⁷³ TR 1, p. 122.

¹⁷⁴ Ricœur souligne avec raison que « le temps du calcul » est le fruit d'une « priorité accordée à l'économique » et que pour cette raison il constitue « un style de symbolisation » propre à un type de sociétés particulières, à savoir les sociétés industrielles et post-industrielles (P. Ricœur, « Introduction » à *Le Temps et les philosophies*, Études préparées pour l'Unesco, Paris, Payot, 1978, p. 18).

¹⁷⁵ Voir TR 1, p. 118 sq.

Les implications de ce symbolisme (pré)opérant sont considérables. Parce que l'être humain est un être de culture, qu'il baigne d'ores et déjà dans une précompréhension du monde en partie informée par son appartenance à une collectivité historique donnée, son expérience du réel se produit constamment à travers le filtre des réseaux symboliques qui structurent le vivre-ensemble. Sur le plan ontologique, on ne sera donc pas étonné de constater que l'imagination dispose d'une prétention à dévoiler des traits de l'être et de notre être-au-monde, puisqu'elle façonne déjà, en partie, notre expérience originelle de la réalité. Par sa théorie de la triple-*mimèsis*, Ricœur complète donc en quelque sorte sa théorie de l'imagination : une homogénéité ontologique relie l'amont et l'aval du texte, dans la mesure où la préexistence d'un ordre symbolique au sein de l'action réelle facilite le passage du monde du récit au monde du lecteur¹⁷⁶. C'est d'ailleurs cette homogénéité partielle des sphères ontologiques qu'accentue la répétition du suffixe « figuration » dans les trois instances de la triple-*mimèsis*.

La refiguration. À partir de *Temps et récit*, la transition herméneutique par laquelle on passe « d'un monde fictif à un monde réel à travers un monde potentiellement réel¹⁷⁷ » reçoit le titre de « refiguration » (*mimèsis* 3). Par ce néologisme, Ricœur cherche à mettre en lumière le fait que le récit de fiction, parce qu'il reformule le monde vécu à partir du déploiement figuratif d'un agir possible, révèle certains aspects du réel en même temps qu'il invite à les transformer¹⁷⁸. Ce que le terme de refiguration ajoute à celui de référence (métaphorique) – car les deux notions sont plus que voisines – est l'idée d'un travail actif de l'imaginaire sur la réalité, laquelle devient, par le fait même, soumise à son dynamisme. Certes, un tel dynamisme était déjà opérant avec la référence métaphorique. Mais comme le récit porte sur l'agir, il permet de déceler non plus seulement des manières d'être possibles au sein du réel, mais aussi des manières d'agir autrement.

Avant de poursuivre sur le thème de la refiguration, nous voudrions apporter une précision au sujet de la relation qui rattache, au moyen de la configuration narrative, les stades de la préfiguration

¹⁷⁶ Il est vrai que la théorie de la métaphore n'est pas totalement en manque par rapport à ce principe, car elle se fonde sur la vocation référentielle du langage. Le langage est alors ce qui assure le lien de continuité entre réalité et fiction. Mais il reste qu'entre le langage propositionnel et le discours poétique un hiatus demeure. C'est celui-ci que comble l'idée d'un ordre figuratif dont se trouvent déjà investis tous les seuils de l'expérience.

¹⁷⁷ P. Ricœur, « Mimèsis, référence et refiguration dans *Temps et récit* », *Paul Ricœur. Temporalité et narrativité, Études phénoménologiques*, 6, 1990, p. 35.

¹⁷⁸ TR 3, p. 285. W. C. Dowling a probablement raison de souligner le caractère possiblement *contraignant* du récit : non seulement celui-ci libère-t-il une proposition de monde, écrit Dowling, sa refiguration dans le monde du lecteur peut parfois faire en sorte qu'il soit désormais impossible de voir la réalité autrement que sous l'angle nouveau qu'a induit ledit récit. Peut-être l'analogie que cet auteur suggère entre l'effet de la refiguration narrative sur notre vision du monde et l'effet des changements de paradigme sur les conventions scientifiques est un peu démesurée (W. C. Dowling, *Ricœur on Time and Narrative. An Introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, 2011, p. 15). Il reste que Dowling touche à quelque chose d'intéressant : le récit n'est pas seulement une invitation à agir autrement, mais parfois une mise en évidence de la *nécessité* de changer notre agir.

et de la refiguration. Il ne faudrait pas penser que l'idée d'une préfiguration narrative de la temporalité entraîne la triple-*mimèsis* dans une circularité malheureuse (du genre : le récit refigure le temps humain, parce que l'expérience du temps est d'emblée narrative). Pour éviter l'écueil d'un cercle vicieux, Ricœur invite, dans *Temps et récit*, à soigneusement distinguer le symbolisme « implicite », que recèle la symbolique primitive de l'action, et le symbolisme « autonome » que confectionne le récit et dont la construction ne dépend d'aucune occurrence réelle d'action¹⁷⁹. Il y aurait pour ainsi dire un symbolisme d'*avant* le récit, un symbolisme que celui-ci justement, du fait de son autonomie vis-à-vis des actions concrètes, récupère et transforme. Il est vrai que, comme le note subtilement P. Kemp, l'état pré-narratif du temps humain qu'évoque Ricoeur est davantage une « présupposition abstraite du récit¹⁸⁰ » qu'un trait effectif de notre condition temporelle. L'expérience le confirme : la vie humaine se trouve toujours déjà, en quelque façon, « empêtrée dans des histoires » (pour reprendre le titre de l'ouvrage de W. Schapp¹⁸¹) de sorte qu'elle semble constamment se déployer dans l'horizon de récits préexistants. Qu'est-ce qu'un stade pré-narratif dans cette perspective ? La difficulté est évidente, mais non insurmontable. Car entre l'histoire cohérente et close que construit le poète (ou bien l'historien), et l'archipel d'histoires fragmentaires et inachevées entre lesquelles naviguent les vies des personnes, il existe une différence de degré, et peut-être même de nature¹⁸². Cette différence, Ricœur la conçoit expressément quand, quelques années après *Temps et récit*, il différencie le « récit au quotidien » du récit proprement « littéraire »¹⁸³. Plutôt que de renvoyer à une expérience supposée pré-narrative, Ricœur parle alors d'une expérience « pré-littéraire » afin de caractériser l'épreuve du temps qui se joue au stade de la *mimèsis 1* (préfiguration). Dans tous les cas, une chose est claire : si les trois stades de la *mimèsis* participent à un même ordre figuratif (voire narratif) homogène, ils ne sont pas pour autant substituables¹⁸⁴. La refiguration narrative *transforme* notre expérience du temps, parce que la

¹⁷⁹ TR 1, p. 113-114.

¹⁸⁰ P. Kemp, *Sagesse pratique de Paul Ricoeur. Huit Études*, Paris, Éditions de Sandre, 2010, p. 19.

¹⁸¹ W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983 ; trad. fr. J. Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Paris, Cerf, 1992. Aussi cité par Ricoeur dans TR 1, p. 142.

¹⁸² Pour Schapp, justement, la plupart des histoires dans lesquelles on se trouve empêtré ne ressemblent pas à des « pièces de théâtre achevées », mais s'apparentent plutôt à des « débuts d'histoire », voire « des lambeaux, des fragments d'histoires inconsistants ». Mais surtout, à la différence des configurations narratives que produisent les récits de romanciers ou d'historiens, dans ces histoires parcellaires, on est engagé de la même manière que l'on se trouve engagé dans le monde de l'agir, puisque ces histoires dont parle Schapp forgent précisément le monde dans lequel nous vivons : « Elles ne se tiennent pas devant nous aussi détachées que les histoires que nous lisons » (W. Schapp, *Empêtrés dans des histoires*, p. 149). Or c'est justement le détachement (comparé plus haut à l'*epochè* phénoménologique) autorisé par la littérature qui permet selon Ricoeur d'explorer d'autres confins de l'expérience.

¹⁸³ P. Ricoeur, « Entre herméneutique et sémiotique », L 2, p. 438-444.

¹⁸⁴ À la limite on pourrait dire, après D. Carr, que la re(con)figuration narrative de l'existence temporelle plonge ses racines dans « une narrativité de premier ordre dans laquelle le sujet se constitue comme sujet d'actions, d'expériences, et d'une vie » (D. Carr, « Épistémologie et ontologie du récit », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la*

configuration, qui lui sert de tremplin, opère un changement de perspective sur la temporalité de l'agir. Aussi, dans la mesure où le récit découvre une manière différente de voir les aspects chaotiques ou aporétiques du temps, il lance au lecteur une invitation à agir autrement, ou mieux, à déployer autrement, au moyen d'une possibilité d'agir informée par le récit, son existence temporelle. Ce n'est pas pour rien, en somme, que Ricœur utilise la métaphore de l'arc et non celle du cercle pour dénoter ce procès en trois moments. Qu'il s'agisse d'un symbolisme implicite ou des récits du quotidien, l'ordre figuratif qui régit notre compréhension spontanée du temps n'est pas encore narratif dans un sens plénier. Il s'agit plutôt d'un ordre qui assure la structure d'accueil, au seuil même de la précompréhension fragmentaire du monde de l'action, d'une mise en récit éventuelle de l'expérience.

2.3. *La refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction*

Qu'en est-il du processus herméneutique qui sert d'adjuvant au faire poétique qu'illustre la triple-*mimèsis* ? Le sens que Ricœur confère à la notion de refiguration – comme « application » du monde du texte au monde du lecteur – permet déjà de répondre ceci : l'opération mimétique que conduit le récit, de manière analogue à la métaphore, réclame un effort d'interprétation. Il ne faudrait pas cependant oblitérer l'une des spécificités déterminantes de la refiguration narrative, à laquelle doit sérieusement prêter attention l'herméneutique du récit. C'est qu'à l'inverse de la référence métaphorique, dont l'effectuation se déroule essentiellement à partir d'un cadre purement imaginaire, le récit, en revanche, renvoie au monde sur deux modes de référence distincts, à supposer qu'il soit tantôt fictionnel, tantôt historiographique. La différence est notable. Si le récit de fiction produit ses effets sur le réel à partir d'un monde créé, le récit historique prétend inversement se rapporter à la réalité passée de manière descriptive, dans la mesure où l'histoire prend pour objet de ses analyses un passé *réel*, et non pas inventé. Quoique la prétention historiographique à décrire le passé demeure problématique à plusieurs égards, ce que Ricœur reconnaît sans peine¹⁸⁵, il ne fait pourtant aucun doute selon lui que l'intention historique est primordialement dirigée vers une existence réelle : le passé tel qu'il fut. Une différence de fond semble donc polariser le genre narratif en fonction de sa capacité de refigurer la réalité de l'action. Mais, loin d'ériger un obstacle majeur, l'espace ouvert par cette polarisation entre la visée d'un passé réel et la création d'un monde irréel consolide au contraire selon Ricœur le pouvoir spécifique du récit à élever l'expérience temporelle à la compréhension. Car ce n'est

raison herméneutique, Paris, Cerf, 1991, p. 213). À condition toutefois de maintenir entre ce premier ordre et le second, celui que bâtit le récit du poète et que son lecteur refigure dans le monde de la vie, une distinction claire, puisque l'un est erratique, alors que l'autre forme une unité solide ; l'un est fragmentaire, tandis que l'autre construit une totalité de sens.

¹⁸⁵ Voir ci-bas, chapitre 4, section 3.

qu'en s'entrecroisant, soutient notre auteur, que le récit de fiction et le récit d'histoire deviennent à même de refigurer le temps.

La thèse de la refiguration conjointe de la fiction et de l'histoire est peut-être l'une des plus difficiles de *Temps et récit*, mais elle est également parmi les plus fortes de l'ouvrage. Non seulement implique-t-elle que la fiction et l'histoire ont plus en commun qu'il n'y paraît au premier abord, elle stipule que l'opération mimétique du récit aboutit à leur entrecroisement éventuel. Ainsi, l'idée de refiguration conjointe ajoute-t-elle une condition au bon déploiement de l'arc mimétique : c'est par l'entrecroisement des visées référentielles de l'histoire et de la fiction que le « temps humain » se constitue¹⁸⁶.

Il ne faut pas croire cependant que c'est sur des fondations identiques que la fiction et l'histoire tendent à manifester des traits inusités de la temporalité et du même coup à répliquer poétiquement aux apories du temps. En vérité, c'est de manière très différente, et même opposée que le récit de fiction et le récit historique déploient leurs stratégies référentielles en vue d'affronter de telles apories. À ce propos, il est important d'avoir à l'esprit l'aporie principale à laquelle la refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction prétend fournir la réplique dans *Temps et récit 3 : l'aporie du temps vécu et du temps cosmique*. Nous rappelons que cette aporie découle de la tension qui jaillit de la confrontation entre un temps conçu comme suite d'instantanés enchevêtrés et un temps fondé sur un présent extatique, auréolé de souvenirs et d'attentes. L'opposition stratégique de l'histoire et de la fiction s'explique à cet égard de la manière suivante : le paradoxe du temps vécu et du temps du monde ne pose pas les mêmes exigences aux deux sortes de récits, car ce qui est un problème à surmonter pour l'un (l'histoire) est pour l'autre (la fiction) l'un des principaux ressorts de ses expérimentations imaginatives.

Pour l'historiographie, c'est l'exigence d'inscrire une suite d'actions humaines dans le cours de la nature, qui la mène à résoudre la tension temporelle entre temps vécu et temps cosmique à travers ce que Ricoeur appelle « une conciliation apaisante »¹⁸⁷. Trois connecteurs conceptuels permettent plus spécialement, selon Ricoeur, d'opérer cette conciliation. Il s'agit des concepts de « temps calendaire », de « suite des générations » et de « trace ».

Le *temps calendaire* est le connecteur qui touche le plus directement à l'aporie susmentionnée. Sa principale fonction consiste précisément à « réinscrire » le temps vécu sur le temps du monde¹⁸⁸, offrant ainsi, en guise de « tiers-temps », une médiation entre la suite des instants anonymes et le présent vivant

¹⁸⁶ TR 3, p. 181.

¹⁸⁷ TR 3, p. 247.

¹⁸⁸ TR 3, p. 197.

des acteurs historiques. Comment ? En *datant* potentiellement chaque événement, c'est-à-dire en les situant sur un cycle temporel chiffré et divisé au moyen d'intervalles (jour, mois, année) réguliers. Par la médiation de la datation, le passé commémoré, le futur attendu et le présent de l'action en viennent ainsi à coïncider avec le mouvement ininterrompu des astres. La manœuvre est d'autant plus efficace que le temps calendaire est structuré à partir de « moments axiaux » (la naissance du Christ pour le calendrier occidental, la Révolution française pour le calendrier républicain, etc.), qui sont autant d'expressions singulières d'un *présent vif*. En ce qui concerne les deux autres connecteurs, ils opèrent le rapprochement des deux temporalités, phénoménologique et cosmologique, moins d'une manière autonome, qu'en s'appuyant sur l'innovation du temps calendaire (tout en renforçant la puissance de médiation). La notion de *suite des générations* contribue tout spécialement à situer le temps fini des personnes à l'intérieur du temps infini qui l'enveloppe, en soulignant le rythme biologique auquel sont soumis les êtres vivants au sein d'une communauté historique en perpétuelle transformation. Parce qu'il institue l'existence de chacun, aussi absolue soit-elle pour l'individu, au rang de simple moment de passage à travers les changements qui affectent les communautés, ce connecteur fait le pont entre « *le temps privé de la destinée individuelle et le temps public de l'histoire*¹⁸⁹ ». Ce n'est pas que le concept de suite des générations dédramatise la mort humaine. Seulement, il la relativise : étant historique, je me sais vivant parmi mes *contemporains*, je me reconnais le survivant de mes *prédécesseurs*, je m'anticipe être le mort de mes *successeurs*. Quant au concept de *trace*, sur lequel l'histoire fonde l'entièreté de sa pratique – puisqu'elle est, comme l'écrit Ricœur, une enquête sur « la *signifiance* d'un passé révolu qui néanmoins demeure préservé dans ses vestiges¹⁹⁰ » –, il marie lui aussi deux régimes de temporalité. En tant que vestige laissé et préservé, la trace se caractérise comme « effet-signe »¹⁹¹ : d'une part, elle procède d'une cause dont elle est la marque, ce qui la place du côté de la succession naturelle ; d'autre part, elle signifie la chose passée qui l'a engendrée, de sorte qu'elle participe également à la profondeur temporelle qui définit le temps vécu comme distension entre la mémoire et l'attente¹⁹². En bref, même si ces trois connecteurs entre les deux principaux régimes de temporalisation n'éliminent pas l'aporie qui émerge de leur rencontre, il reste qu'en diminuant ainsi l'intensité de leur opposition, ils tendent presque, écrit Ricœur, à la « faire disparaître dans la non-pertinence et l'insignifiance¹⁹³ ».

¹⁸⁹ TR 3, p. 206.

¹⁹⁰ TR 3, p. 219.

¹⁹¹ TR 3, p. 282.

¹⁹² Voir P. Marinescu, « Hermeneutical Crisis as Rethinking the Humanities: the Question of the Trace - Traces of the past, Cortical Traces », *International Journal of Philosophy and Theology*, 75, 2014, p. 143 sq.

¹⁹³ TR 3, p. 247.

C'est une tout autre nécessité qui oriente l'apport des récits de fiction au problème de l'aporétique du temps. Ricœur remarque, dans les trois romans sur le temps qu'il examine dans *Temps et récit – Mrs Dalloway* (V. Woolf), *La Montagne magique* (T. Mann) et *À la recherche du temps perdu* (M. Proust) –, que les deux perspectives temporelles y sont moins conciliées, que leur affrontement ne s'y trouve intensifié. Évidemment, l'analyse littéraire, à l'inverse de la philosophie de l'histoire, ne peut exposer la raison unique qui explique cette tendance à exacerber l'aporétique du temps. C'est que chaque œuvre littéraire se bâtit sur les fondations de ses propres nécessités internes, lesquelles diffèrent complètement d'un roman à l'autre. De cette dispersion, on peut cependant donner la raison : les mondes de fictions sont incommensurables¹⁹⁴. Chaque fiction littéraire, en neutralisant le monde réel, introduit sa propre configuration de l'expérience temporelle, sans qu'il ne soit possible (ni même pertinent) de la replacer sous le règne d'un temps générique, comme tous les événements historiques sous la gouverne du temps calendaire. Malgré cette pluralité irréductible, Ricœur avance néanmoins la thèse voulant que la fiction, même si elle « n'illustre pas un thème phénoménologique préexistant », mais qu'elle en communique plutôt « le sens universel dans une figure singulière¹⁹⁵ », opère ses variations imaginatives sur le temps à partir d'une base commune à toutes ses expressions, celle que l'historiographie, justement, explicite : l'inscription du temps vécu sur le temps du monde. Mais ce que l'histoire tend à plonger dans l'impertinence, la fiction lui fait prendre une tournure conflictuelle et le plus souvent dramatique. C'est ainsi, écrit Ricœur, au travers « d'expériences-limites » que, dans *Mrs. Dalloway*, les cloches de Big Ben font retentir le drame de Septimus et Clarissa, tous deux tirillés entre leur quête d'intégrité et les caprices du « temps monumental¹⁹⁶ » (le temps des horloges en tant que dicté par l'ordre social). Alors que ce tiraillement conduit Septimus au suicide, le personnage de Clarissa, réplique symbolique de ce dernier, aboutit à une résolution décevante : « celle d'un compromis fragile et peut-être inauthentique (mais ce n'est pas à la fiction de prêcher l'authenticité) entre le temps mortel et le temps monumental¹⁹⁷ ». Dans une tout autre direction, *La Montagne magique* met en scène un conflit similaire, mais dont la résolution, par le protagoniste, Hans Castorp, se voit complètement renversée. En choisissant de fondre son existence dans « une population asilaire qui se meurt lentement d'avoir perdu les mesures du temps », Castorp, au contraire, « tente de résoudre l'antinomie par

¹⁹⁴ Cette incommensurabilité, le cinéaste Andreï Tarkovski l'exprime dans une image saisissante : « La connaissance scientifique, positiviste et froide de la réalité, ressemble à l'ascension des marches d'un escalier sans fin. La connaissance artistique plutôt à un système illimité de sphères, où chacune est achevée et close, pouvant se compléter ou s'opposer, mais jamais s'annuler l'une autre » (A. Tarkovski, *Le Temps scellé*, trad. A. Kichilov et C. H. de Brantes, Paris, Petite Bibliothèque des cahiers du cinéma, 1989, p. 49).

¹⁹⁵ TR 3, p. 240.

¹²³ TR 2, p. 200 sq.

¹⁹⁷ TR 3, p. 235.

l'abolition d'un de ces termes »¹⁹⁸, à savoir le temps physique. Le roman se termine cependant sur un échec désolant, lorsqu'au moment où est déclenchée la Première Guerre, le héros du roman se retrouve dans l'obligation de rejoindre « ceux d'en bas » sur les champs de bataille. Ce n'est pas alors la mort qui rattrape Castorp, mais la vie, et ironiquement la vie au milieu des cadavres. Quant à l'opposition entre « temps retrouvé » et « temps perdu » que thématise *la Recherche*, outre qu'elle exalte à sa manière le pouvoir de la fiction à explorer les « traits non linéaires du temps phénoménologique que le temps historique [calendaire] occulte en vertu même de son enchâssement dans la grande chronologie de l'univers¹⁹⁹ », elle jalonne cette exploration des barrières d'un temps ultime qui nous enveloppe et « nous contient ». Car si le temps retrouvé se construit progressivement à travers la mise en forme littéraire du temps perdu, celle-ci demande du temps, beaucoup de temps, écrit le narrateur de *la Recherche*, qui dans un moment d'angoisse s'effraie de ce que la mort ne vienne l'interrompre²⁰⁰.

Ce sont donc, soutient Ricœur, deux stratégies complètement opposées que l'histoire et la fiction offrent à leurs lecteurs pour comprendre, sur un mode figuratif, les épreuves de leur expérience temporelle. Mais cette antinomie ne rend-elle pas plutôt difficile d'envisager un temps qui serait refiguré conjointement par les deux sortes de récits ? Pas tout à fait. Car, pour Ricœur, il se cache sous les différences de visées (le passé réel pour l'histoire, un monde *irréel* pour la fiction), qui distinguent catégoriquement historiographie et fiction, une complicité plus profonde entre les deux véhicules narratifs ; une complicité qui, du reste, concerne directement leur capacité respective à refigurer le temps. Cette complicité se fonde en réalité sur l'*emprunt mutuel* que se font l'histoire et la fiction au niveau même de leurs intentions référentielles. La refiguration conjointe signifie avant tout ceci : ce n'est qu'en vertu de sa « fictionalisation » interne que l'histoire ouvre une expérience plus cohérente du temps ; en retour, ce n'est qu'en raison de son « historicisation » que la fiction offre de nouvelles perspectives sur la temporalité humaine.

Dans un premier temps, il s'agit pour Ricœur de démontrer que les procédés de mise en intrigue que l'histoire emprunte à la fiction ont une incidence sur sa capacité de refigurer le passé. À l'avis de certains, ces emprunts passent sans doute pour de simples outils rhétoriques qui facilitent l'accès aux choses passées, sans néanmoins en changer la signification. D'autres y voient peut-être une subversion

¹⁹⁸ TR 3, p. 235.

¹⁹⁹ TR 3, p. 237.

²⁰⁰ Ricœur écrit à ce propos : « Cette dernière figure du temps retrouvé dit deux choses : que le temps perdu est contenu dans le temps retrouvé, mais aussi que c'est finalement le Temps qui nous contient. Ce n'est pas en effet sur un cri de triomphe que se clôt *la Recherche*, mais sur un "sentiment de fatigue et d'effroi" [...] Car le temps retrouvé, c'est aussi la mort retrouvée. *La Recherche* n'a engendré, selon le mot de H. R. Jauss, qu'un temps *intérim*, celui d'une œuvre encore à faire et que la mort peut ruiner » (TR 2, p. 285).

subtile de l'intention historique, puisque ces emprunts tendent parfois à encourager l'illusion que les événements passés étaient en eux-mêmes porteurs de qualités littéraires (« tragique », « romanesque », « comique », etc.). Ricœur adhère quant à lui à un autre point de vue. Par son appropriation des ressources puisées à la tradition littéraire, l'histoire, défend-il, récupère un mode de dénotation parent de la référence métaphorique, dont dépend justement la capacité du récit historique à représenter adéquatement la réalité passée.

Ricœur fait reposer son argument sur la prémisse suivante : si la visée prime de l'historiographie est de comprendre le passé en présentant les motivations, les interactions et les anticipations des acteurs historiques, à l'intérieur de conjonctures politiques ou économiques déterminées, comme si elles avaient pu être les nôtres dans pareilles situations, alors sa tâche consiste principalement à *faire voir* le passé à la manière dont l'aurait perçu et vécu un témoin oculaire. Que l'histoire reprenne à son compte des techniques littéraires apparaît dès lors comme un moyen de mettre en relief certains traits du passé historique (affectifs, éthiques, symboliques, etc.), qui pour un lecteur à distance temporelle ne se manifesteraient pas autrement. C'est ainsi grâce à l'appropriation historique de genres littéraires que « nous apprenons à voir comme tragiques, comme comiques, etc., tels enchaînements d'événements²⁰¹ », qui sans cela seraient dépouillés de la charge affective qu'ils revêtaient pourtant dans l'âme des acteurs d'autrefois. À travers le caractère littéraire des récits historiques est ainsi dévoilée une dimension ontologique des événements représentés, laquelle coïncide avec les différents modes *d'être-comme* que le récit présente. C'est d'ailleurs pour cette raison que Ricœur préfère parler de « représentance » plutôt que de « représentation » pour signifier le type de vérités auxquelles prétend accéder la description historique. Ce terme, qui traduit le mot allemand *Vertretung*, lequel signifie une représentation au sens d'un tenir-lieu – comme un député représente son comté –, veut justement indiquer que le récit historique est construit comme le « lieutenant » du passé, qu'il n'est donc pas un discours en relation de convenance avec la réalité passée, mais plutôt un discours, qui sans être identique à son objet, vise à le faire parvenir au langage, à lui donner voix²⁰².

Quant à l'historicisation de la fiction, elle s'opère de manière symétrique. Ici Ricœur s'appuie à nouveau sur la *Poétique* d'Aristote, qui tenait la vraisemblance et la persuasion comme des traits distinctifs du bon récit. Son argument est alors de dire que ces qualités narratives tirent précisément leur efficacité du fait que le récit de fiction peut être raconté « *comme s'il s'était passé*²⁰³ ». C'est parce que

²⁰¹ TR 3, p. 337.

²⁰² Nous reviendrons sur la notion de *représentance* à l'occasion de nos investigations sur la réalité du passé historique (voir ci-dessous chapitre 4, section 3.1.).

²⁰³ TR 3, p. 343.

L'on accepte le lien de confiance qui noue notre temps de lecture avec le destin de la « voix narrative » que l'on est pleinement entraîné dans l'action que la fiction configure. Bien que cette confiance demeure relative à la mise en suspens du réel, il s'agit tout de même pour nous, lecteurs, de tenir pour « vrai », du moins à l'intérieur du monde déployé par l'œuvre, ce que le narrateur nous raconte, et ainsi faire *comme si* ce dernier avait été effectivement témoin ou lui-même (co-)acteur de l'histoire qu'il étale devant nos yeux. Sans cette confiance relative – au sens où elle peut intégrer également un degré variable de « suspicion » ou de « rejet »²⁰⁴ – on ne pourrait s'expliquer les effets (cathartiques ou autres) que le récit exerce sur son lectorat ni le fait que la fiction soit porteuse d'un monde possible et habitable. En outre, pense Ricœur, c'est l'intelligibilité même du récit qui dépend du degré de vraisemblance avec lequel il est exposé. Si raconter une histoire ne consistait pas à raconter ce qui aurait *pu* arriver, aucun récit ne pourrait jamais être suivi, la trame narrative se devant en effet de solliciter minimalement l'intelligence de l'action dont dispose déjà le lecteur.

Par refiguration conjointe, il faut somme toute entendre l'idée selon laquelle ce n'est qu'en vertu de leurs échanges réciproques que les visées ontologiques de l'histoire et de la fiction s'accomplissent, et ce, malgré le fait que leurs styles de configuration diffèrent passablement. La refiguration du passé par l'histoire repose sur une configuration narrative, elle-même fondée sur un usage réglé de tropes littéraires, tandis que le déploiement d'un monde par la fiction se réalise à travers des renvois à un passé probable, vraisemblable, voire possible. De la sorte, on constate que la *représentance* du passé et la *signifiance* des possibles constituent deux intentions interreliées. Le temps humain, estime Ricœur, est le fruit de leurs échanges.

2.4. L'identité narrative : le « rejeton » de la refiguration conjointe

Il manque encore à notre démonstration un élément argumentatif que l'on ne rencontre finalement que dans les conclusions de *Temps et récit* : la notion d'*identité narrative*. Car jusqu'ici, il serait parfaitement naturel que l'on juge peu satisfaisant le raisonnement par lequel Ricœur explique la *dérivation* du temps humain à partir de l'entrecroisement des visées référentielles de l'histoire et de la fiction. Ricœur a-t-il vraiment fourni les *raisons* précises de cette opération ? Il est permis d'en douter. De fait, il semble que la conclusion à laquelle Ricœur parvient au terme de sa démonstration s'écarte significativement de l'intention qui y présidait au départ. Alors qu'il se devait de montrer que le temps humain *procède* de la refiguration croisée du récit historique et du récit de fiction, n'en vient-il pas

²⁰⁴ P. Ricœur, « Herméneutique et monde du texte », dans EC 2, p. 46.

uniquement à constater que ces deux sortes de récits se voient obligées de renvoyer l'une à l'autre afin d'accomplir leurs visées référentielles respectives : la représentance du passé pour l'histoire, la signifiance d'un monde possible pour la fiction ? La conclusion de la démonstration, dans ce cas, concernerait moins l'apparition du temps humain, qu'il ne porterait sur l'appareil interne qui assure le bon déploiement des visées ontologiques attachées aux deux formes de récit.

Il est vrai qu'en soulignant la complémentarité de leurs stratégies respectives vis-à-vis de l'aporétique du temps, Ricœur défriche au moins la voie empruntée par ces deux styles narratifs en vue de conférer sens et cohérence à l'expérience temporelle. À cet égard, la question « pourquoi est-ce *en vertu* de l'ouvrage concerté de l'histoire et de la fiction que le temps devient intelligible ? » peut recevoir une réponse partielle. Si c'est uniquement par le truchement de l'histoire que la fiction refigure le temps, et, analogiquement, si c'est seulement par ses emprunts faits à la fiction que l'histoire représente (*vertreten*) le passé, alors la manière dont l'historiographie (le tiers-temps du calendrier) et le récit de fiction (les variations imaginatives sur l'aporétique du temps) contribuent à notre compréhension de l'existence temporelle implique d'ores et déjà le mode de refiguration propre à l'un ou l'autre des deux véhicules narratifs. Mais est-ce là une explication totalement satisfaisante ? D'un *écart* creusé entre l'intention de la démonstration proposée par Ricœur et la conclusion à laquelle il parvient ne passe-t-on pas à un *écartèlement* de la solution poétique elle-même, étant donné que de l'entrecroisement de la fiction et de l'histoire semble découler un processus de refiguration disséminé dans la variété sans bornes des récits ?

Ricœur semble lui-même conscient du risque d'éclatement qui guette la réplique narrative quand, en conclusion de *Temps et récit*, il revient sur le chemin parcouru par l'ouvrage. Il soulève alors la question suivante : « jusqu'à quel point l'*entrecroisement* des visées ontologiques respectives de l'histoire et de la fiction constitue-t-il une réplique appropriée à l'occultation l'une par l'autre des deux perspectives, phénoménologique et cosmologique, sur le temps ? ²⁰⁵ » Le « degré d'adéquation » de la refiguration conjointe est en effet discutable, à supposer qu'on cherche à contrebalancer l'écueil des deux perspectives sur le temps par l'émergence d'une *unité* temporelle concordante. Alors la diversité des récits pose de fait problème. La difficulté ne paraît toutefois pas être sans issue. En conclusion de *Temps et récit*, Ricœur propose, en guise de solution, de déplacer l'accent de ses réflexions sur ce qu'il appelle le « rejeton » de la « fécondation mutuelle » de l'histoire et de la fiction, rejeton qui, justement,

²⁰⁵ TR 3, p. 441.

« témoigne d'une certaine *unification* [nous soulignons] des divers effets de sens du récit »²⁰⁶. Il s'agit de *l'identité narrative*.

La raison principale pour laquelle l'identité narrative opère l'unification des effets épars de la mise en récit est que cette notion se dresse à mi-chemin de la *praxis* et de la *poïesis*. Autrement dit, *elle recèle en elle-même le procès dialectique qui jumèle la temporalité de l'agir à un faire poétique*. Déjà, le terme « identité », écrit Ricœur, doit être « pris au sens d'une catégorie pratique²⁰⁷ ». Interroger l'identité d'une personne, c'est au fond soulever la question suivante : comment désigner le *qui* de l'action – en l'occurrence l'*identité* de l'agent – quand il existe un écart considérable entre la nomination du « qui » et les changements que celui-ci subit à travers le temps ? Or Ricœur affirme : « Répondre à la question “qui ?”, comme l'avait fortement dit Hannah Arendt, c'est raconter l'histoire d'une vie. L'histoire racontée dit le *qui* de l'action. *L'identité du qui n'est donc elle-même qu'une identité narrative*²⁰⁸ ». En soutenant cette idée, Ricœur adosse le problème de l'identité personnelle à l'arc de la triple-*mimèsis* : puisque l'identité est elle-même soumise aux aléas du temps, elle ne peut être unifiée qu'avec l'aide précieuse du récit.

C'est à ce stade problématique de l'identité que la refiguration conjointe vient justement porter secours. Tout d'abord, parce qu'elle est « l'application réflexive » sur soi d'un récit cohésif – c'est-à-dire d'un récit qui configure une constellation de facteurs temporels, d'événements, de traits de caractère, de désirs et de penchants parfois discordants dans le but de former un tout unitaire et cohérent – il semble que l'identité narrative emprunte autant à la fiction qu'à l'histoire. D'une part, elle procède pour ainsi dire d'une dramatisation du soi (voire d'une mise en intrigue du soi) qui fait de la personne le « personnage » de sa propre vie. D'autre part, elle poursuit l'idéal de véracité et de probité cher à l'historiographie, puisqu'elle tâche de représenter ce qui s'est réellement produit dans le cours d'une vie. Ensuite, l'identité narrative suppose que la « cohésion de la vie » soit inscrite sur le temps historique que fonde le temps calendaire (faire l'histoire d'une personne suppose que les événements importants d'une vie soient situés, les uns par rapport aux autres, dans un ordre de succession). C'est notamment par cette inscription du vécu dans l'ordre de la succession universelle que l'identité narrative, un peu comme le temps calendaire, réplique à l'éclipse réciproque du temps psychique et du temps cosmique. Enfin, l'identité narrative participe au procès de la triple-*mimèsis*, et constitue, *a fortiori*,

²⁰⁶ TR 3, p. 442.

²⁰⁷ TR 3, p. 442.

²⁰⁸ TR 3, p. 442-443.

le rejeton de la « fécondation mutuelle » de la fiction et de l'histoire, pour la raison qu'on se raconte toujours au moyen des modèles de récit hérités de nos cultures²⁰⁹.

Pourtant, quoiqu'elle fasse ainsi converger sur une même fonction narrative les effets des récits historiques et fictionnels, la réplique de l'identité narrative aux difficultés soulevées par l'aporétique du temps n'est pas non plus, admet Ricœur, parfaite et sans défaut. N'a-t-on pas seulement déplacé le problème de la dissémination des effets de sens qui découlent de la refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction sur une autre instance : le récit sur soi ? Certes, l'identité narrative, en conférant à la distension de la vie la forme cohérente du récit, rassemble les effets de la représentance historique et de la signifiante imaginative d'un monde (ici d'un soi) possible. Il reste que sa réalisation est intrinsèquement *instable*. Pourquoi ? Parce qu'on ne se raconte jamais soi-même une fois pour toutes. Non seulement le pouvoir de se raconter autrement est-il présupposé par la notion d'identité narrative, mais il s'avère en outre constituer une exigence récurrente de sa mise en œuvre. Qui n'a jamais ressenti, par exemple, le besoin de déplacer l'accent de ses récits personnels, quand, sous l'effet du temps, ont changé également ses intérêts, ses espérances, ses croyances, ses promesses, etc. ? Qui n'a jamais ressenti le besoin de remettre en cause certains récits de sa petite enfance ou de son histoire collective, quand il apprend, par exemple, qu'ils ont profité, à ses dépens, à certaines personnes, à certains groupes ? Qui dans une quête d'authenticité n'a pas ressenti le besoin de rectifier certaines images, voire illusions, à propos de soi, en se confrontant aux récits des autres ou en s'éduquant aux écoles du soupçon ? En plus de ces nécessités qui sourdent de notre existence en raison de sa mouvance continue, ne doit-on pas considérer également la pluralité des expériences littéraires sur la base desquelles l'identité narrative s'édifie et se renouvelle ? Plus on lit, mieux on se comprend. Mais mieux on se comprend, plus on est susceptible de réviser d'anciennes interprétations de soi, en vue d'en proposer d'autres jugées meilleures. Car s'il est vrai que la médiation narrative doit nous faire parvenir à une « vie examinée », il reste qu'aussi longtemps que nous sommes capables d'interpréter nous-mêmes notre vie, cet examen ne se montre en principe jamais clos ni achevé. En ce sens, il n'existerait pas un récit qui conviendrait parfaitement à la personne que l'on est, mais *des* récits qui conviennent, tantôt plus tantôt moins, à *qui* l'on est et à *qui* l'on *peut* être.

Il faut peut-être conclure de ces difficultés l'idée qu'au fond il n'y a pas pour Ricœur *un* temps humain auquel nous ferait parvenir le jumelage de l'histoire et de la fiction, qu'il n'y a pas *une* image de

²⁰⁹ Ricœur écrit à ce propos : « Le soi de la connaissance de soi est le fruit d'une vie examinée, selon le mot de Socrate dans l'*Apologie*. Or une vie examinée est, pour une large part, une vie épurée, clarifiée par les effets cathartiques des récits tant historiques que fictifs véhiculés par notre culture. L'ipséité est ainsi celle d'un soi instruit par les œuvres de la culture qu'il s'est appliquées à lui-même » (TR 3, p. 444).

la temporalité qui serait abstraite de l'entrecroisement de ces deux domaines narratifs, mais simplement une expérience temporelle plus riche, plus compréhensible, plus claire, voire plus ouverte. Il semble en effet plus cohérent de comprendre ce que Ricœur appelle le « temps humain » comme autant de manières de se rapporter à sa propre condition temporelle qu'il existe de schèmes narratifs à même de lier ou délier les aspects (coordonnables ou non) de la temporalité vécue. À la rigueur, s'il est une propriété universelle du récit qui pourrait-on dire rassemble ces diverses expériences en un genre commun, il s'agit de la disposition en chaque récit d'apporter à son lecteur les outils herméneutiques servant à conférer une *signification cohérente* aux différentes tensions et apories qui traversent son existence temporelle²¹⁰. Cela inclut bien entendu la tension temporelle de l'agir dont nous avons traité dans le chapitre précédent. Ainsi, même si l'exigence incessante d'un « raconter » autrement pose immanquablement entrave à ce que l'édification d'un temps humain s'achève dans la refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction, on peut dire finalement qu'elle jette une lumière instructive sur la problématique d'un passé potentiellement mobile quant à son sens. Il est possible somme toute que l'identité narrative ne représente pas une solution parfaitement adéquate à l'aporie spéculative du temps cosmique et du temps vécu. Mais ne constitue-t-elle pas, en revanche, le commencement d'une réplique à la tension pratique (entre l'irréversibilité du temps et la hantise du passé) sur laquelle, on l'a vu, débouche cette dernière aporie ? N'est-ce pas là l'intérêt de pouvoir et de devoir toujours se raconter autrement – c'est-à-dire *de raconter toujours différemment son passé* – que de confronter l'écueil temporel qui tiraille nos vies entre des successions irréversibles et la survivance paradoxale d'un passé révolu ? C'est là le genre de questions auxquelles nos prochains chapitres essaieront d'esquisser la réponse.

3. La dimension poétique de l'herméneutique

En vue de montrer que le temps humain se dévoile chez Ricœur à la frontière d'un *faire* narratif et de l'être-affecté, nous avons mis en évidence la vocation ontologique de l'imagination poétique et avons expliqué pourquoi celle-ci se subordonne à un effort d'interprétation. Il s'agit maintenant d'entamer le parcours inverse et de *considérer pourquoi Ricœur investit l'herméneutique d'une tendance proprement poétique*. La pertinence de cet exercice concerne le rapport intime qui relie chez Ricœur l'interprétation à l'indétermination du passé humain. Car il faut savoir que selon notre auteur c'est principalement dans la mesure où l'on est capable de *réinterpréter* le passé afin d'y découvrir certaines possibilités inemployées que celui-ci se présente conformément à sa mobilité potentielle et son caractère d'indétermination.

²¹⁰ C'est là une conclusion qu'a bien en mise en relief la lecture que fait M. S. Muldoon de *Temps et récit (Tricks of Time. Bergson, Merleau-Ponty and Ricœur in Search of Time, Self and Meaning)*, Pittsburg, Duquesne University Press, 2006).

Pour cette raison, il nous paraît fort indiqué, avant d'analyser, dans les prochains chapitres, l'idée de reprise du passé, de mieux définir ce que Ricœur considère être les pouvoirs créateurs de l'interprétation.

En raison de sa parenté manifeste avec le phénomène poétique, on a parfois accusé l'herméneutique ricœurienne de soutenir une vision pragmatique de la vérité frôlant à certains égards le relativisme²¹¹. Or, dans la mesure où cette critique pourrait éventuellement être étendue jusqu'aux reprises créatrices du passé – étant donné qu'elles procèdent, elles aussi, de la dimension poétique de l'interprétation – de manière à potentiellement ruiner l'intention même de telles reprises, il nous importe spécialement de nous prémunir contre toute accusation de relativisme. Pour ce faire, nous centrerons nos prochaines analyses autour de la notion « d'interprétation créatrice de sens » qu'évoque parfois Ricœur au cours de ses investigations herméneutiques sur le mal dans les années 1960. En nous focalisant sur cette notion, la question qui nous importera sera celle de comprendre comment une interprétation peut prétendre être fidèle à son objet et en même temps se vouloir innovatrice en matière de signification. S'il n'y a pas nécessairement contradiction entre fidélité et innovation, il y a au moins tension, dans la mesure où on attend normalement d'une interprétation qu'elle *éclaire la signification* de son objet, et *non qu'elle la crée*. C'est là tout l'intérêt de se pencher sur la notion ricœurienne d'interprétation créatrice de sens. Car lorsqu'il l'invoque, Ricœur suggère justement que l'élan poétique de l'interprétation procède d'une nécessité phénoménologique, *puisque c'est l'objet interprété qui parfois commande à l'interprétation qu'elle se fasse elle-même créatrice*. Autrement dit, la production de sens que génère l'interprétation est loin selon Ricœur de corrompre l'intention prime de l'herméneutique – la fidélité à son objet – parce que dans certains cas elle contribue justement à la renforcer. C'est là une thèse que nos prochains développements auront pour ambition d'articuler.

Deux difficultés se profilent devant nous. La première est que l'idée d'interprétation créatrice de sens intervient presque exclusivement dans l'herméneutique du *symbole* que pratique Ricœur depuis *La Symbolique du mal* jusqu'au *Conflit des interprétations*. Or la philosophie ricœurienne du temps repose davantage sur une herméneutique du *texte* dont la problématique centrale concerne, non pas l'unité dynamique du sens visible et du sens latent (herméneutique du symbole), mais plutôt la polarité entre le sens de l'œuvre poétique et la référence de second rang qu'elle déploie. La question s'impose de savoir comment l'idée *d'interprétation créatrice* subsiste après ce changement d'horizon de l'herméneutique ricœurienne. Notre réponse à cette question se décline en deux démonstrations : d'une

²¹¹ Voir par exemple J. Grondin, « L'herméneutique positive de P. Ricœur », p. 134 sq.

part, il s'agit de montrer que malgré les transformations qu'accuse l'herméneutique dans l'œuvre de Ricœur, une unité d'intention rassemble sous un même projet général ses différentes orientations (symbolique et textuelle) ; d'autre part, il s'agit de montrer que si Ricœur abandonne l'expression « interprétation créatrice de sens » après *La Symbolique du mal*, il est loin d'en abandonner l'exercice.

La seconde difficulté est solidaire de la précédente : parce que l'idée d'une « interprétation créatrice du sens » fait irruption sur le terrain de l'herméneutique du symbole, Ricœur ne la rapproche pas expressément de l'idée de reprise du passé, qui ne devient d'ailleurs un thème récurrent de sa philosophie du temps qu'avec la publication de *Temps et récit*. Ce n'est pas Ricœur, mais bien nous qui proposons de faire rétrospectivement de l'interprétation créatrice *une clef de lecture* afin de comprendre en quoi les réouvertures du passé sont à la fois guidées par un vœu de fidélité envers le passé, et en même temps orientées par l'intention de découvrir, par un geste créateur, le possible qui se cache sous l'effectivité invincible de ce qui a été. Bien entendu, nous ne pourrions pour l'instant exposer la parenté entre les deux démarches. Celle-ci sera explicitée dans les prochains chapitres, successivement sous l'angle de la tradition, de l'histoire et de la mémoire. Pour le moment, nous nous concentrons exclusivement sur la première difficulté mentionnée, ce qui nous permettra par la suite d'éprouver plus concrètement notre hypothèse de recherche.

3.1. L'unité de l'herméneutique ricœurienne

Il s'agit maintenant de défendre la thèse voulant que l'idée d'une interprétation créatrice de sens, qui surgit dans le contexte de *La Symbolique du mal*, survive sous forme implicite aux nombreux ajustements, amendements et variations qu'au fil du temps Ricœur fait subir à la partie herméneutique de son œuvre. Cette hypothèse s'appuie à vrai dire sur une autre supposition : *en dépit des changements qui affectent l'herméneutique ricœurienne, celle-ci demeure traversée par des constantes thématiques qui en attestent l'unité profonde.*

On a généralement l'habitude de diviser en « phases » l'herméneutique de Ricœur selon les objets auxquels elle s'applique, d'un côté²¹² – le symbole, le texte, le Soi, la condition historique, etc. – ou de l'autre, suivant les conflits d'interprétation qu'elle entend résoudre : herméneutique du soupçon versus herméneutique de la restauration du sens, herméneutique à voie courte versus herméneutique à voie longue, herméneutique à dominante explicative versus herméneutique à tangente compréhensive.

²¹² Cette division est d'autant plus pertinente que, comme l'indique M. Føssel : « [l'une] des caractéristiques de la pensée de Ricœur consiste, en effet, à ne jamais séparer l'étude d'un problème (la volonté, l'interprétation, l'agir, le temps, etc.) et les questions de méthode » (M. Føssel, « Paul Ricœur, éducateur politique », Préface au livre de P. Ricœur, *Philosophie, Éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, p. 9).

Cette classification a l'avantage d'accentuer les spécificités qui se présentent successivement dans le projet herméneutique de Ricœur, et ce, conformément aux problèmes philosophiques singuliers auxquels elle tend à s'appliquer (le mal, le monde de la vie, le temps, le Soi, etc.). En contrepoint de cette classification, nous proposons une description de l'herméneutique ricœurienne qui vise plutôt à mettre en relief *l'unité d'intention* qui préside à ses nombreuses variations. Pour ce faire, nous répartissons sur *quatre* axes l'herméneutique ricœurienne : philosophique, phénoménologique, critique et pratique.

1./ Le premier axe de l'herméneutique ricœurienne mérite le titre de *philosophique*. Il s'agit plus spécialement de l'herméneutique en tant qu'elle accompagne une conception de l'appartenance historique qui en fait un trait fondamental, même inexpugnable, de la raison humaine et du désir de compréhension qui l'habite. L'herméneutique affiche sous cet angle une volonté de réserve face à la tentation de s'ériger en maîtresse du sens. Étant donné qu'un sens s'opère déjà en la pensée réflexive avant qu'elle ne l'éclaire, avant qu'elle ne le construise, celle-ci se voit inapte à fonder, par les seuls moyens de la réflexion, une intelligence transparente des phénomènes dont elle s'enquiert. La greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie, dont Ricœur aime à qualifier sa propre démarche philosophique²¹³, découle en premier lieu de la reconnaissance que toute conscience n'accède à soi et à l'être qu'à travers un régime de signes médiateurs. D'où le recours à l'herméneutique : parce que toute existence et toute pensée sont irrécusablement *situées*, il faut qu'à l'appropriation du sens, qui se fait en nous comme dans les choses, soit arrimé un travail de compréhension appliqué aux symboles et héritages qui précèdent « *notre effort pour exister et notre désir d'être* »²¹⁴. Dès *La Symbolique du mal*, Ricœur affiche clairement cette impulsion de son herméneutique, en militant pour une pensée « qui part du plein du langage » et qui comporte « des présuppositions » revendiquées « comme croyance »²¹⁵. Plus tard, cette même militance en faveur d'une pensée intrinsèquement ancrée dans la plénitude du langage poussera Ricœur à reprendre la « signification ontologique » du comprendre (*Verstehen*) que lui attribue Heidegger dans *Être et temps*, quand ce dernier, selon les mots de Ricœur, identifie la compréhension à « une réponse d'un être jeté au monde qui s'y oriente en y projetant ses possibles les plus propres²¹⁶ ». Aussi, l'herméneutique de Ricœur se propose-t-elle pour tâche d'accomplir un démantèlement des

²¹³ Voir entre autres P. Ricœur, « De l'interprétation », dans TA, p. 31.

²¹⁴ DI, p. 54. Que chez Ricœur l'herméneutique soit expressément rattachée à la compréhension de soi comme « désir » et « effort », cela montre que notre auteur ne rompt jamais son attachement à « la philosophie réflexive ». Sur la réciprocity de principes qui raccorde herméneutique et philosophie réflexive chez Ricœur, voir P. Colin, « Herméneutique et philosophie réflexive », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 15-35.

²¹⁵ SM, p. 332.

²¹⁶ P. Ricœur, « De l'interprétation », dans TA, p. 32.

couches de sens qui se trouvent sédimentées en amont de notre intelligence des choses, même si pour notre auteur de tels « sédiments » dépendent, comme chez W. Dilthey²¹⁷, des « signes d’humanité déposés dans les œuvres de culture²¹⁸ ». Dans cette optique, l’herméneutique ricœurienne est de part en part traversée par une même vision de la philosophie : la pensée, vu son caractère historique, ne peut aller à la conquête du sens que si négativement elle récuse toute entreprise de fondation²¹⁹, et que si, positivement, elle s’engage sur les chemins hasardeux de l’interprétation²²⁰. C’est là en effet la voie royale que prend, depuis *La Symbolique du mal*, la philosophie ricœurienne, en procédant *herméneutiquement* dans tous ses domaines d’investigation²²¹.

2./ Le second axe de l’herméneutique ricœurienne peut être qualifié de *phénoménologique*. Le mot « phénoménologie » est entendu ici dans un sens relativement général, en tant que tentative de décrire minutieusement les phénomènes conformément à leur mode de donation propre. Avec le virage herméneutique de sa pensée, Ricœur croit que cette tentative doit être soigneusement assortie d’une interprétation des discours qui médiatisent notre compréhension des phénomènes. L’argument s’appuie non seulement sur le fait que la conscience est au plus profond d’elle-même conditionnée par une culture, une histoire et un langage qu’elle ne peut dominer parfaitement, mais aussi sur le constat que certains objets philosophiques sont en eux-mêmes, compte tenu de leur nature intrinsèquement énigmatique, opaques à la réflexion pure. Parce que de tels objets ne trouvent de dicibilité que dans des *discours indirects*, leur description phénoménologique doit conséquemment être jumelée à un travail d’interprétation. Ce jumelage de démarches est déjà amorcé dans *La Symbolique du mal*. Dans cet ouvrage, Ricœur propose justement de sonder l’expérience humaine de la faute par l’entremise de la

²¹⁷ Voir W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Stuttgart, B. G. Teubner, 1957, p. 319 ; trad. M. Remy, *Le Monde l’esprit*, Aubier, 1940, p. 321. J. Grondin défend l’idée que l’herméneutique de Ricœur a été davantage influencée par l’herméneutique de Dilthey que celle de Heidegger : « Ricœur applique l’herméneutique de Dilthey à l’univers des symboles, mais il reste fidèle à son intention épistémologique : c’est une *logique de l’objectivation* que l’herméneutique doit rendre intelligible » (J. Grondin, *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003, p. 89). Grondin ajoute toutefois que l’herméneutique de Ricœur se laisse aussi volontiers ranger dans la tradition, initiée par Heidegger, d’une herméneutique de l’existence, dont la base est proprement phénoménologique (*ibid.*, p. 98). Nous dirons dans une voie similaire que si la *théorie* herméneutique élaborée par Ricœur est d’allégeance diltheyenne, l’horizon *philosophique* dans lequel elle se déploie est plutôt parent de l’horizon ouvert par l’herméneutique du *Dasein*.

²¹⁸ P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans TA, p. 130.

²¹⁹ Sur ce point, on s’accordera avec J.-L. Amalric, qui écrit : « si la philosophie dépend toujours de “foyers de sens” qui la précèdent et la nourrissent, c’est que la philosophie est toujours une “philosophie seconde” et qu’il faut en ce sens renoncer à l’*hubris* que représente tout projet de “philosophie première” » (J.-L. Amalric, *P. Ricœur, l’imagination vive*, p. 544).

²²⁰ Voir SM, p. 332.

²²¹ Sur ce point, il faudrait, selon la typologie que J.-C. Gens emprunte à G. Scholtz, qualifier la pensée de Ricœur de « philosophie herméneutique » plutôt que « d’herméneutique philosophique », le premier titre renvoyant à une pensée qui recherche les choses dans les signes historiques, le second qui renvoie à une « théorie de la compréhension » qui procède philosophiquement (J.-C. Gens, *La Pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Presses universitaires du Septentrion, 2002, p. 20-21). On verra cependant, avec l’axe critique de l’herméneutique ricœurienne, que celle-ci se laisse finalement désigner par les deux expressions (« philosophie herméneutique » et « herméneutique philosophique »).

symbolique de l'aveu, sous prétexte qu'une intelligence conceptuelle du mal constitue une entreprise impossible. Or la même démarche sera reprise plus tard dans *Temps et récit* en ce qui concerne le problème de la temporalité. À cette occasion, on l'a vu, ce n'est plus seulement la condition *universellement* située de la pensée qui commande un détour par l'interprétation, mais aussi le caractère *singulièrement* aporétique du temps. Ainsi, peut-on affirmer que *Temps et récit* déploie une « herméneutique phénoménologique du temps », comparable sur plusieurs points à l'interprétation de la symbolique du mal opérée dans le dernier tome publié de la *Philosophie de la volonté*²²², même si les deux démarches ne se fondent pas exactement sur les mêmes préceptes méthodiques.

3./ Le troisième axe, s'il dérive des deux autres, est néanmoins le plus important pour comprendre ce qui distingue l'herméneutique ricœurienne de ses homologues contemporains. Il s'agit de son axe *critique*. Il porte deux noms dans l'œuvre de Ricœur : l'herméneutique « à voie longue »²²³ (dans la période de l'herméneutique du symbole) et l'herméneutique comme dialectique entre expliquer et comprendre (dans la période de l'herméneutique du texte)²²⁴. La voie longue de l'herméneutique est dictée par une exigence de rigueur. Non seulement repose-t-elle sur l'idée que la compréhension de notre être et de l'être se doit, en raison de nos complexes d'appartenance, de traverser les signes et les textes qui en médiatisent l'accès, elle admet qu'il n'y a pas un seul chemin, une seule méthode, qui mène au déchiffrement des œuvres en amont de notre intelligence des choses. De la sémiotique à l'herméneutique d'ascendance compréhensive, en passant par la sémantique, la rhétorique, la critique littéraire, la déconstruction, la psychanalyse, l'histoire comparée des religions, etc., il existe plusieurs voies que l'on peut emprunter afin d'explicitier les objectivations de l'expérience humaine. L'herméneutique obtient pour cette raison le rôle d'arbitrer le conflit des interprétations. Une exigence de rigueur, aux yeux de Ricœur, l'oblige à mettre en dialogue différentes approches explicatives dans le but d'exploiter toujours au maximum les ressources théoriques susceptibles de s'appliquer à des problèmes de significations et notamment de double-sens (les mythes, les rêves, les symboles, les métaphores, certains récits, etc.)²²⁵. Cet arbitrage peut prendre la forme d'une distribution des rôles qui

²²² *La Symbolique du mal* et *Temps et récit* commencent tous deux, comme l'a aussi remarqué J. Ladrière, par un constat d'échec à l'endroit de la pensée spéculative ; au sujet du mal dans le premier ouvrage, au sujet du temps dans le second (J. Ladrière, « Temps historique et temps cosmique », dans *Paul Ricœur. Temporalité et narrativité, Études phénoménologiques*, tome 6, 1990, p. 85). Le recours à l'herméneutique qui découle de ce constat repose donc dans les deux ouvrages sur les mêmes bases phénoménologiques.

²²³ P. Ricœur « Existence et herméneutique », dans CI, p. 10.

²²⁴ Voir à ce propos P. Ricœur, « Qu'est-ce qu'un texte ? » et « Expliquer et comprendre », dans TA, p. 153-203.

²²⁵ Nous nous appuyons ici sur *Le Conflit des interprétations*, lorsque Ricœur y écrit : « La tâche d'une herméneutique est de confronter différents usages du double sens et les différentes fonctions de l'interprétation par des disciplines aussi différentes que la sémantique des linguistes, la psychanalyse, la phénoménologie et l'histoire comparée des religions, la critique littéraire, etc. » (P. Ricœur, « La question du sujet : le défi de la sémiologie », dans CI, p. 260).

assigne à chaque discipline une place opératoire, mais délimitée, à l'intérieur d'un processus continu. Nous avons vu ainsi, avec les réflexions ricœuriennes sur la médiation de l'être par le langage, comment une herméneutique générale recouvrait le passage, de niveau en niveau (du signe au discours en passant par l'énoncé), de la sémiotique à la sémantique et de la sémantique à l'herméneutique²²⁶. Mais cet arbitrage peut aussi prendre la forme d'une dialectique entre trajectoires herméneutiques opposées, dès que par exemple une polarisation des visées explicatives est encline à se métamorphoser en projet unifié. La lecture ricoeurienne de Freud en est un bon exemple. Elle tend à compenser l'interprétation régressive (l'herméneutique du soupçon) que la psychanalyse propose de la conscience par une interprétation téléologique du sujet (herméneutique de la recollection du sens), tout en méditant la complémentarité des deux parcours de pensée²²⁷.

Dans l'herméneutique du texte, cette voie longue de l'interprétation prendra dorénavant la forme d'une *dialectique entre explication et compréhension*. Ici, le terme compréhension est porteur de la signification ontologique que l'on a mentionnée plus haut : le mot « comprendre » qualifie l'acte de « projeter ses possibles les plus propres » dans un monde auquel on appartient de prime abord à titre d'être-jeté. En revanche, la notion d'explication dénote les procédés méthodiques, appliqués à la lecture des textes, qui s'appuient sur notre *pouvoir subjectif de distanciation* par rapport à notre appartenance au sens. Sa *condition objective* est quant à elle la *fixation du discours* dans l'écriture. On l'a vu : pour être compris, le texte exige la traversée de tout un éventail de codifications, de tropes et de structures (sémantiques, lexicales, etc.). C'est sur ce plan qu'est incorporée la variété des méthodes interprétatives (le structuralisme, la psychanalyse, la critique littéraire, l'explication causale en ce qui concerne l'herméneutique historique ou l'herméneutique de l'action, etc.), dont l'agencement critique a pour finalité, selon Ricœur, le transit « d'une compréhension naïve à la compréhension savante²²⁸ ». Daniel Frey souligne, sur ce point, que la dialectique explication-compréhension est fondée sur une des dualités constitutives du discours, à savoir qu'il est à la fois *sens* et *événement*²²⁹. En tant que *signification* fixée, un discours est toujours identifiable et réidentifiable. Cela justifie qu'il puisse faire l'objet d'une *explication* soucieuse de déchiffrer ses structures internes (ses codes symboliques, la valeur d'usage des

²²⁶ Il est à noter que, selon Ricœur, ce rapport de subordination des disciplines interprétatives n'est jamais définitivement posé. Il reste toujours relatif à un projet singulier, dans le cas souligné, la monstration du caractère ontologique du langage. De ce fait, Ricœur n'est pas à la poursuite d'une « herméneutique totalisante » qui « ne pourrait se réclamer que du savoir absolu hégélien » (P. Ricœur, « Entre herméneutique et sémiotique », dans L2, p. 449). Toutes les tendances herméneutiques ont pour lui un droit de parole irrécusable, même si des préférences seront toujours embrassées par les différents interprètes-philosophes.

²²⁷ DI, p. 444 sq.

²²⁸ P. Ricœur, « Expliquer et comprendre », dans TA, p. 185.

²²⁹ D. Frey, *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, Puf, 2006, p. 119.

mots employés, ses tropes, ses techniques rhétoriques, etc.), sans référence aux visées subjectives de l'auteur. Mais comme *événement*, le discours possède aussi une *intention* de signifier, certes autonome par rapport aux intentions de son auteur, mais une intention de signifier tout de même. Cette intention, « objective », pourrait-on dire, est ce qui met devant le lecteur un monde possible. Pénétrer ce monde, s'y projeter, c'est ce que Ricœur appelle : comprendre. S'il parle d'une dialectique entre compréhension et explication, c'est qu'on ne pénètre plus avant (et parfois différemment) le monde d'un texte qu'à mesure que l'on devient à même d'expliquer les structures de sens qui y donnent accès ; inversement, on n'explique adéquatement que si l'on a en vue le monde dans lequel aboutit le sens analysé²³⁰. Reprenant les mots de Ricœur, on dira donc que *si la compréhension « enveloppe » l'explication, l'explication « développe » la compréhension*²³¹.

4./ Enfin, le dernier axe de l'herméneutique peut être nommé sans ambages : la mise en *pratique* de l'interprétation. C'est elle que l'axe critique justement théorise, soit pour la renforcer, soit pour l'orienter ou la justifier. Il s'agit de l'interprétation comme *faire*. Il est vrai que Ricœur emploie le plus souvent le terme « herméneutique » afin de désigner une théorie de l'interprétation, plus rarement pour renvoyer à l'acte d'interpréter lui-même. Quelques exceptions se présentent néanmoins dans son œuvre. À la fin de *La Symbolique du mal*, par exemple, Ricœur définit trois plans de l'herméneutique du symbole, dont le dernier est nommé « herméneutique philosophique »²³². Or ce plan de l'herméneutique est directement associé à l'idée d'une « interprétation créatrice de sens », dont nous reparlerons sous peu, mais dont on peut déjà affirmer qu'il s'agit d'une interprétation en acte, et non d'une théorie relative à la compréhension. Ce que nous appelons « l'interprétation » veut justement définir ce plan où l'herméneutique se concrétise comme pratique effective, sans quoi elle resterait une théorie sans objet. Ce qui est dès lors remarquable à ce sujet, c'est que l'acte d'interpréter est souvent chez Ricœur identifié à une appropriation créatrice du sens vouée à enrichir d'une signification inédite l'existence réelle. En témoigne seulement la notion de refiguration – centrale dans *Temps et récit* – en tant que celle-

²³⁰ C'est dans cette optique que Ricœur commente l'analyse sémiotique que A.-J. Greimas applique au roman *Deux amis* de Maupassant. Ricœur montre alors que l'analyse des structures statiques du récit que propose Greimas est insuffisante pour comprendre la tension dramatique qui resurgit tout au long du roman à travers les signes prémonitoires de la mort éventuelle des protagonistes. C'est seulement au vu de la dynamique du récit que les « anticipations et les renvois assurent le *progress* de l'intrigue », écrit Ricœur, suggérant que le progrès narratif semble être une considération raturée dès le départ par l'analyse structurale (P. Ricœur, « Figuration et configuration. À propos du Maupassant de A.-J. Greimas », dans L 2, p. 430). Ricœur prend bien soin cependant de ne pas laisser entendre que l'analyse sémiotique serait « superfétatoire » : « Sa place, écrit-il, est entre une compréhension naïve et une compréhension instruite. Elle trouve sa fécondité dans une augmentation de la compréhension initiale » (*ibid.*, p. 431). Cette critique montre clairement, à notre avis, le rôle précieux, quoique stratégiquement délimité, que doit jouer l'*explication* dans l'herméneutique ricœurienne.

²³¹ P. Ricœur, « Expliquer et comprendre », dans TA, p. 201.

²³² SM, p. 328-330.

ci désigne l'opération transitive qui « reverse » le monde poétique de l'œuvre sur le monde de l'agir, lui conférant ainsi un sens inusité. Or, que l'interprétation ait pour mission d'opérer le passage d'un monde à l'autre, il s'agit là d'une idée qui se trouvait déjà préfigurée dans *La Symbolique du mal*, dans la mesure où l'interprétation des symboles prévoyait, en dernière instance, de restituer à l'humanité réelle son rapport intime au sacré²³³. Puisque Ricœur pensait alors que l'interprétation devait puiser dans la richesse des symboles et des mythes du mal les ressources de sens à même d'investir d'une signification supérieure le monde moderne (réel), dès lors dépouillé de toute visée transcendante, il est clair que sa première herméneutique renfermait déjà une intention de refiguration. Voilà un autre élément de continuité qui confirme notre hypothèse de départ.

Mais encore plus important pour notre démarche, *c'est cet aspect de l'herméneutique, l'acte même d'interpréter, que réalise chez Ricœur la capacité de rouvrir le passé*. Ce n'est pas vraiment une surprise, mais il est quand même opportun de le souligner : c'est par une interprétation *en acte* que le passé se laisse rouvrir, se laisse *re-figurer*. Il ne faudrait toutefois pas conclure de cette caractérisation que les autres axes de l'herméneutique ricoeurienne sont, dans le cadre de notre projet, choses à négliger. Dans le cas des reprises du passé, l'unité programmatique des différents axes de l'herméneutique ricoeurienne est aisément notable : rouvrir le passé, on le verra, c'est rouvrir notre *appartenance* historique, voire notre adhérence à un passé qui nous affecte continuellement (1) ; c'est en même temps s'appuyer sur une herméneutique phénoménologique de la temporalité qui repose sur le procès de la re(con)figuration du temps par le récit (2) ; c'est enfin solliciter *différents points de vue sur le passé et différents modèles de récits*, afin d'*expliquer* toujours mieux une manière de se *comprendre* à travers le temps (3). En somme, si l'acte de rouvrir le passé doit s'identifier à une forme d'*interprétation créatrice*, à un « faire herméneutique », il le fait en présupposant tous les axes ici exposés de l'herméneutique ricoeurienne.

3.2. *L'interprétation créatrice de sens*

Si nous avons voulu exposer l'unité du projet herméneutique de Ricœur en le répartissant sur quatre axes thématiques, c'était en vue de faciliter notre démonstration quant au fait que la notion d'interprétation créatrice de sens survit au passage qui entraîne la philosophie ricoeurienne depuis une herméneutique du symbole jusqu'à une herméneutique du texte. Cela étant, il faut encore affronter directement le paradoxe que recèle l'idée d'interprétation créatrice. Nous rappelons les deux objectifs que nous nous sommes proposé d'atteindre : d'une part, il s'agit de montrer que l'idée d'interprétation

²³³ SM, p. 326-328.

créatrice de sens continue d'être pertinente dans l'herméneutique du texte à laquelle appartient la conception ricœurienne du temps humain ; d'autre part, il s'agit d'apaiser la tension que génère pareille idée, dans la mesure où une interprétation qui se veut fidèle à son objet semble difficilement pouvoir être en même temps créatrice, productive. En réalité, *ces deux objectifs convergent*. Car c'est précisément, selon nous, la manière dont Ricœur résout le paradoxe d'une interprétation créatrice dans *La Symbolique du mal*, qui permet de relier celle-ci à certains aspects de son herméneutique du texte, et *a fortiori* son herméneutique du temps.

Nous rappelons l'hypothèse qui guidera nos prochaines réflexions : *l'introduction d'un élément créateur (voire poétique) dans l'interprétation vise à répondre à une nécessité de la chose même qui est à interpréter*. Ce qu'il nous faut en ce sens démontrer, c'est que le caractère producteur d'une interprétation ne contredit pas son vœu de fidélité, mais tend au contraire à l'accomplir²³⁴. À ce titre, trois fonctions de l'élément poétique de l'herméneutique ricœurienne doivent être soulignées : (1) *le franchissement d'une distance entre registres sémantiques hétérogènes* (2) *le déploiement des possibilités de signifier* (3) *la refiguration du discours interprété*. Ce sont ces trois fonctions – dont les deux premières concernent le sens de l'objet interprété et la troisième son référent – qui selon nous permettent d'appliquer légitimement l'idée ricœurienne d'une interprétation créatrice à d'autres champs de son herméneutique, *notamment les reprises du passé*.

Mettons d'abord les choses en contexte. Chez Ricœur, l'idée d'une « interprétation créatrice de sens » survient en conclusion de *La Symbolique du mal*, dernier volet publié de la *Philosophie de la volonté*. Cet ouvrage projette de reprendre sur un mode philosophique « l'aveu » symbolique de la faute que fait la « conscience religieuse »²³⁵. La méthode employée est alors celle d'une herméneutique du symbole, par laquelle sont explorés les différents signes (souillure, déviation, poids) et mythes (théogonique, prométhéen, orphique, adamique) inscrits au cœur de notre mémoire culturelle et à travers lesquels le mal est formulé sur un mode figuré. Au fondement de cette herméneutique se trouve la conviction – analogue à la position sur le temps que défend Ricœur dans *Temps et récit* – que le mal

²³⁴ En ce sens, l'interprétation créatrice de sens, telle que la conçoit Ricœur, marie dans une certaine mesure les « deux interprétations de l'interprétation » qu'identifie Derrida dans *L'Écriture et la différence* : « L'une, écrit-il, cherche à déchiffrer, rêve de déchiffrer une vérité ou une origine échappant au jeu et à l'ordre du signe et vit comme un exil la nécessité de l'interprétation. L'autre [que Derrida attribue à Nietzsche], qui n'est plus tournée vers l'origine, affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme, le nom de l'homme étant le nom de cet être qui, à travers l'histoire de la métaphysique et de l'onto-théologie, c'est-à-dire du tout de son histoire, a rêvé la présence pleine, le fondement rassurant, l'origine et la fin du jeu » (J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 427). Tout comme Derrida, mais pour des raisons bien différentes, Ricœur refuse de choisir entre ces deux formes d'interprétation. Car le jeu même du signe renferme selon lui sa part de vérité et d'origine, de sorte qu'il n'y ait pas à choisir entre jeu et vérité, puisque, pour le dire en termes derridiens, la vérité se trouve au sein même du jeu indéfini des signes.

²³⁵ SM, p. 11.

ne se dit qu'indirectement, puisqu'il est, comme le croyait Kant, « insondable »²³⁶. Toute approche spéculative, phénoménologie comprise, est donc par avance mise en échec par l'expérience du mal, dès lors que celle-ci survient nécessairement en dehors de toute rationalisation possible. Mais que la réflexion soit incapable de décrire de manière cohérente cette énigme qui jaillit dans le monde à travers la faille constitutive des actions humaines n'implique pas pour autant que le langage soit entièrement dépourvu de ressources pour signifier les profondeurs du mal. Tout comme le récit offre en contrepoint des apories spéculatives une dicibilité poétique à la temporalité humaine, le discours symbolique a la capacité, croit Ricœur, de faire parvenir à l'expression, quoique sur un mode indirect, l'expérience du mal qui par nature échappe à toute mainmise sur le sens. D'où la nécessité d'une herméneutique qui puisse déchiffrer, en les traduisant dans le langage de la raison, les ébauches de sens dissimulés en creux au cœur des symboles religieux.

Ce recours à l'herméneutique ne va pas néanmoins sans soulever un problème de méthode : comment une reprise au sein du discours philosophique – dans la « grisaille du concept », comme le disait Gadamer²³⁷ – peut-elle prétendre demeurer fidèle aux symboles qu'elle redouble, étant entendu que la richesse de toute symbolique se caractérise justement par les limites qu'elle pose aux tentatives « de dominer intellectuellement la similitude²³⁸ » entre le sens littéral du symbole et son sens latent ? La réponse de Ricœur à cette question est des plus importantes pour notre propos : la reprise philosophique du langage symbolique, avance-t-il, doit être accomplie au moyen d'une « *interprétation créatrice de sens* [nous soulignons], à la fois fidèle à l'impulsion, à la *donation* de sens du symbole, et fidèle au serment du philosophe qui est de comprendre²³⁹ ». Par cette affirmation, Ricœur s'oppose à deux tendances interprétatives : l'une qui viserait à reproduire la richesse du symbole dans un langage quasi poétique ; l'autre, plus près des « interprétations allégorisantes », qui tendrait à réduire la symbolique inhérente aux mythes du mal aux structures rationnelles que ceux-ci reflèteraient sur un mode figuré²⁴⁰. En vue de faire ainsi honneur au « surplus de signification » que renferme le symbole, sans non plus renoncer à toute réflexion qui puisse augmenter notre compréhension du mal, Ricœur choisit la voie *d'une interprétation créatrice*, c'est-à-dire d'une interprétation non allégorisante, qui soit tout de même rationnelle et rivée à une compréhension articulée du mal humain.

²³⁶ E. Kant, *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983, p. 85.

²³⁷ H.-G. Gadamer, « Le Savoir pratique », dans *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, trad. P. David et D. Saadjan, Paris, Vrin, 1994, p. 173.

²³⁸ SM, p. 22.

²³⁹ SM, p. 324.

²⁴⁰ J.-L. Amalric donne l'exemple du structuralisme de C. Lévi-Strauss ou du « transcendantalisme » de E. Cassirer (Amalric, *Paul Ricœur, l'imagination vive*, p. 411).

Il est vrai que l'entreprise d'une interprétation créatrice ne dépasse pas vraiment le stade de programme dans *La Symbolique du mal*. Ricœur voit là un tremplin vers une réflexion philosophique qui puisse s'accomplir à partir du symbole, mais qui s'en détache en fin de compte au profit d'une « pensée autonome » dirigée vers l'appartenance de la condition humaine à l'être et au sacré²⁴¹. Mais comme ce programme n'a jamais réellement été mené à terme par notre auteur – c'était là l'objectif de *La Poétique de la volonté*, qui n'a finalement jamais vu le jour – l'on pourrait soupçonner que l'interprétation créatrice qu'il a alors promue se réduise somme toute à un simple fantasme sans aboutissement potentiel. À moins que l'on creuse plus profondément dans *La Symbolique du mal* dans l'espoir de découvrir un signe avant-coureur de cette interprétation créatrice. À notre avis, ce signe avant-coureur existe, et il peut être aperçu dans le concept de *serf-arbitre* (repris de Luther), qui est en vérité la figure de proue de tout l'ouvrage.

La parenté que présentent l'idée de serf-arbitre et la notion d'interprétation créatrice tient à vrai dire à l'identité de leur fonction : refléter dans l'espace du concept la symbolique de la faute, sans néanmoins réduire la « surdétermination » sémantique que celle-ci contient. D'un côté, ce sont les symboles de la faute qui inspirent à Ricœur l'idée de serf-arbitre, sans quoi il ne s'agirait point d'une interprétation. Dans ses analyses, Ricœur montre en effet que c'est la confession de la faute qui au premier chef fait retentir le paradoxe d'une liberté serve. Le symbole de la *souillure* par exemple exprime une épreuve du mal, qui nous le fait apparaître à la fois comme le fait du pécheur qui l'avoue, et comme une source corruptrice qui vient justement l'entacher. Quant aux symboles de l'errance (péché) et du poids (culpabilité), que Ricœur examine avec égale attention, ils suscitent pareillement cette idée d'une volonté qui se lie elle-même, au sens où elle porterait la charge d'un mal dont elle s'est initialement lestée librement. D'un autre côté, il serait erroné de penser que l'idée de serf-arbitre serait *en soi* contenue dans les symboles qu'analyse Ricœur. Si la symbolique pointe vers cette compréhension de la faute comme une liberté qui se lie elle-même, il faut faire encore un saut pour l'atteindre, et ainsi enjamber l'abîme creusé entre les langages symbolique et philosophique. La fonction de l'idée de serf-arbitre est justement de faciliter ce passage entre ces deux registres sémantiques. Car si elle veut rendre son dû à la sagesse du mal qu'embrasse le discours symbolique de l'aveu, elle constitue tout de même selon Ricœur un concept proprement philosophique. Qu'il s'agisse cependant d'un concept « indirect » comme le qualifie Ricœur, en ceci que la fusion du libre arbitre et de la servitude échappe à toute cohérence, cela n'est pas difficile à saisir. L'idée d'une liberté serve reste inintelligible tant qu'elle n'est

²⁴¹ SM, p. 328.

point renvoyée aux symboles de la souillure, de la déviance et de la charge, d'où elle tient sa provenance. Il n'en demeure pas moins que si elle « tire toute sa signification de la symbolique [interprétée] », la notion de serf-arbitre « tente d'élever cette symbolique au niveau de la spéculation »²⁴². En ce sens, cette notion se montre assez semblable à ce que Ricœur appelle dans un autre contexte une *innovation sémantique*. En plus de faire émerger une signification inusitée, parce que distendue entre deux registres incompatibles, elle oblige de procéder à un va-et-vient incessant entre le symbole et le concept. D'où le caractère productif de l'interprétation qu'elle conduit.

Dans cette perspective, il devient évident que plusieurs indices d'une interprétation créatrice se retrouvent dans l'œuvre ultérieure de Ricœur, à commencer par *La Métaphore vive*. Dans la dernière étude de cet ouvrage, justement consacrée au rapport de la pensée spéculative au discours poétique, Ricœur invite à penser une herméneutique de la métaphore qui, attachée à « la clarté du concept », cherche, contre une tendance « aux interprétations rationalisantes », « à préserver le dynamisme de la signification que le concept fixe et arrête²⁴³ ». L'idée d'un discours « à l'intersection de deux mouvances²⁴⁴ » semble ainsi reporter sur l'herméneutique de la métaphore la tâche d'une interprétation productive, analogue à l'interprétation créatrice du symbole. Cela est d'autant plus crédible que dans *La Métaphore vive*, Ricœur ne manque pas d'accentuer le caractère innovant de cette interprétation distendue entre deux exigences, en insistant précisément sur le rôle décisif qu'y joue *l'imagination créatrice*. Nous avons vu précédemment de quelle manière la métaphore, selon Ricœur, sollicite l'imagination productive. Dans la huitième étude de *La Métaphore vive*, c'est cependant à une autre conception kantienne de l'imagination que Ricœur s'en remet pour caractériser la relation entre l'herméneutique et le phénomène de la métaphore. Il s'agit de *l'imagination créatrice* que Kant définit dans la troisième *Critique* à l'occasion de la section 49 vouée aux « pouvoirs de l'esprit qui constituent le génie²⁴⁵ ». Dans cette section, est soulignée la force heuristique de « l'Idée esthétique », laquelle désigne chez Kant la présentation d'une Idée qui transcende l'expérience et à laquelle aucun concept ne peut être adéquat. Afin d'illustrer son propos, Kant écrit : « Le poète ose donner une dimension sensible à des Idées de la raison qui renvoient à des êtres invisibles, le royaume des bienheureux, l'enfer, l'éternité, la création, etc. » ; et il ajoute : « Quand on subsume sous un concept une représentation de l'imagination qui appartient à sa présentation, mais qui, par elle-même, fournit l'occasion de penser bien davantage que

²⁴² SM, p. 145.

²⁴³ MV, p. 383.

²⁴⁴ MV, p. 383.

²⁴⁵ E. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Leipzig, Felix Meiner, 1922, § 49, 192 sq. ; trad. A. Renault, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF Flammarion, 1995, 299 sq.

ce qui se peut jamais comprendre dans un concept déterminé, et par conséquent élargit esthétiquement le concept lui-même de manière illimitée, *l'imagination est alors créatrice [schöpferisch]* [nous soulignons], et elle met en mouvement le pouvoir des Idées intellectuelles (la raison), et cela d'une manière qui lui permet, à propos d'une représentation, de penser bien plus (ce qui, certes, appartient au concept de l'objet) que ce qui en elle peut être appréhendé et rendu clair²⁴⁶ ». Ricœur applique ainsi cette description de l'imagination créatrice à la métaphore et à l'herméneutique qui tente d'en déchiffrer le sens. Si le poème suscite une image des choses qui donne à penser, voire à penser toujours plus, l'effort de compréhension qui se l'approprie serait vain s'il était aiguillé par le désir de traduire le verbe poétique dans une suite rigide de concepts. Une interprétation fidèle au langage poétique doit plutôt selon Ricœur essayer de ménager un espace ouvert entre le concept qui fixe le sens et le langage figuré qui l'ouvre sur les possibilités. Ricœur écrit en écho à Kant : « La métaphore est vive en ce qu'elle inscrit l'élan de l'imagination dans un "penser plus" au niveau du concept. C'est cette lutte pour le "penser plus" [...] qui est "l'âme" de l'interprétation »²⁴⁷. D'une distance à réduire, on aperçoit alors une tension à résoudre : en raison du dynamisme qu'inocule l'imagination poétique dans l'organe de la pensée, l'interprétation se voit tiraillée entre l'exigence d'un foisonnement *infini* et la nécessité d'une articulation *définie*. Au carrefour de ces deux requêtes antinomiques, l'herméneutique se voit conviée au labeur difficile de *créer* un discours qui définit sans enfermer, explicite sans réduire.

Dans l'œuvre de Ricœur, l'exigence d'une interprétation créatrice n'est pas entièrement recluse dans l'orbe du symbole et de la métaphore. Il semble même qu'elle puisse être envisagée comme un élément déterminant de toute interprétation soucieuse de maintenir vivant le discours auquel elle se rapporte. C'est ce dont témoigne un article de Ricœur intitulé « Rhétorique, poétique, herméneutique ». Dans le sillage de Gadamer, il défendra dans cet opuscule l'idée selon laquelle la finalité intrinsèque de l'interprétation des textes est moins de déterminer la signification définitive du discours interprété, que de laisser se déployer librement les multiples possibilités de sens qu'il recèle. C'est ainsi que Ricœur écrit :

Son but [à l'herméneutique] est bien plutôt de maintenir dans l'ouvert un espace de variation. L'exemple des quatre sens de l'Écriture est à cet égard très instructif ; et, avant celui-ci, la sage décision de l'Église chrétienne primitive de laisser subsister côte à côte quatre évangiles dont la différence d'intention et d'organisation est évidente. Confronté à cette liberté herméneutique, on pourrait dire que la tâche d'un art de l'interprétation, comparée à celle de l'argumentation, est moins de faire prévaloir une opinion sur

²⁴⁶ *Ibid.* p. 195 ; trad. p. 301.

²⁴⁷ MV, p. 384.

une autre que de permettre à un texte de *signifier autant qu'il peut*, non de signifier une chose plutôt qu'une autre, mais de « signifier plus », et, ainsi, de faire « penser plus » selon une expression de Kant dans la *Critique de la faculté de juger (mehr zu denken)*. À cet égard, *l'herméneutique me paraît moins proche de la rhétorique que de la poésie* [nous soulignons], dont je disais que le projet est moins de persuader que d'ouvrir l'imagination. Elle aussi appelle l'imagination productrice dans sa demande d'un surplus de sens²⁴⁸.

En résumé, il reviendrait moins à l'herméneutique d'émettre un jugement sans appel sur la signification des textes, de trancher entre la bonne ou la mauvaise interprétation, que d'ouvrir davantage ce que les textes peuvent comporter en matière de sens. Dès lors, un enjeu additionnel paraît animer la tâche d'une interprétation créatrice : *déployer toujours davantage les possibilités de sens que contiennent les textes*. Sur ce point, Ricœur se rapproche considérablement de son contemporain Gadamer, lorsque ce dernier soutient que l'herméneutique est avant tout sollicitée par la dimension *spéculative* du langage. Par là, l'auteur de *Vérité et Méthode* entend que toute parole finie laisse se *refléter* une infinité de non-dits – c'est-à-dire une constellation de propos sous-entendus, de questions latentes, d'idées implicites, d'intentions couvertes, d'histoires non racontées, etc. –, que l'interprète a justement pour tâche d'explicitier en les transposant, conformément à ses capacités d'être fini, dans le langage de son horizon historique²⁴⁹. Quoique Ricœur ait plutôt tendance à souligner les restrictions sémantiques qu'imposent les œuvres en vertu de leurs structurations internes – préférant parler d'un espace plus ou moins défini de sens possibles, qui autorise maintes lectures, mais en conjure tout de même certaines (au fond, Gadamer ne pense pas autre chose)²⁵⁰ –, il reste que ses réflexions herméneutiques seraient incohérentes si elles ne reposaient pas sur une conception ouverte du sens, parente de celle que promeut la vision gadamérienne du langage.

Il est enfin un troisième et dernier office de l'interprétation créatrice qu'il nous importe de souligner. Il correspond à la tâche d'acheminer l'intention référentielle du langage poétique. Or il s'agit là de quelque chose que Ricœur prévoit déjà d'accomplir dans *La Symbolique du mal*. Même si les mots « référence » ou « refiguration » ne s'y rencontrent pas tels quels, on a déjà évoqué que la finalité dernière de l'herméneutique du symbole, est-il indiqué en conclusion de l'ouvrage, consiste

²⁴⁸ P. Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », dans L 2, p. 492-493. Il est à noter que Ricœur semble ici confondre l'imagination productrice, qui s'occupe de donner une image à un concept, et l'imagination créatrice dont parle Kant dans la troisième *Critique* en référence au discours poétique.

²⁴⁹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. p. 460 sq. ; trad. p. 481 sq.

²⁵⁰ « Le texte, écrit Ricœur, est un champ limité de constructions possibles » (P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », dans TA, p. 226). Dans un autre contexte, Ricœur, à la suite de M. C. Beardsley, confiera deux tâches à l'interprétation du poétique : la première, négative, doit s'occuper de délimiter le champ de possibilités acceptables d'un texte ; l'autre, positive, doit veiller à rendre parlantes les possibilités ainsi délimitées (MV, p. 124. ; « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », EC 2, p. 111-112). De cette manière, on voit s'articuler la juste délimitation du texte avec le franc déploiement de ses possibilités.

précisément à puiser dans la tradition symbolique un fond de sens à même de redonner souffle au langage de la modernité, dans la mesure où celui-ci aurait perdu, selon Ricœur, sa capacité de dire l'appartenance de l'humanité au sacré. Pour ce faire, il faut ranimer, selon notre auteur, le langage symbolique et mythique sur lequel les temps modernes auront jeté le discrédit :

C'est à l'époque où notre langage se fait plus précis, plus univoque, plus technique en un mot, plus apte à ces formalisations intégrales qui s'appellent précisément logique symbolique, c'est à cette même époque du discours que nous voulons recharger notre langage, que nous voulons repartir du plein du langage²⁵¹.

Ainsi le caractère créateur de l'herméneutique se voit-il doublé d'une intention ontologique : en plus d'assurer l'articulation conceptuelle de la surdétermination sémantique que contient le symbole, la dimension poétique de l'herméneutique doit servir l'émergence d'une « pensée autonome », ouverte sur un monde à (re)définir quant à son contact au sacré et qui trouve son impulsion première dans les réserves de nos héritages symboliques.

Cette tâche, nous en retrouvons plus tard l'écho harmonieux dans le concept ricœurien de *refiguration*. Déjà l'ambiguïté même de cette notion pointe vers l'entrelacs de l'interprétation et de la création. Dans ce qui précède, il est vrai, un flou persistait sur la question de savoir si la refiguration désignait *la capacité du récit* à projeter au-devant de lui-même un monde habitable ou si elle ne renvoyait pas plutôt à *la capacité du lecteur* de s'approprier le monde de l'œuvre interprétée. D'un côté, c'est le récit qui, dit-on, refigure l'action et le temps, au sens où il lance sur le monde de la vie les projections de sens que recèle son monde. Mais d'un autre côté, ce que le récit lance, c'est le lecteur, interprète de l'œuvre, qui l'attrape et par le fait même l'applique à l'univers signifiant de son agir et de ses croyances. L'un ne va pas sans l'autre. C'est d'ailleurs cette complicité qui fait parfois dire à Ricœur que la refiguration est une opération du récit, d'autres fois qu'elle est le fait de son lecteur. En fait, elle est un mélange des deux. On pourrait même parler d'une double référence que recouvre le processus de refiguration, la première étant dirigée vers le monde du texte, le second vers le monde du lecteur. Or cette dernière référence, écrit Ricœur, c'est le lecteur, et le lecteur seulement qui l'opère²⁵². Parce qu'il est « le personnage réel qui met en intersection le monde (possible) du texte avec son monde (réel) de lecteur²⁵³ », c'est avec lui, et lui seul, que s'effectue la médiation qui mène à son point culminant le processus figuratif de la *triple-mimèsis*. Or comment cette « mise en intersection » du possible au réel ne serait-elle pas en soi le produit d'une imagination productrice ? Que le terme refiguration – qui contient

²⁵¹ SM, p. 325.

²⁵² P. Ricœur, « Herméneutique et monde du texte », EC 2, p. 46.

²⁵³ P. Ricœur, « Herméneutique et monde du texte », EC 2, p. 46.

justement le radical « figuration » – soit dit le fait d’une opération herméneutique confirme que, pour Ricœur, l’appropriation de « l’être-au-monde déployé devant le texte²⁵⁴ » relève bel et bien de l’imitation créatrice (*mimèsis*). Toute interprétation d’un discours poétique paraît à cet égard engager une « poétisation » du monde de la vie et du soi (identité narrative) ; elle invite, selon les mots que J. Greisch emprunte à Hölderlin, à « habiter le monde poétiquement²⁵⁵ ». Aussi, faut-il absolument souligner que cette transition entre deux « mondes », qui tend à insuffler une signification poétique au cœur de la vie réelle, loin d’obéir à un cours arbitraire, se plie au contraire à une nécessité inhérente au monde poétique lui-même. C’est le texte poétique, et à plus forte raison le récit, qui par sa visée transcendante, réclame du lecteur que, par une appropriation vouée à la transformation du réel, il traduise dans le registre de sa situation singulière les innovations de sens produites par la mise en récit. Sans ce geste créateur que le récit commande à son lecteur, le monde du texte s’épuiserait dans sa structure immanente, et serait donc retirée au texte poétique la capacité de subversion et le pouvoir de manifestation qui le caractérisent en propre. Il est certainement permis de se demander par ailleurs ce qui authentifie la justesse de cette appropriation créatrice. Mais alors la question porte sur la rigueur de l’interprétation, elle ne remet pas en cause la dimension poétique de cette dernière.

Ainsi, les trois fonctions de l’interprétation créatrice de sens – rapprochement de deux espaces sémantiques hétérogènes, déploiement des possibilités de sens et refiguration du discours interprété – apportent la solution aux deux difficultés dont nous étions partis. En ce qui concerne l’évolution de l’herméneutique ricœurienne, on voit que l’exigence d’une interprétation productive, qui se veut à la fois fidèle au sens poétique et à l’intention philosophique du comprendre, demeure une condition invariante de toute interprétation qui porte sur un discours indirect ou riche en possibilités sémantiques. Quant au paradoxe contenu dans l’idée d’interprétation créatrice, il n’entraîne finalement aucune contradiction, puisqu’en diminuant la distance entre champs sémantiques, en ouvrant les potentialités du discours et en en refigurant les guises d’être possibles dans le monde de l’agir, il semble qu’en définitive l’interprétation prend son élan créateur sur son vœu même de fidélité. C’est ce qui apparaît nettement dans l’herméneutique des discours poétiques et symboliques, où l’interprétation doit obéir à deux exigences antinomiques : maintenir le sens ouvert et comprendre au moyen d’une explication conceptuelle. Fidèle aux deux requêtes, l’herméneutique du texte poétique n’a d’autre choix

²⁵⁴ P. Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans TA, p. 128.

²⁵⁵ J. Greisch, *L’Herméneutique comme sagesse de l’incertitude*, Argenteuil, Le cercle herméneutique éditeur, 2015, p. 163 sq. Voir aussi P. Ricœur, « Religion, athéisme et foi », CI, p. 456.

que de *produire* un discours à la jonction du concept et du figuratif. D'où sa dimension proprement poétique.

Il reste encore à voir comment toutes ces exigences se concrétisent quand ce ne sont plus des produits de l'imagination créatrice qui font l'objet d'une interprétation, mais le passé, avec ses traces, ses monuments et ses traditions. Au fond, n'est-ce pas ce que Ricoeur nous invite déjà à penser lorsqu'il soutient que la refiguration du temps humain se réalise à travers l'entrecroisement de l'histoire et de la fiction ? Le passé n'est-il pas déjà *fictionnalisé* dans le traitement qu'en fait l'histoire, et la réalité du présent *historicisée* par les identités narratives qu'aident à consolider les récits de fiction ? Une dialectique entre imagination, interprétation, histoire et temporalité reste en ce sens à expliciter.

Chapitre 3

Rouvrir le passé sur l'avenir La tradition vivante

« Quoi que ce soit que nous essayions de penser et de quelque manière que nous nous y prenions, nous pensons dans l'atmosphère de la tradition. [...] Quand notre méditation se tourne vers le déjà-pensé, c'est alors seulement que nous sommes au service de ce qui reste encore à penser. »

(Martin Heidegger²⁵⁶)

Avec le présent chapitre, nous attaquons de manière frontale la question directrice de notre travail : la capacité de rouvrir le passé telle qu'elle est conçue par Ricœur. Jusqu'à maintenant cette capacité a été anticipée comme un moyen de répliquer à la tension pratique qui a cours entre la survivance du passé au sein de notre conscience temporelle (historique) et l'irréversibilité du temps qui conjure toute possibilité de rétroaction. À l'encontre de cette impuissance d'agir à contre-courant du temps s'offre, avons-nous annoncé, une sorte de pouvoir-faire se situant à la croisée du poétique et de l'herméneutique. Il s'agit de la possibilité de rouvrir le *sens* des choses passées, à travers la variation imaginative de notre mémoire, de nos récits et de nos traditions. C'est cet acte rivé à la signification du passé, et non à sa factualité comme telle, qu'il s'agit à présent d'explorer à travers l'œuvre de Ricœur.

Voici le trajet que suivront nos prochaines investigations. Il est d'abord opportun de rappeler que le présent chapitre entame un cycle de réflexions que poursuivront les deux chapitres suivants (4 et 5), tous trois étant voués à un même but : expliciter, à partir de leurs contextes intratextuels, les mentions faites dans l'œuvre de Ricœur à la possibilité de rouvrir le passé, de même qu'à l'importance de le concevoir sous l'angle de son inachèvement et sa mobilité potentiels. Ce n'est pas tout. Un même enjeu surplombe également les trois chapitres : celui de comprendre la configuration de l'expérience temporelle qu'opèrent les reprises du passé. Cet enjeu est directement lié à notre hypothèse principale, à savoir que l'acte de rouvrir le passé reflète la médiation réciproque du faire-créateur et de l'être-affecté, médiation qui caractérise implicitement chez Ricœur l'expérience humaine du temps. Que le temps soit éprouvé comme une dimension d'être qui enveloppe l'existence de chacun, mais dont la signification dépend de nos productions de sens (principalement les récits), c'est aussi un constat qui,

²⁵⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, Band 11, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2006, p. 50 ; trad. fr. A. Préau, « Identité et différence », *Questions 1 et 2*, Paris, Gallimard, 1968, p. 276.

nous le verrons, a son équivalent dans l'expérience du passé. Or, il nous faut également montrer que c'est à titre d'interprétation créatrice (comme *faire* herméneutique) que les reprises du passé dévoilent des aspects profonds de la temporalité humaine. Nous avons déjà, dans le précédent chapitre, accentué le rôle temporalisant du discours poétique lorsqu'il revêt la forme du récit. Il s'agit maintenant de décrire les formes de configurations originales que déploient, chez Ricœur, les différentes manières de rouvrir le passé, du moins par rapport aux divers modèles narratifs vus jusqu'à présent. Ce n'est pas que la temporalité que médiatisent les réouvertures du passé soit étrangère aux re(con)figurations temporelles qu'accomplissent les œuvres narratives. Au contraire, la capacité de rouvrir le passé, telle que la conçoit Ricœur, se détache sur le fond philosophique qu'établit une conception du temps humain comme temps raconté. C'est bien, à vrai dire, en tant que prolongement de la refiguration temporelle que la réouverture du passé dévoile des traits singuliers de l'expérience du temps.

Dans le présent chapitre, nous consacrerons nos recherches au thème de la *tradition*. C'est que les choses passées, nous semble-t-il, peuvent au moins se décliner en *trois catégories* : le passé souvenu, le passé historique (reconstruit à partir de traces, de témoignages et de documents) et le passé hérité (l'origine d'une transmission de sens)²⁵⁷. À ces trois catégories – qui sont de notre fait, non de notre auteur – correspondent *trois modes de connexion au passé* : la mémoire, l'histoire et la tradition.

Ce n'est pas sans hésitations que nous proposons ici un traitement autonome de la tradition en tant que mode spécifique de connexion au passé en comparaison avec l'histoire et la mémoire. La difficulté qui ressort de cette division repose sur le fait que Ricœur, bien qu'il précise fréquemment les différences qui permettent de départager les domaines occupés par la mémoire d'un côté, l'histoire de l'autre, reste généralement muet quant à ce qui caractérise en propre le passé accessible par la tradition. Cela tient probablement à ce que les rapports entre tradition et histoire (de même qu'entre tradition et

²⁵⁷ À cette triade, nous pourrions aussi ajouter le passé mythique, celui que certains peuples anciens associent à un ordre cosmologique révolu quoiqu'à l'origine de l'univers tel qu'on le connaît. Sur cette instance du passé, les travaux de Mircea Eliade sont encore aujourd'hui une référence incontournable (notamment *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 2009 [1969] ; et *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963). Quant à nos investigations, elles ne pourront cependant s'attarder à cette forme de la passéité. La raison en est que nous voulons nous en tenir à ce que l'on considère être un passé *réel*, qui, s'il nous est accessible le plus souvent par la médiation d'une configuration narrative, se rapporte à des événements qui ont eu lieu, à tout le moins dont on croit qu'ils ont eu lieu. Or aujourd'hui nous ne croyons plus à un temps mythique en rupture avec le temps universel, du moins pas dans plusieurs milieux de nos sociétés occidentales (quoiqu'à en croire L. Brisson et F. W. Meyerstein, les systèmes scientifiques en cosmologie contemporaine partagent plusieurs qualités épistémiques avec certains mythes rationnels, notamment le mythe de l'origine du monde décrit par Platon dans son *Timée (Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques)*, Paris, Les Belles lettres, 1991)). Cela dit, il ne s'agit pas d'évacuer tout point de vue mythologique de nos recherches. Un mythe est un héritage de sens au même titre que n'importe quelle tradition. Dès qu'il continue de communiquer une parole signifiante par-delà les époques, le mythe demeure une source de sagesse considérable, ne fût-ce que par la symbolique qu'il renferme. En disant cela, nous ravalons le mythe au rang d'héritage, le considérant alors comme l'origine d'une transmission de sens. C'est seulement sous cette condition que le mythe peut être pris en compte au sein de nos réflexions, c'est-à-dire sous l'angle d'un sens hérité du passé.

mémoire) sont des plus étroits. Par exemple, toute tradition, puisqu'elle a été instituée à un moment de l'histoire, doit être en principe datable quant à son origine, de sorte que tout héritage passé relève virtuellement de l'événement historique. De même, on peut dire que tout événement historique est susceptible d'évoluer en tradition, dès qu'il en vient à ouvrir un horizon de sens à partir duquel se comprendront et se raconteront des générations futures (la Révolution américaine, la guerre de Sécession et le 11 septembre pour les Américains ; la Révolution française pour les Français ; la victoire des Anglais et la Révolution tranquille pour les Québécois ; les crimes de la Seconde Guerre pour tout l'Occident et même l'Orient, etc.). Des chevauchements similaires sont aussi observables entre la tradition et la mémoire. Pour la mémoire individuelle, qui se consolide souvent à l'aide du récit, elle se configure à travers de multiples traditions narratives et symboliques. Quant à la mémoire collective, c'est-à-dire la mémoire que cristallisent les peuples au moyen de l'éducation, des étiquettes sociales, des archives, des musées, des bibliothèques, des banques de données, des récits officiels, etc., la tradition en est le véhicule par excellence. Sous cet aspect, affirmer que la tradition est en réalité une forme de mémoire élargie à l'échelle intergénérationnelle n'est pas en soi inapproprié.

Quoi qu'il en soit de ces chevauchements manifestes, il reste tout de même possible de tracer une ligne de partage entre nos intentions dirigées vers ces différents modes de représentation du passé. Il ne s'agit pas alors d'affirmer une distinction de *nature* entre différents « passés », mais seulement de proposer une analyse basée sur différentes *approches* conformes aux différents *aspects* sous lesquels sont retenues et ravivées les choses passées. Ce qui diffère entre les réouvertures de la tradition, de l'histoire et de la mémoire, c'est à vrai dire leurs *points de référence* respectifs. Quoiqu'il s'agisse dans les trois opérations de rouvrir une signification en provenance du passé, celles-ci ne concernent pas une même dimension de la « passéité » : la première (la tradition) se rapporte à un contenu de sens qui traverse virtuellement les époques jusqu'à influencer la situation de l'observateur actuel ; la seconde (l'histoire) renvoie à une époque ou à une situation historique qui justement n'est plus, mais dont la constitution interne – avec ses événements significatifs, ses structures économiques et ses modes d'organisation – se trouve conservée sous forme de traces ; enfin, la troisième (la mémoire) rappelle un passé qui adhère à un sujet (individuel ou collectif) capable de se représenter les divers instants de sa propre existence. Pour en rester à la différence entre tradition et histoire, nous dirons par exemple que ce n'est pas la même entreprise qui consiste à raviver notre hellénisme, notre christianisme, notre humanisme, etc., pour en revisiter les significations et les orientations possibles, que celle qui s'attache à raconter autrement les événements composant l'histoire d'un peuple. Dans un cas, une transmission de sens est visée, dans l'autre la configuration d'une concaténation d'actions et de circonstances. En vertu de cette

distinction, que par ailleurs nos prochains développements préciseront, il nous paraît préférable de réserver à chaque mode de connexion au passé un traitement spécifique. Au sein du présent chapitre, c'est à la réouverture des héritages, c'est-à-dire de *l'origine passée d'une transmission de sens*, que sont consacrées nos investigations.

La thèse qui oriente nos prochaines analyses peut être formulée comme suit : *sur la reprise créatrice des traditions se dessine un cercle temporel entre l'appartenance au passé et l'appropriation qui en est fait au présent*. Ce cercle, nous l'explorerons sous divers points de vue. Une première esquisse en est donnée dans l'introduction de *La Symbolique du mal* lorsqu'est évoquée par Ricoeur l'idée d'un « néo-passé ». C'est par cet ouvrage que nous débiterons notre enquête. Néanmoins, étant donné que l'idée d'un passé mobile n'en reste là qu'au stade d'ébauche, il deviendra rapidement profitable de se tourner à nouveau vers *Temps et récit*, et plus spécifiquement vers le dernier chapitre de l'ouvrage portant sur « l'herméneutique de la conscience historique ». À cet endroit, la réouverture du passé et le cercle temporel qu'elle implique se voient subordonnés à une aporie du temps : l'aporie du temps comme singulier-collectif. Celle-ci revêt pour nous une importance de premier ordre, car c'est justement à l'occasion des réflexions que Ricoeur voue à cette aporie que les reprises du passé deviennent chez lui un élément récurrent de sa philosophie du temps. Aussi, l'analyse de cette aporie sera l'occasion d'étayer la thèse d'un cercle temporel entre appartenance et appropriation à la lumière de ce qu'il convient d'appeler : la temporalité de la tradition (dont on examinera les linéaments dans la section du même nom). Enfin, nous conclurons notre enquête sur la reprise des héritages passés par l'analyse d'un exemple particulièrement éloquent : la réinterprétation que Ricoeur propose de la notion augustinienne de péché originel.

Mais avant, quelques remarques s'imposent à propos du vocable « passé ».

1. La « passéité » ou la qualité d'être passé

S'il s'avère crucial de mentionner quelques indications préliminaires sur ce que l'on doit entendre par le mot « passé », c'est en raison des résistances du langage ordinaire à formuler convenablement tout ce qui touche au temps. Bergson l'avait souligné avec perspicacité : notre langage est adapté à l'espace, non à l'expérience temporelle²⁵⁸. En témoignent toutes les analogies spatiales (ou avec le mouvement dans l'espace) qui dictent la manière dont on caractérise couramment le temps en

²⁵⁸ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Puf, 1967, p. 97-100.

philosophie ou en science²⁵⁹ : le temps *avance*, le temps *coule*, le temps est un *flux*, le passé est en *arrière* de nous, le futur est en *avant* de nous, les événements occupent une *place* dans le temps, il y a une *distance* entre passé et présent, le temps a une *profondeur*, nous existons *dans* le temps, etc. Ces analogies montrent à vrai dire les limites de l'esprit humain à appréhender le temps autrement qu'à travers un mobile parcourant un trajet dans l'espace, sinon par identification à un contenant. Toute enquête sur la temporalité en pâtit inmanquablement, car il faut admettre que l'on dispose de peu de ressources autres que ce langage approprié à l'espace pour exprimer l'expérience temporelle. Il semble que l'entendement humain soit ainsi fait. Les métaphores spatiales paraissent indispensables à tout effort de décrire le temps de manière proprement positive. Nulle part, cette faille n'est mieux constatée que chez les penseurs qui ont voulu en faire l'économie (Bergson en chef de file), et qui pour ce faire ont dû aborder le temps (la durée) dans un langage qui frôle la théologie négative. Ricœur n'est pas de ceux-là. Et nous-mêmes renonçons à la tentative de parler du temps en dehors de toute analogie avec l'espace, nous évitant ainsi toute sorte d'acrobaties verbales, qui, sous couvert d'une plus grande conformité aux choses temporelles, ne feraient qu'obscurcir notre propos²⁶⁰. Après tout, la métaphore ne suscite-t-elle pas la mise en forme d'un voir-comme, dont il faut célébrer la puissance de manifestation ?

Toujours est-il que d'admettre l'emploi des métaphores spatiales ne doit pas nous prévenir de toute vigilance à leur endroit (on se rappelle que l'être-comme de la métaphore est à la fois « être » et « n'être pas »). En ce qui a trait à notre problématique, un appel à la prudence est tout spécialement requis afin d'éviter la confusion que génère le langage ordinaire lorsqu'il incite à identifier le passé à un *lien*, et plus spécialement à un lieu d'entreposage de tout ce qui est dorénavant aboli. Cette tendance à assimiler le passé à un espace de stockage, Ricœur n'a pas manqué d'en dénoncer les implications potentiellement dommageables. Dans un article tardif, « La marque du passé », il montre en fait comment cette confusion est tributaire de la substantivation du passé dans presque toutes les langues indo-européennes :

Passé est un adjectif substantivé : c'est le caractère, pour un fait allégué, d'être passé. C'est, dirait Wittgenstein, par une faute de grammaire que l'on a substantivé le passé, en particulier en le traitant comme un lieu où se déposeraient les expériences vécues une fois qu'elles ont passé ; l'image même du passé comme transit, telle qu'on la trouve chez saint Augustin, induit cette dérive lexicale ; plus gravement, la persistance, et peut-être le caractère inexpugnable des métaphores spatiales avec lesquelles

²⁵⁹ Sur la productivité des métaphores du temps, mais également sur les dangers qu'elles présentent pour une intelligence scientifique du temps, voir E. Klein, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, p. 21-28.

²⁶⁰ Après tout, l'idée dominante du présent chapitre est celle d'un *cercle* temporel.

nous ne cessons de nous confronter, encourage cette emprise du substantif : au premier rang, celle d’empreinte mise par un sceau sur la cire donne vigueur à l’idée d’une localisation du souvenir, lequel serait engrangé, stocké quelque part, en un lieu où il serait conservé et d’où on irait l’extraire pour l’évoquer, le rappeler. C’est à l’encontre de cette dérive, à laquelle le langage ordinaire offre peu de résistance, qu’il faut maintenir le statut lexical du passé comme adjectif substantivé. Nous dirons donc : caractère passé, passéité²⁶¹.

La solution que prône Ricœur face à cette « dérive lexicale » s’appuiera sur une « ontologie » du passé voulant rompre expressément avec une tradition métaphysique dominante historiquement, celle qui tend à identifier l’être à la substance. Ricœur avait déjà amorcé dans *Soi-même comme un autre* une militance en faveur des acceptions multiples de l’être, dont il puisait l’inspiration dans la *Métaphysique* d’Aristote²⁶². Mais alors qu’il proposait dans *Soi-même comme un autre* de mettre en avant la signification de l’être selon l’acte et la puissance²⁶³, ce semble être ici l’acception de l’être selon la *qualité* qu’il souhaite réhabiliter, comme le confirme sa remarque sur l’origine grammaticale du mot « passé » (« Passé est un adjectif substantivé : c’est le caractère, pour un fait allégué, d’être passé »). La sagesse initiale du langage aura été sur ce point d’avoir traité le passé en guise de qualificatif, comme un « caractère d’être », avant d’en faire un sujet nominal. Mais vient ensuite la « faute grammaticale » : la qualité d’être passé acquiert à travers une subtile dérivation la forme d’un substantif ; on dit désormais *le* passé. Or cette dérivation ne générerait pas une si grande méprise au sujet de la passéité si elle ne suscitait pas un contresens flagrant à l’endroit même de ce qu’elle substantive : le passé comme substantif laisse entendre le passé comme chose, comme substance, ce qui est d’autant plus absurde qu’être passé implique justement de n’être-plus, de ne plus subsister. Autrement dit, si la *dérivation grammaticale* risque de susciter la confusion, c’est parce qu’elle encourage une *dérive ontologique* : de la substantivation du passé on en déduit la substance de l’être passé.

Cette déduction impropre n’est toutefois pas irréversible, soutient Ricœur, puisqu’il existe de nombreuses ressources linguistiques capables de résister à la « domination du substantif », notamment les « adverbes de temps » et les « temps verbaux »²⁶⁴. Ces modes d’expression ont en effet le mérite d’évoquer le caractère d’être passé en accentuant la dimension d’antériorité qui appartient en propre à

²⁶¹ P. Ricœur, « La marque du passé », p. 8-9.

²⁶² « L’Être par essence, écrit Aristote, reçoit autant d’acceptions qu’il y a de sorte de catégories, car les significations de l’être sont aussi nombreuses que les catégories. Or, des prédicats, les uns indiquent la substance, d’autres, la qualité, d’autres, la quantité, d’autres, la relation, d’autres, l’action ou la passion, d’autres, le lieu et d’autres le temps » (Aristote, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000, p. 1017 a 20-30).

²⁶³ SA, p. 352 sq.

²⁶⁴ P. Ricœur, « La marque du passé », p. 9.

ce qui a été, mais n'est plus. Lorsqu'on affirme que quelque chose *est arrivé*, que cela s'est produit *jadis*, qu'*avant* il y *avait* ceci ou cela, etc., l'on se rapporte aux actions ou événements passés comme étant justement passés, et non comme des objets subsistants, accumulés dans le vaste réservoir que serait *le* passé.

L'on peut se demander, cependant, si ces modes d'expressions totalisent réellement les comportements linguistiques légitimes à l'égard du temps et plus spécialement à l'endroit du passé. Il est permis d'en douter. Une lecture attentive de l'œuvre de Ricœur (notamment *Temps et récit* et *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*) montre que la critique qu'il adresse aux usages substantivés du passé est difficilement importable au-delà des frontières de son étude de 1998, tellement notre auteur use lui-même sans vergogne du substantif pour évoquer *le* passé dans ses autres écrits. De même, se rend-il à plusieurs reprises coupable de définir le temps par des analogies avec l'espace, celles-là mêmes qu'il paraît condamner dans cette même étude²⁶⁵. Pour cette raison, il nous paraît plus prudent, dans le cadre de notre démarche, de limiter cette critique à deux indications générales.

Premièrement, il faut, à la lumière des dernières considérations, entendre l'idée ricœurienne d'un « passé » susceptible d'être rouvert comme un *raccourci conceptuel* qui sert à formuler le corrélat de *notre capacité à rouvrir le sens des choses possédant la propriété d'être passées*. À proprement parler, ce n'est jamais le passé comme tel que l'on « rouvre », puisque pareille « entité » n'existe tout simplement pas, mais la signification d'une tradition, d'une trace documentaire ou d'un souvenir, entendu que toutes ces choses reflètent une existence antérieure dont on a conservé la marque au présent. Lorsque l'on dit *le* passé, on exprime simplement l'ensemble catégoriel de ce qui a été, n'est plus et a été maintenu sous forme de trace (textes, documents, traces mnésiques, etc.).

Deuxièmement, il faut éviter de concevoir le passé comme une dimension autonome au sein de l'existence temporelle. Si le passé s'égale à tout ce qui est caractérisé par *la passéité*, c'est-à-dire le fait d'être passé, il n'est tel que dans sa relation à un présent ou un avenir pour lequel il a été, mais n'est plus. Cette dernière remarque a une incidence considérable sur nos développements à venir. Car si l'on envisage le passé comme un entrepôt de souvenirs qui peut être rempli ou dépouillé (par l'oubli), on ne saisira guère comment l'effectuation d'une variation de sens sur les choses passées s'égale à une configuration de notre expérience du temps. C'est cette configuration inusitée qu'il nous faut maintenant tirer au clair.

²⁶⁵ Être « passé », n'est-ce pas là un autre emprunt au registre sémantique de l'espace ?

2. Le « néo-passé »

Ces remarques préliminaires étant faites, nous pouvons à présent nous atteler à la tâche de présenter comment survient dans l'œuvre de Ricœur l'idée d'un passé ouvert, ou pour ainsi dire mobile. Une des premières mentions en est faite dans l'introduction de *La Symbolique du mal*. Nous rappelons que, dans cet ouvrage, Ricœur cherche à dégager, au sein d'un héritage symbolique et mythique, une intelligence poétique de la faute. L'enjeu porte alors sur l'exigence de traduction que l'herméneutique doit opérer, dès lors qu'il lui faut reconduire le langage figuré du symbole à proximité du langage conceptuel de la pensée. À cet égard, nous avons vu qu'une difficulté majeure incombe à l'entreprise herméneutique de Ricœur : celle de surmonter l'abîme qui sépare les discours symbolique et philosophique, en conservant la force évocatrice du premier et la clarté conceptuelle du second. L'issue de ce problème a été aperçue dans la possibilité d'une *interprétation créatrice de sens*, qu'a illustré le concept indirect de serf-arbitre²⁶⁶.

En introduction de son ouvrage, c'est toutefois un autre problème que soulève Ricœur au sujet de la transposition philosophique de la symbolique du mal. Comment une symbolique marquée de la contingence des cultures et des époques, se demande-t-il, peut-elle pénétrer ce langage à prétention universelle qu'est le discours philosophique ? L'auteur de *La Symbolique du mal* ne cache pas la difficulté : « Partir d'un symbolisme déjà là, c'est se donner de quoi penser ; mais c'est du même coup introduire une contingence radicale dans le discours²⁶⁷ ». Or, il ne s'agit là que d'une difficulté apparente, qui s'estompe aussitôt que l'on reconnaît l'appartenance historique de la philosophie. La contingence du discours, on l'a déjà souligné, n'est pas le propre d'une méditation sur le symbole, elle traverse en vérité toutes les réflexions philosophiques, en tant qu'elles sont dominées par un cadre historique préreflexif qui travaille leur langage et incline les convictions sur lesquelles elles reposent. On le voit parfaitement dans la conceptualité philosophique en usage aujourd'hui, qui, en effet, reste profondément empreinte du langage naissant de la rencontre de la pensée grecque et du monde hébraïque. Pour cette raison, il va sans dire que son « intention et sa prétention à l'universalité sont situées²⁶⁸ ». Penser une symbolique « déjà là », cela consiste seulement à répéter ce qu'a toujours tenté d'accomplir, plus ou moins consciemment, le travail conceptuel de la pensée²⁶⁹. Ricœur le dira de manière récurrente au cours de

²⁶⁶ Voir ci-dessous, chapitre 2, section 3.2.

²⁶⁷ SM, p. 26.

²⁶⁸ SM, p. 26.

²⁶⁹ Comme le souligne Jean Greisch : « la difficulté de concilier la visée universelle de la compréhension philosophique et l'historicité, donc la contingence des symboles » est une difficulté « à double entrée, dans la mesure où elle met en présence la contingence historique des symboles et l'historicité de la philosophie elle-même » (J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001, p. 96).

son œuvre : l'être humain se place toujours en position d'héritier, et cela inclut évidemment le philosophe.

Qu'est-ce à dire sur le caractère ouvert, ou parfois changeant du passé ? Dans un premier temps, le déjà-là du symbole, à savoir les marques de l'héritage grec et hébraïque dans lequel l'herméneutique du symbole entend puiser les expressions figurées du mal, introduit le thème d'un *passé efficace*, qui rattache historiquement la réflexion du présent à un fonds de sens qui provient de sources antérieures. Du même coup est circonscrite la tâche qui est confiée à l'herméneutique du symbole : parcourir en amont de la distance temporelle le travail continu et changeant des symboles à travers lesquels l'expérience du mal a été historiquement portée au langage. Il est vrai qu'en introduction de *La Symbolique du mal*, Ricœur demeure discret quant à l'emploi du mot herméneutique. Le terme, qui survenait déjà dans l'Avant-propos de *Finitude et culpabilité*²⁷⁰, ne réapparaît qu'en conclusion de l'ouvrage, où il désigne alors l'exercice d'interprétation à travers lequel « se noue la donation du sens par le symbole et l'initiative intelligible du déchiffrement²⁷¹ ». Mais il ne faut pas se laisser dérouter par cette mention tardive de l'herméneutique, qui, loin d'ajouter un élément nouveau en fin de parcours, jette plutôt une lumière rétrospective sur le chemin parcouru. Qu'un effort d'interprétation, qui jumelle la réception au présent du sens que recèle le symbole et le travail rigoureux de décryptage qui doit lui être appliqué, c'est ce qu'assument dès le départ les investigations de Ricœur. Cela dit, la conclusion de *La Symbolique du mal* est d'une importance capitale pour saisir l'intention implicite qui motive les analyses dont est composé l'ouvrage. C'est là qu'est formulée d'ailleurs l'idée d'un cercle herméneutique, reprise de Heidegger, mais en des termes légèrement différents. « Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre²⁷² », écrit alors Ricœur. Ce cercle qui, espère notre auteur, a le pouvoir de conduire les mentalités modernes à une « seconde naïveté » quant au sacré²⁷³, est en fait d'un intérêt majeur pour notre problématique. Car il renferme un *cercle temporel*, celui que trace le rapport entre l'appropriation critique et l'appartenance historique.

La circularité qui relie la croyance à la compréhension signifie que nous sommes motivés de comprendre les symboles religieux du passé parce qu'en quelque sorte nous nous sentons déjà appartenir à un ordre symbolique issu de notre histoire collective, ordre qui informe toujours d'avance notre appréhension du sens dans le présent. En retour, considérant la distance, critique et temporelle,

²⁷⁰ HF, p. 10.

²⁷¹ SM, p. 326

²⁷² SM, p. 326

²⁷³ SM, p. 326. Pour une appréciation en profondeur du lien que nouent, dans *La Symbolique du mal*, l'herméneutique et la croyance religieuse à l'époque moderne, on consultera J. Grondin, « Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique », *Sapientia*, vol. 67, p. 127-146.

qui nous sépare du moment historique où ont été instituées nos traditions symboliques, il semble aussi qu'il n'est pas de croyance qui ne puisse être adoptée spontanément, c'est-à-dire sans passer par le détour d'une interprétation critique²⁷⁴. En quoi cela implique-t-il un cercle temporel ? On ne peut l'apercevoir, il est vrai, si l'on ne saisit d'abord les préceptes méthodologiques à la base du projet ricœurien d'un déchiffrement du symbole. Le principal de ceux-ci consiste à dire que le décryptage du symbole, pour être rigoureux, se doit de prendre en compte « tout ce qui, de “proche en proche”, a contribué à la genèse spirituelle, mais le long des lignes de motivations qu'expriment le “proche” et le “lointain”²⁷⁵ ». Par là, Ricœur entend toutes les dynamiques de transmission qui font en sorte que les symboles dont notre culture porte l'héritage sont à la fois ce qui est le plus près de nous, en ceci qu'ils se trouvent cristallisés dans la mémoire collective, et le plus loin de nous, en raison de la distance temporelle (et critique) qui sépare le chercheur actuel du contexte original de leurs institutions. Trois de ces dynamiques sont signalées par Ricœur : « relation de profondeur » (le lien problématique entre l'enracinement culturel profond de certains symboles et l'oubli de leur source), « relation latérale » (le lien entre un cadre symbolique et les emprunts qu'il fait aux cultures environnantes) et « relation d'avant en arrière »²⁷⁶. Parmi ces relations, seule la dernière nous intéresse, puisqu'elle seule implique une compréhension singulière de la temporalité. La relation d'avant-arrière évoquée par Ricœur signifie que les oublis et les renaissances dont est transie l'histoire ont une incidence rétrospective sur le sens des symboles qui nous sont transmis du passé. Autrement dit, à mesure que se succèdent les pertes et les redécouvertes historiques, les symboles (et les mythes) ne cessent de renouveler leur teneur sémantique. C'est à l'occasion de cette réflexion sur la « relation d'avant en arrière » qui détermine notre héritage symbolique, que, dans *La Symbolique du mal*, Ricœur avance une première fois l'idée d'un passé ouvert et mobile :

[...] notre mémoire culturelle est sans cesse renouvelée rétroactivement par les découvertes nouvelles, par les retours aux sources, par les réformes et les renaissances, qui sont bien plus que des reviviscences du passé et constituent en arrière de nous ce qu'on pourrait appeler un néo-passé. Ainsi notre hellénisme n'est pas exactement celui des Alexandrins, ni celui des pères de l'Église, ni celui de la Scolastique, ni celui de la Renaissance, ni celui de l'*Aufklärung* ; que l'on songe simplement à la redécouverte de la tragédie par les modernes. Ainsi, par un choc en retour à partir de la suite des « maintenant », notre

²⁷⁴ Ricœur réitérera dans un essai de 1979, « La raison pratique », que « [pour] nous, modernes, l'entrée en culture est inséparable d'un arrachement qui nous fait étrangers à nos propres origines ». Et il ajoutera : « En ce sens, l'aliénation à la tradition est devenue une composante inéluctable de notre rapport au passé transmis. Un facteur de distanciation est désormais à l'œuvre au cœur de toute appartenance à quelque héritage culturel que ce soit » (P. Ricœur, « La raison pratique », TA, p. 279-280).

²⁷⁵ SM, p. 27.

²⁷⁶ SM, p. 27.

passé ne cesse de changer de sens ; l'appropriation présente du passé modifie cela même qui nous motive du fond du passé²⁷⁷.

Que ce soit en fonction de la restauration « d'intermédiaires perdus », ou en fonction des liens établis entre cultures étrangères au moyen du savoir ethnologique récent – ce sont les deux exemples que donne Ricœur²⁷⁸ –, le passé semble se renouveler constamment à l'aune des nouvelles trouvailles qui enrichissent le champ des connaissances actuelles. Un cercle temporel se montre ainsi contenu dans le cercle herméneutique entre croyance et compréhension. La phrase qui termine la dernière citation l'exprime parfaitement : « l'appropriation présente du passé modifie cela même qui nous motive du fond du passé ». Cela signifie qu'interpellés par les monuments qui fondent notre identité culturelle, nous sommes conduits à nous approprier au présent les symboles issus de notre passé (c'est là une autre façon d'affirmer que la croyance motive la compréhension) ; mais dans la mesure où ce passé se trouve modifié par les outils critiques qui contribuent actuellement à ladite appropriation (ce qu'implique l'adage ricœurien : il faut comprendre pour croire), *ce sont les motivations mêmes qui sourdent de notre passé qui se voient transformées par les réinterprétations de nos héritages*. C'est pour cette raison que nous pouvons parler d'un cercle entre appartenance et appropriation : si l'appartenance au passé motive son appropriation, en retour cette appropriation est susceptible de modifier le sens même de ce à quoi l'on appartient, de sorte que naissent en nos complexes d'appartenance de nouvelles attentes à l'endroit du passé. Tout cela est également traduisible en termes temporels : le *passé*, en raison de son efficacité sur le *présent*, suscite des attentes dirigées vers l'*avenir* dont l'accomplissement dépend justement d'un retour en arrière, qui modifie chemin faisant le sens de nos impulsions herméneutiques initiales.

Il se montre ainsi dans le rapport exposé entre appartenance au passé et appropriation du sens au présent une *expérience propre du temps*, qui, du reste, se fusionne avec la vision d'un passé ouvert et mobile. Cette expérience temporelle est *celle d'appartenir à un passé dont le sens fluctue à mesure que le temps génère des changements de perspective à son endroit*. Que le temps soit le vecteur des transformations du monde (social ou naturel), implique ici que les changements qu'il engendre ne touchent pas uniquement le présent et l'avenir, mais également le passé, vu sous l'angle du sens qu'il revêt dans l'aujourd'hui. Se voit approfondie du même coup la signification de la distension qui caractérise la conscience temporelle : le passé humain n'est pas seulement un agrégat de présents antérieurs qui s'accumulent incessamment derrière chaque instant nouveau ; *il participe à la dynamique du temps et du changement*, car il s'avère, en tant qu'affectant continûment le présent et y étant constamment réfléchi, être presque aussi

²⁷⁷ SM, p. 28.

²⁷⁸ SM, p. 28-29.

mobile que lui. Même si le temps s'écoule en une seule direction, les transformations qui en ressortent se répandent donc autant vers l'avant que vers l'arrière. L'irréversibilité du temps peut bien entraîner l'irrévocabilité des faits accomplis, il n'entraîne pas l'immutabilité de leur sens, puisqu'à la succession du monde, qui est aussi succession historique, correspond un enchaînement d'appréhensions toujours différentes d'un « même » héritage passé. C'est précisément cette dynamique bilatérale que Ricœur entend dans l'idée d'un « néo-passé ».

3. L'héritage du possible

À ce stade de nos investigations, nous n'avons pas encore précisé en quel sens la possibilité de rouvrir le passé prolongeait chez Ricœur la refiguration croisée de l'histoire et de la fiction. La raison en est que le passage auquel on s'est référé dans *La Symbolique du mal* accentue davantage le mouvement temporel qui part des reprises savantes du passé pour aboutir à la constitution d'un « néo-passé », qu'il ne détaille la consistance de ces reprises. Cela est d'autant plus problématique que dans *La Symbolique du mal*, l'association entre herméneutique et expérience du temps est non seulement occasionnelle, mais en plus, presque implicite. C'est, en effet, en vertu d'une lecture rétrospective, remontant de la conclusion de l'ouvrage vers l'introduction, que nous avons pu découvrir un cercle temporel à l'œuvre dans le cercle herméneutique de la croyance et de la compréhension. Lorsque Ricœur aborde la relation d'avant-arrière qui détermine la réception des symboles, il ne fait mention ni de cercle temporel ni d'herméneutique. C'est que dans l'œuvre de Ricœur la connexion entre herméneutique et temporalité ne devient une thématique expresse et élaborée qu'à partir de *Temps et récit*. C'est à cet ouvrage qu'il nous faut maintenant retourner.

3.1. L'aporie du temps comme singulier-collectif

À l'instar de toutes les thèses positives de *Temps et récit*, l'idée d'un passé susceptible d'être rouvert quant à ses possibilités enfouies survient en réponse à une aporie spéculative sur le temps. Il s'agit de ce que Ricœur appelle l'aporie du temps comme singulier-collectif. Celle-ci repose sur le paradoxe suivant : autant le temps se dit au singulier – nous disons en effet *le temps* – autant la pensée qui tente d'en saisir l'unité se disperse inéluctablement dans la multitude des dimensions (passé, présent, futur) qu'il contient. Dans l'économie de *Temps et récit*, cette aporie constitue une sorte d'extrapolation de l'aporie de la discordance-concordance. C'est que l'aporie du singulier-collectif survient au détour du problème que soulève la possibilité de totaliser le temps humain. La question que se pose Ricœur est la suivante : comment rendre compte du mode singulier sur lequel on dit *le temps*, malgré la pluralité

de ses dimensions, malgré la discontinuité des rythmes, des intervalles et des dates, malgré les différences de densités en matière de vécus, malgré les fractures au sein de la durée²⁷⁹ ? S'il y a aporie et non seulement paradoxe, c'est parce que, remarque Ricœur, quand l'unité du temps est visée par la réflexion, la pensée ne peut faire autrement que de se diffracter dans les différentes dimensions temporelles qu'elle envisage, sans pouvoir rassembler à l'intérieur d'une même représentation les strates du temps qu'elle cherche à unifier. Autrement dit, la concordance ultime du temps se paie, sur le plan de la réflexion, d'une discordance irréductible. Cette aporie, si elle est en partie anticipée dans la *distensio animi* d'Augustin²⁸⁰, se révèle avec encore plus de relief dans l'analytique existentielle que mène Heidegger dans *Être et temps*²⁸¹. Dans cet ouvrage, la question du temps est justement introduite en réponse au problème que soulève la possibilité pour le *Dasein* d'être un tout²⁸². La singularité des analyses heideggériennes tient alors au caractère processuel de la temporalité, dans la mesure où, écrit Ricœur, celle-ci « ne sera pas une forme ni au sens kantien, ni même au sens husserlien, mais un procès inhérent à la structure la plus intime de l'être-là, à savoir le Souci²⁸³ ». Dans son expression authentique, ce procès, auquel Heidegger donne le nom de « temporalisation », sera défini comme « l'extase » qui meut le *Dasein* depuis la « résolution devançante » vis-à-vis de sa propre mort vers la répétition d'un avoir-été possible dans l'instant (*Augenblick*) de son « avoir à être »²⁸⁴. L'intégralité temporelle du *Dasein* se réaliserait donc à l'occasion de ce moment extatique où le futur retourne vers le passé pour faire éclater la fixité du présent au profit d'un pouvoir-être authentique. C'est ici qu'affleure justement

²⁷⁹ Cette question est anticipée dans *La Dialectique de la durée* (Paris, Gallimard, 1950) de G. Bachelard, à la lumière de la tension entre continuité et discontinuité du temps. Dans cet ouvrage, le philosophe français fait état de la négativité dont est empreinte l'expérience du temps, alors marquée par la pluralité irréductible de strates temporelles (temps physique de la relativité générale, temps de la physique quantique, temps de la biologie, temps de la botanique, temps de l'effort, temps de repos, etc.). Sa position est énoncée en opposition au bergsonisme et contre la conviction d'une continuité imperturbable de la durée, dont les découpages ne seraient qu'un construit de l'esprit, faisant violence au flux ininterrompu de la vie. Bachelard défend au contraire que l'expérience du temps est éduquée par ces découpages spirituels, qui, en fait, révèlent l'hétérogénéité structurelle de la durée. Sa thèse est la suivante : « le temps a plusieurs dimensions ; le temps a une épaisseur. Il n'apparaît continu que sous une certaine épaisseur, grâce à la superposition de plusieurs temps indépendants. Réciproquement, toute psychologie temporelle unifiée est nécessairement lacuneuse, nécessairement dialectique » (*ibid.*, p. 92). Ainsi, la continuité, dont dépend l'unité même du temps, serait moins un donné, qu'un effet du travail d'organisation qu'opère l'esprit. Avec sa théorie du temps raconté, Ricœur, sur l'essentiel, ne dit pas vraiment autre chose, sinon que ce travail d'organisation est de nature « poétique ».

²⁸⁰ TR, 3, p. 449.

²⁸¹ Ricœur aborde brièvement comment l'aporie travaille pareillement les philosophies du temps de Platon, d'Aristote, de Kant et de Husserl (voir TR, 3, p. 448-453). À propos de ce dernier, par exemple, Ricœur se demande comment le recouvrement successif de chaque phase temporelle par rapport aux précédentes en vient à fournir une intuition unifiée et continue du temps, ce que présuppose en effet la thèse husserlienne du flux perpétuel de la conscience. Mais il reste que c'est vraiment avec Heidegger que le caractère aporétique du paradoxe de l'unité plurielle du temps se montre avec le plus de saillance selon Ricœur.

²⁸² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 235-236 ; trad., p. 191. Nous reviendrons plus tard sur le désaccord entre Ricœur et Heidegger concernant le phénomène de la mort censé dévoiler l'être « intégral » du *Dasein* (chapitre 4, section 2.2).

²⁸³ TR, 3, p. 454.

²⁸⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 339, 350, 385-386 (trad., p. 260, 267, 290).

l'aporie. Car dès lors que l'unité du temps est réfléchie comme unité-extatique, « le temps, souligne Ricœur, s'extériorise par rapport à lui-même²⁸⁵ ». Si le paradoxe du temps comme singulier-collectif se présente sous le jour d'une aporie, c'est donc à la lumière de « ce trait de la temporalité originaire qui fait qu'elle ne rassemble qu'en dispersant²⁸⁶ ».

Ricœur ne proposera aucune solution théorique à cette aporie, mais se demandera, fidèle à sa thèse de départ dans *Temps et récit*, ce que le récit peut offrir en matière d'outils poétiques en vue de résoudre l'énigme de l'unité plurielle du temps²⁸⁷. C'est à ce moment que Ricœur fait prendre un virage étonnant à ses réflexions, passant soudainement d'une méditation sur le rapport entre temporalité et narrativité, à une « une herméneutique de la conscience historique ». C'est que plutôt que de faire porter son examen sur le temps directement, Ricœur choisit d'interpréter ce qu'il appelle la conscience de l'histoire, étant donné que le temps historique est, lui aussi, un singulier-collectif, dont l'unité englobante est susceptible d'égaliser, au niveau humain, celle du temps en général. Quoiqu'il se fasse alors plus discret, le récit n'est pas pour autant évincé des analyses que Ricœur voue à la conscience de l'histoire, puisque, comme on l'a vu, le temps historique est lui-même le produit d'une activité narrative, qui trouve son point culminant dans l'entrecroisement référentiel du récit historique et du récit de fiction. La difficulté posée par l'aporie du temps comme singulier-collectif se résume ainsi à la question suivante : comment le modèle du temps narratif, et plus spécialement historique, atteste-t-il la singularité et l'unité attendues de tout paradigme temporel ?

3.2. *La dialectique attente-expérience*

L'on peut récapituler la solution ricœurienne à l'aporie du temps comme singulier-collectif dans l'idée de « médiation imparfaite ». S'il est possible de signifier l'unité plurielle du temps, ce ne peut être, estime Ricœur, qu'en croisant les perspectives sur les projets d'action, la rétrospection historique et l'initiative au présent, sans cependant pouvoir opérer de synthèse ultime entre ces instances temporelles de l'agir. La conscience historique – conscience d'être acteur (et patient) de l'histoire, au double sens d'être conscient de *faire* l'histoire et de faire *de* l'histoire (d'écrire l'histoire) – devient par le fait même l'objet d'un projet *herméneutique*. Par là, il faut entendre non plus le travail de déchiffrement du symbole que présentait *La Symbolique du mal*, mais un type de pensée qui, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, se sait située au carrefour de maints héritages, dont elle ne maîtrise ni l'efficace ni la totalité

²⁸⁵ TR, 3, p. 456.

²⁸⁶ TR, 3, p. 457.

²⁸⁷ TR, 3, p. 348.

des structures de sens. Herméneutique et médiation imparfaite sont en fait deux termes solidaires qui marquent l'opposition affichée de Ricœur envers la tentative hégélienne d'insérer l'histoire dans le système de la philosophie, ou, en d'autres mots, de la saisir « comme la totalisation même du temps dans l'éternel présent²⁸⁸ ». Cette totalisation n'est évidemment pas sans rapport avec l'aporie du temps comme singulier-collectif. En faisant du passé historique un moment dialectique d'un présent « hors temps », nul mieux que Hegel, pourrait-on dire, n'a fourni une réponse aussi complète à l'énigme posée par la singularité plurielle du temps. Cette solution se paie cependant au prix de l'occultation de la pluralité immanente de la temporalité. L'unité du temps se réalise en effet chez Hegel dans son autosuppression, lorsque toute dimension temporelle est conçue comme instance de développement dans la vie intérieure de l'Esprit²⁸⁹. Dans son opposition à l'hégélianisme, Ricœur ne dira pas grand-chose de bien original, sinon que la solution préconisée par Hegel n'est pas à rejeter d'un bloc, mais doit seulement être dénoncée quant à ses prétentions excessives. La principale de celles-ci, on l'a souvent décrié, est de réduire le passé à un moment du « présent éternel de la pensée spéculative²⁹⁰ ». En faisant de toute tradition philosophique et de tout événement historique signifiant des marches successives dans le *développement* rationnel de l'Esprit, Hegel tend, en effet, à rejeter la *différence* du passé du côté de l'inessentiel, de sorte que l'altérité historique soit finalement noyée dans les gouffres du même. Quand Ricœur dit devoir « renoncer à Hegel », c'est pour privilégier la pratique historique d'aujourd'hui, dans laquelle la « différence s'est révoltée contre le développement²⁹¹ ». Malgré tout, si l'on refuse complètement la dialectique qui fait se croiser sur le présent l'anticipation de l'avenir et la survivance du passé, il n'y a plus d'espoir de résoudre l'énigme de l'unité plurielle du temps. D'où l'idée de médiation imparfaite, qui fait se rejoindre, non plus dans un système totalisant, mais dans une herméneutique ouverte et inachevée, l'héritage du passé et les projets d'action à venir.

L'idée de médiation imparfaite indique en ce sens que l'entrecroisement du passé, du présent et de l'avenir demeure toujours à refaire, sans cesse à réeffectuer dans des actes médiateurs entre rétrospection et prospection. La totalisation du temps par la conscience historique est donc vouée à rester en perpétuel procès. Admettre l'inachèvement de ce procès n'entraîne pas pour autant un aveu d'échec devant l'énigme posée par l'aporie du temps comme singulier-collectif. Cela revient simplement à reconnaître les limites de l'esprit humain quant à sa capacité d'appréhender réflexivement

²⁸⁸ TR, 3, p. 350.

²⁸⁹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, p. 429 ; trad. J. Hyppolite, *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941, p. 305.

²⁹⁰ TR, 3, p. 364.

²⁹¹ TR, 3, p. 370.

l'unité plurielle du temps, ce qui corrobore, plus qu'autre chose, la thèse ricœurienne selon laquelle la seule réponse adéquate aux apories du temps est une *réplique poétique* (au sens d'un faire) et *non une solution spéculative*. Un « changement de stratégie » est pour cette raison nécessaire : au lieu d'examiner l'histoire accomplie et ses représentations dans la conscience contemporaine, il faut partir de *l'histoire à faire*, appréhender l'unité plurielle du temps dans la dimension de l'agir qui, en vue de projets d'avenir, reprend le passé dans l'initiative du présent²⁹².

Cette orientation n'est évidemment pas sans rappeler le procès de temporalisation du *Dasein* dans *Être et temps*. Malgré tout, ce n'est pas à Heidegger que Ricœur fera appel pour appuyer le changement stratégique de son herméneutique, mais à R. Koselleck et son livre *Le Futur passé*. Ricœur lui empruntera plus spécialement deux catégories censées définir les pôles conceptuels entre lesquels l'histoire se temporalise : « l'espace d'expérience » et « l'horizon d'attente ». Tandis que la première catégorie désigne l'ensemble des acquis sédimentés au sein de la mémoire (collective ou individuelle), la seconde accentue l'excédent que comporte toute expectative par rapport aux héritages et enseignements du passé. Un des avantages de récupérer ces deux catégories est de mettre en lumière à la fois l'opposition et le « jeu d'intersignifications », qui se jouent au sein de la conscience historique entre les attentes orientées vers l'avenir et les acquis du passé²⁹³. L'opposition se résume à ceci : « l'expérience tend à l'intégration, l'attente à l'éclatement des perspectives²⁹⁴ ». Cela signifie que si l'expérience permet de saisir les phénomènes sous l'angle du familier, du déjà vu, l'attente se positionne en rupture par rapport à tout acquis historique, dans la mesure où on espère toujours mieux que ce que l'on a connu. Quant au jeu d'intersignifications par lequel l'attente et l'expérience « se conditionnent mutuellement²⁹⁵ », il implique que les attentes, quoique non dérivables d'expériences données, naissent néanmoins sur un sol d'acquis, et qu'en retour elles déterminent la manière dont est rassemblée l'expérience susceptible de contribuer à leur réalisation. Koselleck parle en ce sens « d'attente rétroactive » (*rückwärtswirkende Erwartung*), pour définir la « structure temporelle de l'expérience »²⁹⁶.

L'intérêt majeur que revêtent pour notre auteur les deux catégories reprises de Koselleck est qu'elles désignent des invariants de la conscience historique à partir desquels se manifeste le temps de

²⁹² TR, 3, p. 374.

²⁹³ TR, 3, p. 375.

²⁹⁴ TR, 3, p. 377.

²⁹⁵ TR, 3, p. 377.

²⁹⁶ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, p. 358 ; trad. J. Hooek et M.-C. Hooek, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1990, p. 314 ; cité par Ricœur dans TR, 3, p. 377.

l'histoire. À cet égard, il est pertinent de souligner que si l'espace d'expérience et l'horizon d'attente sont érigés au rang d'*invariants*, leur rapport n'en est pas moins *indéfiniment variable*. Cela revient à dire que si les communautés historiques se réfléchissent du milieu de leurs attentes et de leur expérience sédimentée, elles n'expérimentent pas toutes de la même perspective la relation dialectique qui médiatisent leurs attentes et leurs acquis historiques. Pour certaines cultures, c'est l'intégration qui prime, comme dans les sociétés traditionnelles, tandis que pour d'autres le ressort de la nouveauté l'emporte sur les orientations déjà établies, ce qui est certainement le cas des sociétés bourgeoises²⁹⁷. La conséquence en est que toutes les cultures (ou époques) n'érigent pas sur des bases identiques leur rapport fondamental au temps historique.

Un problème surgit : étant donné la diversité des temporalisations historiques, comment peut-on prétendre que la dialectique entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente soit à même de définir la réplique poétique que Ricœur espère donner à l'aporie du temps comme singulier-collectif ? Encore une fois, il faut souligner le caractère imparfait de la médiation que souhaite opérer Ricœur. Celui-ci en fait l'aveu en conclusion de son ouvrage : si l'histoire en tant que singulier-collectif peut constituer une idée régulatrice, il n'y a aucun récit capable de raconter l'histoire unifiée du genre humain ; l'attente et l'expérience entières de l'humanité ne sont jamais complètement totalisables en une seule mise en intrigue²⁹⁸. Mais la solution narrative n'est pas pour autant mise à l'écart. Il reste une possibilité pour le récit de s'appliquer à cette dialectique de l'attente et de l'expérience, de manière à fournir un modèle interprétatif adéquat pour envisager l'unité plurielle du temps. Cela est particulièrement important pour notre problématique. Car c'est justement *ce modèle que contribue à élaborer l'invitation de Ricœur à rouvrir le*

²⁹⁷ Un historien comme J. Le Goff interdirait probablement cette synthèse trop générale, qui, bien qu'elle soit loin d'être fallacieuse, mérite tout de même d'être nuancée. C'est que, selon lui « les sociétés dites traditionnelles [...] ne sont pas du tout statiques comme on le croit », car malgré leur « attachement au passé », elles admettent assez ouvertement « des nouveautés, des transformations ». Toujours est-il qu'elles privilégient l'intégration sur les attentes nouvelles, car comme l'écrit Le Goff, malgré l'acceptation favorable de certains changements, « le sens de l'évolution » y est le plus souvent perçu comme le sens « d'une décadence, d'un déclin » (J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 43). L'historien français ajouterait peut-être aussi, en s'appuyant cette fois sur P. Imbs, qu'il existe des différences de temporalisation, au sens de la configuration passé-présent-futur, entre les classes sociales observées au sein d'une même société lors d'une même époque. En parlant du Moyen âge français, il écrit : « le temps du chevalier est un temps de la vitesse mais qui tourne facilement en rond, confondant les temps, le temps du paysan est un temps de la régularité et de la patience, d'un passé dans lequel on cherche à maintenir le présent, le temps du bourgeois étant bien entendu celui qui distingue de plus en plus présent/passé/futur et qui s'oriente délibérément vers le futur (*ibid.*, p. 39) ». Mais cette remarque s'applique-t-elle encore à nos sociétés capitalistes, qui, malgré l'écart toujours grandissant entre les classes, deviennent de plus en plus homogènes quant à la nature du travail effectué par tous ?

²⁹⁸ TR, 3, p. 463. Dans un texte d'*Histoire et vérité*, intitulé « Vérité et mensonge », Ricœur semble encore plus sceptique quant à la possibilité de totaliser le temps et l'histoire, décrivant même « l'unicité de l'histoire » comme une illusion mensongère, parfois suscitée à la faveur de la violence politique (P. Ricœur, « Vérité et Mensonge », *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 187-190). Il n'hésite pas toutefois à parler, comme il le fera plus tard dans *Temps et récit*, de « l'histoire intégrale » en termes « d'idée-limite » (*ibid.*, p. 190) comme si, finalement, on ne pouvait pas entièrement se débarrasser de la représentation d'une histoire unique, tout comme celle d'un temps singulier.

passé, et plus spécialement son invitation à opérer sur le sens que contiennent nos héritages des *reprises créatrices*.

Il est vrai que ce modèle n'est pas associé directement dans *Temps et récit* à une médiation imparfaite censée fournir la réplique narrative à l'aporie du temps comme singulier-collectif. Quand Ricœur invite à rouvrir le passé, il dit expressément vouloir combattre le « rétrécissement de l'expérience » qu'occasionnent ce qu'il appelle les « attentes utopiques », dès lors que celles-ci projettent les expectatives des acteurs actuels dans un avenir lointain et sans ancrage. C'est dans l'optique de cet appel à la résistance que Ricœur écrit :

Il faut résister [...] au rétrécissement de l'espace d'expérience. Pour cela, il faut lutter contre la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu. Il faut rouvrir le passé, raviver en lui des potentialités inaccomplies, empêchées voire massacrées. Bref, à l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent, et le passé univoquement clos et nécessaire, il faut rendre nos attentes plus déterminées et notre expérience plus indéterminée [...] car seules des attentes déterminées peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme *tradition vivante*²⁹⁹.

Ainsi, les reprises créatrices de la tradition sont-elles appelées à se faire des armes spirituelles servant à vaincre l'utopisme chimérique qui menace de paralyser les initiatives des acteurs du présent. Nous en reparlerons³⁰⁰. Pour l'instant, il importe de remarquer, néanmoins, qu'en mettant ainsi en garde contre les effets pervers de la pensée utopique, Ricœur ne cherche pas seulement un moyen de guérir la paralysie de l'agir que suscite la pensée utopique : il cherche *également* une réplique narrative à l'aporie du temps comme singulier-collectif, dans la mesure où cette aporie est exacerbée par l'écart croissant entre attente et expérience que provoquent les attentes utopiques³⁰¹. Parce que l'utopie renforce la rupture avec le passé et réduit l'agir historique à la dimension de l'avenir, elle heurte profondément l'unité plurielle du temps. C'est cette unité que la réouverture du passé prémunit contre un horizon d'attentes qui s'épuiserait dans un avenir déraciné. Car si Ricœur avance l'idée de reprise des possibilités passées dans son « herméneutique de la conscience historique », laquelle est expressément placée sous la coupe de l'aporie du singulier-collectif, c'est justement parce que ce n'est qu'en considérant le passé et la tradition sous l'angle de leurs possibilités inaccomplies qu'il devient possible de maintenir vivante l'unité du temps historique.

Même si Ricœur n'expose pas dans le détail les raisons pour lesquelles les reprises du passé, ainsi conçues, offrent la réplique à l'aporie du singulier-collectif, le contexte problématique dans lequel

²⁹⁹ TR, 3, p. 390.

³⁰⁰ Voir ci-dessous, chapitre 6, section 1.1 et 2.1.

³⁰¹ Voir TR 3, p. 388 sq.

il insère son invitation à rouvrir le passé donne suffisamment d'indices pour comprendre en quoi consiste pareille réplique. Voici comment nous comprenons son raisonnement : c'est parce que la réouverture du passé atteste la *pluralité* des dimensions du temps tout en les rassemblant dans l'unité d'un *même* acte configurant, celui qui consiste à réorienter l'avenir sur les potentialités non réalisées de nos héritages passés, qu'elle permet de re(con)figurer dans un récit en devenir l'unité plurielle de l'histoire. En dévoilant les attentes dirigées vers l'avenir à *l'intérieur* de l'expérience emmagasinée par le passé, une nouvelle organisation de la temporalité historique est en effet effectuée, et c'est elle qui assure l'intégration de l'action dans l'expérience disponible, tout en libérant de véritables expectatives. Est ainsi conservé le rôle de l'*initiative* dans le déroulement de l'action, qui fait du présent un instant de création, d'innovation. Seulement, et c'est là tout l'intérêt de la position de Ricœur, l'initiative n'est en rupture avec les circonstances du moment – elle n'est « inactuelle », pour le dire en termes nietzschéens – qu'en tant qu'elle puise dans la situation même dont elle entend fracturer les liens, les ressources de son innovation³⁰².

En bref, la position avancée par Ricœur consiste à dire que dans la multitude des traditions au confluent desquelles se tiennent les consciences historiques – que ces traditions soient philosophiques (du platonisme à l'idéalisme, en passant par l'empirisme et la pensée des Lumières), spirituelles (du judéo-christianisme aux sages orientales) ou politiques (du libéralisme au communautarisme, en passant par le républicanisme) –, réside un fonds inépuisable de sens qu'une interprétation nouvelle (créatrice) peut toujours raviver en vue d'aiguiller l'agir collectif. C'est de cette façon que la volonté de faire l'histoire en vient à croiser la tâche savante qui consiste à faire *de* l'histoire. Parce qu'elle assume l'appartenance de la conscience historique à un passé qu'elle n'a pas fait, tout en le réorientant vers un avenir à faire, l'initiative de rouvrir les traditions fait se rassembler le *futur* de l'histoire à venir et le *passé* de l'histoire faite au sein d'un même acte médiateur opéré au *présent*. Dans ce cadre, l'histoire apparaît en son unité plurielle, et le temps qu'elle re(con)figure comme un singulier-collectif. Car de la même manière dont le récit, en ripostant à l'aporie de la discordance-concordance, insérait les éléments hétérogènes de l'expérience temporelle dans la synthèse d'une mise en intrigue, la reprise créatrice du passé, en découvrant un *surplus du sens* au cœur de nos héritages, *atteste la différence des dimensions temporelles* (passée, présente et future), *tout en unifiant dans une même intention leur caractère divergent*. De sorte que la conscience historique se sait désormais agir sous la conviction de participer à une *même* histoire, sans réduire le passé et l'avenir à un présent hors temps. La réouverture du passé et l'inachèvement qu'elle

³⁰² TR, 3, p. 432 n. 2.

lui découvre sont en fait l'occasion d'apercevoir à la fois la disjonction des trois aspects du temps que met au jour l'asymétrie du processus qui consiste à rouvrir nos héritages passés – asymétrie qui se révèle entre la volonté de rendre l'avenir plus *déterminé* et l'opération de rendre le passé *indéterminé* –, et l'unité de la temporalité dans l'appartenance du présent à un passé que l'avenir modifie sans cesse rétrospectivement. Est repris ainsi le cercle temporel découvert dans *La Symbolique du mal*, mais cette fois sous une tournure active, en tant qu'il apparaît coïncider avec un faire intentionnel : quoique révolu, le passé est porteur de possibilités inaccomplies, qui, parce qu'elles ont été oubliées ou sont restées inaperçues par les acteurs historiques et les interprètes de la tradition, appellent à être (ré)actualisées dans le présent d'une histoire à faire.

3.3. Refiguration, prescription, possibles

S'il y a assurément continuité entre le point de vue défendu ici par Ricœur et les positions qu'il soutient dans *La Symbolique du mal*, il existe aussi des écarts notables qu'il est important de souligner. Trois différences entre *Temps et récit* et *La Symbolique du mal* méritent qu'on leur porte attention : premièrement, l'importance nouvellement accordée à la *médiation narrative* ; deuxièmement, le *ton prescriptif* des déclarations faites par Ricœur dans *Temps et récit* ; et troisièmement, la composante *modale* que ces nouvelles déclarations introduisent dans l'idée d'un passé ouvert.

La médiation narrative. Il est vrai que dans le dernier passage cité l'analogie avec le récit, et *a fortiori* avec la refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction, n'est pas mise à l'avant-scène. Elle est loin pour autant d'être absente du propos tenu par Ricœur. Un premier élément à considérer pour apercevoir cette composante implicite est le contexte aporétique dans lequel est invoquée la capacité de rouvrir le passé : celle-ci est mobilisée en vue de consolider l'unité plurielle du temps, dans la mesure où elle permet de suturer l'histoire à faire et la rétrospection historique. Tout l'argument de Ricœur est alors fondé sur la conviction préalable voulant que le temps historique soit l'expression la plus adéquate du temps humain, puisqu'il est justement le fruit de la refiguration conjointe de l'histoire et de la fiction. En ce sens, la médiation narrative, bien qu'elle se fasse discrète, constitue néanmoins une prémisse importante de l'herméneutique de la conscience historique. Il faut savoir également qu'une des finalités pratiques de Ricœur dans le chapitre final de *Temps et récit* est de mettre en lumière notre capacité à inscrire notre agir dans le temps historique par le moyen d'un récit en devenir. Si l'on doit puiser à l'intérieur de nos héritages passés certaines possibilités empêchées ou simplement inaperçues, c'est entre autres afin de pouvoir ancrer dans les récits du passé le récit de l'histoire à faire. Il est à remarquer d'ailleurs que cet exercice exige d'unir une fois encore histoire et fiction. À travers les reprises créatrices,

il est requis en effet que l'intention de la représentation historique se mêle à la visée fictionnelle d'une possibilité de sens, dès lors signifiée à travers la mise en suspens préalable de l'effectivité du monde. Certes, il ne s'agit pas ici d'une neutralisation totale du réel, puisque le champ des possibles est jalonné par la visée historique qui oriente la reprise créatrice : le possible n'est pas ici une création d'artiste, *il est donné par et dans le passé réel*. Si le possible passé n'est donc pas une innovation poétique, il est au moins ce que l'on pourrait appeler une création *herméneutique*³⁰³. Enfin, si les reprises créatrices participent à l'idée de refiguration, c'est assurément parce qu'elles incitent, non pas seulement à déceler un possible passé, mais à l'actualiser au présent dans l'horizon d'un projet à venir. Le passage du monde passé au monde présent, que réalise la reprise des héritages, fait ainsi écho à l'opération herméneutique de la refiguration du récit dans le monde du lecteur. Bref, ce sont ces différentes analogies par lesquelles les reprises du passé sont liées à l'arc de la triple-mimésis qui montrent la continuité théorique entre de telles reprises et l'herméneutique du temps raconté.

Le *ton prescriptif* du dernier texte cité de *Temps et récit* est nettement audible. Il semble presque identifier la capacité de rouvrir le passé à un devoir éthique. Ricœur ne pose pas ici, en effet, un constat à propos des changements (scientifiques, idéologiques, axiologiques, etc.) qui transforment nos représentations du passé, c'est-à-dire des changements qui, de manière renouvelée, créent derrière le présent historique un « néo-passé ». Il formule une injonction pratique, clairement ressentie dans la réitération du « il faut » : « *il faut lutter...* », « *il faut rouvrir le passé...* », « *il faut rendre [...] notre expérience plus indéterminée...* ». Nous reviendrons ultérieurement sur les motivations pratiques qui expliquent pourquoi Ricœur adopte ici un ton impératif³⁰⁴. Pour l'instant, il nous suffit d'attirer l'attention sur un point décisif : tandis que dans *La Symbolique du mal* la transformation rétrospective du passé se profilait sur l'arrière-fond du changement historique comme un effet quasi anonyme de ce que Gadamer appelle le « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*)³⁰⁵, elle apparaît dans la dernière citation comme le corrélat d'un *faire* que *doivent* exécuter les acteurs du présent en vue d'initier l'histoire à accomplir sur la base d'une expérience virtuelle qui en assurerait la faisabilité³⁰⁶.

³⁰³ R. Kearney parle quant à lui d'« imagination herméneutique » pour décrire la tâche qui consiste à « transfigurer le présent en refigurant les récits perdus du passé et en préfigurant des récits possibles du futur » (R. Kearney, « L'imagination herméneutique et le postmoderne », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 369).

³⁰⁴ Voir ci-dessous chapitre 6, section 1.1.

³⁰⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 305 sq. ; trad. p. 322 sq.

³⁰⁶ Il est vrai que, dans *SM*, c'est « par les découvertes nouvelles, par les retours aux sources, par les réformes et les renaissances (p. 28) » qu'il est dit du passé qu'il change de sens. Mais il est difficile de décider alors si ces découvertes, ces retours et ces réformes sont à considérer comme des actions volontaires ou plutôt comme des événements historiques

L'on pourrait être porté à croire que le caractère prescriptif de la reprise du passé rendrait obsolète la déclaration que fait Ricœur dans *Le Volontaire et l'involontaire* selon laquelle le passé « rend possible une rétrospection, non une action³⁰⁷ ». Ce n'est pas ce que nous pensons. Pour bien comprendre pourquoi les deux déclarations ne s'annulent pas mutuellement, il est nécessaire cependant de soigneusement distinguer l'action elle-même dans laquelle est intégré un faire créateur à l'endroit du passé et la visée objective d'un tel faire. Cette distinction n'est pas facilitée par Ricœur, qui fait bénéficier son concept d'action d'une acception large et relativement variée. Non seulement l'action désigne-t-elle chez lui les changements opérés dans le cours du monde par l'entremise d'un agent capable de se désigner comme en étant l'auteur, elle comprend également les actes de discours, et par surcroît toutes les transformations intérieures que subit une personne au cours de son existence, aussi enfouies ses transformations soient-elles³⁰⁸. Dans cette optique, le champ d'application du mot action semble s'étendre sur tout le domaine couvert par les verbes en forme active. L'on en déduit que des actes aussi peu tangibles que concevoir, interpréter, comprendre, apprendre, etc. participent à la sphère de l'action. Il doit en être de même pour l'acte de rouvrir le passé. Mais alors, il faut distinguer ce qui est visé à travers cet acte, à savoir le sens possible que renferme un héritage passé, du déroulement du faire lui-même, qui, lui, n'est pas rétroactif, mais bien prospectif. En langage husserlien, on dira que l'acte de rouvrir le passé s'identifie à l'élément noétique de l'intentionnalité – qui, lui, se produit toujours suivant une progression rectiligne –, tandis que le sens passé qui se voit rouvert au présent correspond à son corrélat noématique, dont l'accès est assurément rétrospectif. Qu'un faire se déploie invariablement du présent vers l'avenir n'empêche donc pas que le sens qu'il ranime tire sa provenance du passé. Admettre que l'humain est capable de rouvrir son passé n'incite donc pas à *réfuter* la tension pratique qui a cours entre la réversibilité de la conscience du temps et l'irréversibilité du temps cosmique. Cette capacité implique seulement qu'il est possible de *répliquer* à cette tension à un *autre*

advenant plus ou moins intentionnellement. Cette indécision n'est plus là dans *Temps et récit*, même si, comme le verra plus loin, le travail de l'histoire joue un rôle important dans la temporalité de la tradition à laquelle participent les réouvertures du passé.

³⁰⁷ VI, p. 50 (voir ci-haut chapitre 1, section 3.1).

³⁰⁸ Pour défendre sa thèse selon laquelle le récit reste une *mimésis praxéos* même avec l'apparition du roman moderne et contemporain, Ricœur écrit : « Est encore action, en un sens élargi, la transformation morale d'un personnage, sa croissance et son éducation, son initiation à la complexité de la vie morale et affective. Relèvent enfin de l'action, en un sens plus subtil encore, des changements purement intérieurs affectant le cours temporel lui-même des sensations, des émotions, éventuellement au niveau le moins concerté, le moins conscient, que l'introspection peut atteindre » (TR, 2, p. 23). Et considérant la théorie de la triple-*mimésis* qui préside à ces affirmations, il ne fait point de doute que pour Ricœur ces subtilités pratiques, rencontrées dans les personnages de romans, doivent se dire également des actions que perpétuent les personnes réelles. Sur la parenté entre acte et action, on consultera également SA, p. 351 sq.

niveau ontologique, à la manière dont, dans *Temps et récit*, le récit « réplique » *poétiquement* aux apories *spéculatives* de la temporalité. Ce niveau, rappelons-le, est celui du *sens* en opposition aux faits matériels.

Le plan modal. Ce qui est aussi remarquable dans l'invitation de *Temps et récit* à rouvrir le passé, par rapport à ce qui a été aperçu dans *La Symbolique du mal*, c'est l'introduction de modalités logiques, parfaitement visibles dans l'affrontement entre un passé *nécessaire* et un passé ouvert quant à ses *possibilités*. Notons au passage que l'opposition entre un avenir possible et un passé nécessaire constitue déjà une faute logique ; il n'y a pas d'équivalence entre les couples à venir/advenu et possible/nécessaire, car cela conduirait à croire qu'une proposition changerait sa teneur modale à travers le temps, ce qui va à l'encontre du postulat logique selon lequel le nécessaire est ce qui est vrai dans tous les mondes possibles et le possible ce qui est vrai dans au moins un monde envisageable³⁰⁹. La position de Ricœur va toutefois à un niveau plus profond des choses. En refusant l'idée selon laquelle le passé est à tous égards nécessaire et achevé, Ricœur cherche en réalité à affronter l'opinion dominante qui veut que le passé soit condamné à être à tout jamais identique. La nécessité en cause n'est donc pas celle de la logique, mais bien celle de l'existence : est nécessaire, en ce sens, ce qu'il est impossible de changer, ce que nul ne peut *dé-faire*. C'est précisément cette impossibilité que conteste Ricœur : le passé ne s'épuise pas dans la détermination irrécusable des faits survenus, parce que son sens n'est jamais fixé une fois pour toutes.

Il convient à ce stade de notre analyse de procéder à quelques distinctions que Ricœur, il faut l'admettre, ne prend pas toujours la peine de bien établir. Que le passé contienne des possibilités inemployées, cela peut s'entendre en plusieurs sens. D'abord, cela peut signifier que le passé contient *des possibilités d'être ou d'agir* dont peuvent s'inspirer les acteurs du présent, de la même manière dont le lecteur de fiction peut reprendre dans son action réelle les possibles qu'il a contemplés dans le monde de l'œuvre. Ensuite, cela peut signifier que le passé offre en lui-même différentes *possibilités de comprendre ce qui a été*, parmi lesquelles on peut compter la possibilité *de raconter autrement*. Enfin, cela peut vouloir dire que le passé recèle *des possibilités de sens*, qui peuvent justement nous aider à augmenter la signification du monde actuel en l'éclairant d'une lumière différente. Dans l'optique de notre enquête sur la tradition, nous intéressons principalement cette troisième acception de la notion de possibilité passée (la première sera principalement examinée dans le chapitre 4 sur l'histoire et la troisième dans le chapitre 5 sur la mémoire personnelle). Car c'est plus spécialement la tension entre l'*effectivité* de

³⁰⁹ R. Le Poidevin et M. Macbeath, « Introduction », dans R. Le Poidevin et M. Macbeath (dir.), *The Philosophy of time*, Oxford University Press, 1993, p. 12-13.

l'héritage passé et les *possibilités* de sens qu'il recèle et qu'une interprétation créatrice est à même de porter au jour qui semble préoccuper Ricœur dans le dernier passage cité de *Temps récit*. Son ambition, en effet, est expressément de définir les procédés herméneutiques qui sont à même de convertir les héritages en « tradition vivante ».

À vrai dire, dans le contexte de *Temps et récit 3*, le recours à la notion de possibilité vise directement à réfuter deux préjugés communs à l'égard de la tradition. Le premier, induit par les élégies de tout ce qui est « moderne » (au sens d'être le produit d'un progrès technique, éthique, esthétique, etc.), identifie la tradition à une entité archaïque, dépassée, qui n'a plus sa place dans les sociétés modernisées. La tradition est ici envisagée comme le passé avec lequel le présent doit constamment rompre pour éclore convenablement. Quant au second préjugé, voisin du premier, il assimile la tradition à une force de stagnation à laquelle sont soumis les esprits conservateurs, ce qui sur le plan politique se traduit le plus souvent par une résistance farouche au progrès social. D'un côté, la tradition paraît donc être révolue, en tant qu'elle n'est valide que pour un passé dépassé, de l'autre elle semble intégralement déterminée quant à son sens, sans quoi elle n'occasionnerait pas un conservatisme stagnant. Notre capacité à rouvrir les possibilités enfouies de nos héritages passés vient, sur ce plan, réfuter ces deux réductions, puisqu'elle atteste le fait que nos traditions contiennent virtuellement davantage que des significations fixes et des orientations déterminées.

En abordant ainsi la tradition sous l'angle de ses possibilités inaperçues, Ricœur se positionne implicitement au croisement des philosophies de Heidegger et de Gadamer, d'autant que ces deux penseurs ont eux-mêmes mis en œuvre une reprise productive du passé en même temps qu'ils en ont développé les implications herméneutiques³¹⁰. De l'un Ricœur reprend la notion de « répétition des possibilités d'existence³¹¹ », sans adhérer néanmoins à la primauté de la futurition et de l'être-vers-la-mort ; à l'autre, il emprunte l'élément productif de la tradition et l'idée d'appartenance qui lui est affiliée. Nous l'avons déjà mentionné, l'appartenance à la tradition signale selon Ricœur que le penser et l'agir humains émergent toujours du fond d'une situation langagière, historique et géographique, dont l'agent ne contrôle ni l'allure ni l'influence. Cela confirme l'être humain dans sa position d'héritier, ou pour le

³¹⁰ En effet, le projet même d'*Être et temps* est défini expressément par Heidegger comme une conquête du sens de l'être sous le signe d'une *répétition* de la question posée anciennement par Platon et Aristote. Quant à Gadamer, son herméneutique philosophique peut être lue comme une réactivation de la tradition platonicienne, principalement comme reprise de la dialogique intérieure de l'âme et de la métaphysique du Beau. Voir à ce sujet P. Fruchon, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*. Paris, Cerf, 1994 ; ainsi que notre article « La métaphysique en dialogue. Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer », *Archives de philosophie*, 77, 2014, p. 471-488.

³¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 339, 350, 385-386 (trad., p. 260, 267, 290). Il est d'ailleurs assez paradoxal que Ricœur propose comme toute une solution d'obédience heideggérienne à l'aporie du temps comme singulier-collectif, alors que la temporalisation du *Dasein* dans *Sein und Zeit* condensait selon notre auteur les difficultés de cette aporie.

formuler en termes plus ontologiques, dans son caractère « d'être-affecté-par-le-passé ». Mais être *affecté* par le passé, cela ne veut pas dire y être *enfermé*. C'est justement afin d'éviter ce glissement entre affection et enfermement, ou dans le cas spécifique de la tradition : entre la reconnaissance d'être en dette et un traditionalisme vulgaire, que Ricœur exhorte à considérer le passé comme une réserve de potentialités inexplorées.

4. La temporalité de la tradition

Nous avons suggéré au passage que le cercle temporel discerné dans *La Symbolique du mal* était éclairé différemment dans *Temps et récit* par l'invitation adressée aux acteurs du présent à ranimer, par une libre initiative, les traditions dans lesquelles ils ancrent leurs croyances et leurs espoirs. La mobilité du passé s'est vue ainsi subordonnée à un faire intentionnel, car il est apparu que ce que Ricœur appelle un « néo-passé » ne procède pas seulement de ce que le temps engendre des changements de perspectives, mais du fait également que, à travers le temps, des personnes concrètes contribuent au renouvellement de leur passé, par l'inauguration de nouvelles découvertes historiques, par l'initiative de nouveaux projets et plus fortement par l'effectuation d'interprétation créatrice. Nous ne voudrions pas cependant laisser entendre que pour Ricœur l'être humain est maître de son histoire et *a fortiori* de son passé. Au contraire, l'unité de l'histoire à laquelle participe l'interprète du passé est toujours à reconquérir par-delà les fractures de sens, les discontinuités, les défis imprévus de la nature et de l'ordre social. D'où l'idée que toute réouverture du passé, même si elle charge de signification la durée historique, reste inévitablement une « médiation imparfaite ». Aussi faut-il ajouter que c'est toujours en tant que *soumis* au travail de l'histoire et *affectés* par l'influence des traditions que, dotés de nos moyens finis d'êtres historiques, nous possédons la capacité de rouvrir nos héritages. Il faudrait même affirmer davantage : c'est *parce que* nous appartenons à l'histoire davantage qu'elle ne nous appartient, pour paraphraser Gadamer³¹², que nous nous sentons en mesure de réinterpréter les propositions de sens dont les traditions sont les véhicules.

Cette conviction est d'ailleurs solidaire de l'idée selon laquelle les reprises du passé sont effectuées sous le signe d'une dualité entre initiative et appartenance. Cette dualité nous autorise d'ailleurs à rapprocher le cercle temporel à l'origine de la mobilité du passé *de la dialectique entre faire-créateur et être-affecté*, à laquelle nous avons d'entrée de jeu identifié l'expérience du passé. C'est à présent cette dialectique qu'il nous faut articuler. Voici en ce sens la question qui orientera la prochaine section :

³¹² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 281 (trad., p. 298).

comment l'épreuve d'être-affecté-par-le-passé inclut-elle la capacité de réinventer le sens des traditions par le biais d'interprétations productives ? La thèse que nous défendrons à ce sujet est que chez Ricœur la dialectique entre faire-créateur et être-affecté est non seulement un élément clef des réouvertures du passé, mais encore recouvre-t-elle l'entièreté de ce qu'il convient d'appeler *la temporalité de la tradition*, dont l'idée de « traditionalité » constitue le fil rouge.

4.1. La traditionalité

Pour mettre en avant le caractère temporel de la tradition, il faut considérer le découpage conceptuel que Ricœur opère sur la notion même de tradition, en la déclinant en trois acceptions distinctes : la traditionalité, *les traditions* et *la tradition*³¹³. Par la première acception, Ricœur entend le processus de transmission qui fait en sorte que des *innovations* de sens (métaphysiques, spirituelles, politiques, morales, mythiques, poétiques, symboliques, etc.) inaugurées à une période de l'histoire se *sédimentent* dans les cultures sous forme de croyances ou de pratiques perpétuées par-delà leur contexte d'origine. La seconde acception, *les traditions*, désigne les multiples « propositions de sens », la plupart du temps véhiculées par l'entremise de textes, qui nous sont transmises du passé à travers la dialectique entre innovation et sédimentation ayant cours sur le plan de la traditionalité³¹⁴. Enfin, il y a *la tradition*, qui signifie l'élément d'imposition et d'autorité dont sont chargées les propositions de sens transmises du passé. C'est précisément cette prétention inhérente à toutes les traditions qui fait en sorte selon Ricœur que « nous *appartenons*, avant tout geste critique, à un règne de la vérité présumée³¹⁵ ». Même si parfois cette dimension des traditions encourage le conservatisme non critique, lorsque certains groupes prêtent à certaines croyances ou valeurs, certains rites ou mœurs, soutenus ou reproduits uniquement par convention, le caractère d'une évidence irrécusable, elle reste selon Ricœur un aspect positif de notre appartenance historique ; si l'on doit condamner les dérives de *la tradition*, l'on doit en revanche célébrer l'enracinement historique qu'elle rend possible³¹⁶.

³¹³ TR 3, p. 397 sq.

³¹⁴ Par « propositions de sens », il faut entendre des unités signifiantes aussi variées que les symboles, les mythes, les concepts, les contenus religieux, les modèles narratifs, etc. En ce sens, les traditions ne véhiculent pas uniquement des « idées », mais également des croyances, des manières de faire sens, des façons d'orienter l'intelligence humaine, sa sensibilité et ses dispositions morales. Dans *Temps et récit 2*, Ricœur, par exemple, montre que notre intelligence du récit est structurée par des traditions narratives, réitérant que sans le côtoiement de modèles hérités de la culture, lesquels par ailleurs investissent déjà le stade de « préfiguration » (*mimèsis 1*), notre capacité à suivre des récits serait franchement amputée. Sur la mouvance historique de la tradition narrative, voir TR 2, p. 31 sq.

³¹⁵ TR 3, p. 410.

³¹⁶ Selon Ricœur, la fameuse querelle qui a opposé l'herméneutique de Gadamer à la critique des idéologies de Habermas est une conséquence désolante de ce que ce dernier ait seulement reconnu l'aspect autoritaire et conventionnel de *la tradition* (TR 3, p. 402 sq.)

Quant au caractère temporel de la tradition, il se manifeste avant tout au niveau de ce que Ricoeur nomme la traditionalité. Parce qu'elle assure la transmission des idées et des pratiques le long des époques et des périodes, la traditionalité définit selon lui le « style d'enchaînement de la succession historique³¹⁷ ». Ce style se caractérise notamment par la tension entre la *continuité* des convictions diffusées et la *discontinuité* des époques, laquelle procède chaque fois des *innovations* (techniques, philosophiques, scientifiques, etc.) que représentent les grands événements historiques, eux-mêmes susceptibles de se *sédimer* ultérieurement en tradition. Il faudrait ajouter à cette tension le paradoxe selon lequel la tradition préside à la continuité historique dans la mesure où des interprétations toujours différentes, donc discontinues les unes par rapport aux autres, en maintiennent l'efficace au fil du temps. C'est de la sorte que la traditionalité dessine « un trait de la “temporalisation de l'histoire”³¹⁸ », en raison de la « dialectique interne » qu'elle introduit au sein même de l'espace d'expérience. Ainsi, médiatise-t-elle « l'efficace du passé, que nous souffrons, et la réception du passé que nous opérons³¹⁹ ». Nous retrouvons ici la dynamique faire-pâtir qui, selon nous, caractérise en son essence l'expérience du passé chez Ricoeur : cette dynamique est en effet illustrée par la réciprocité de rapports qui circule entre le passé qui nous affecte et la reprise herméneutique qu'il est en notre pouvoir d'effectuer.

À vrai dire, la fonction temporelle de la traditionalité découle précisément de cette dialectique entre réception passive et appropriation créatrice. Une première propriété qu'il convient de souligner à propos de cette dialectique, c'est que selon Ricoeur elle fait de la tradition un « temps traversé³²⁰ », une « distance temporelle » (*Abstand*) – concept repris de Gadamer – parcourue sans être annulée³²¹. Cela tient à ce que la continuité des contenus de sens véhiculés et réinterprétés à travers le temps est toujours contrebalancée par la discontinuité des situations historiques. Se montre également à travers cette dualité continu/discontinu un conflit entre différentes catégories antagonistes telles qu'identité et différence, familiarité et étrangeté, mêmeté et altérité. C'est que le passé de la tradition, du point de vue de son innovation, est définitivement autre que le présent de sa réception, de sorte qu'en tout héritage interprété persiste un élément d'étrangeté que ne réussit jamais à évincer intégralement le caractère d'imposition et d'autorité dont sont dotées certaines traditions. Mais justement : si la tradition continue de s'imposer au présent, c'est parce qu'inversement l'horizon historique actuel plonge ses

³¹⁷ TR 3, p. 397.

³¹⁸ TR 3, p. 397.

³¹⁹ TR 3, p. 397.

³²⁰ TR 3, p. 397.

³²¹ TR 3, p. 398.

racines dans l'horizon du passé, même qu'à plusieurs égards il y puise sa signification. Les traditions transmises sont à vrai dire les traces, ou mieux, les nourricières de cet enracinement. Cette tension entre la rupture des situations et le prolongement indéfini de l'horizon historique est d'ailleurs renforcée par l'espace de variations laissé libre à l'intérieur des traditions elles-mêmes et qui fait en sorte qu'une *même* tradition peut recevoir selon les *différentes* époques ou les *différents* milieux dans lesquels elle se fait agissante une pluralité d'interprétations³²². C'est ce que nous avons appelé ailleurs « le paradoxe de l'expérience herméneutique³²³ », lequel, avons-nous défendu, a cours sur deux plans : d'une part, au niveau de la tension entre « l'identité des appartenances à la tradition » et la différence des situations historiques ; d'autre part, au niveau du conflit entre la même de la tradition et la variété de ses appropriations.

Mais pour Ricœur, un autre paradoxe, une autre énigme à vrai dire s'impose avec le phénomène de la traditionalité : celui de l'appartenance mutuelle de la tradition et de l'interprétation. Dans l'opuscule « Structure et herméneutique », Ricœur illustre de la manière suivante cette réciprocity de rapports :

Nous sentons que l'interprétation a une histoire et que cette histoire est un segment de la tradition elle-même ; on n'interprète pas de nulle part, mais pour expliciter, prolonger et ainsi maintenir vivante la tradition elle-même dans laquelle on se tient. C'est ainsi que le temps de l'interprétation appartient en quelque façon au temps de la tradition. Mais en retour la tradition, même entendue comme transmission d'un *depositum*, reste tradition morte, si elle n'est pas l'interprétation continuelle de ce dépôt : un « héritage » n'est pas un paquet clos qu'on se passe de main en main sans l'ouvrir, mais bien un trésor où l'on puise à pleines mains et *que l'on renouvelle* [nous soulignons] dans l'opération même de l'épuiser. Toute tradition vit par la grâce de l'interprétation ; c'est à ce prix qu'elle dure, c'est-à-dire demeure vivante³²⁴.

Si, en bref, l'interprétation se réalise sous la coupe d'une tradition agissante, c'est paradoxalement en vertu des interprétations qui lui sont appliquées que la tradition maintient son efficace sur les temps présents et futurs, et ainsi persévère dans la durée. Cette énigme est celle de la dialectique entre faire et

³²² Se trouve ici contenu le jeu tendu entre innovation et sédimentation qui fait dire à Ricoeur, dans *Temps et récit 2*, à propos des traditions narratives, qu'en elles « l'identité et la différence » sont « inextricablement mêlées ». Car, ajoute-t-il : « l'identité de style n'est pas l'identité d'une structure logique ; elle caractérise le schématisme de l'intelligence narrative, tel qu'il se constitue dans une histoire cumulative et sédimentée » (TR 2, p. 40).

³²³ R. Boutet, « Comprendre une même chose différemment. Gadamer et le paradoxe de l'expérience herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, 114, 2016, p. 273-297.

³²⁴ P. Ricœur, « Structure et herméneutique », dans CI, p. 31-63. Il est important de noter qu'initialement le texte s'intitulait « Symbolique et temporalité ».

être-affecté que manifeste le phénomène de la tradition : le temps de la tradition est à la fois ce que pâtiennent et font perdurer les consciences interprétantes.

Dans *Temps et récit*, Ricœur s'en remet, en vue d'étayer ce paradoxe, à deux concepts forgés dans l'*opus magnum* de Gadamer : *Vérité et Méthode*. Il s'agit des concepts de « travail de l'histoire » (*Wirkungsgeschichte*) et de « fusion des horizons ». Par « travail de l'histoire », Gadamer désigne le fait que l'histoire des réceptions (d'une œuvre, d'un texte, etc.) correspond non seulement à un processus productif, au sens où la variation des lectures historiques appliquées à un même objet a pour vertu d'en déplier toujours davantage les significations possibles, mais aussi que cette histoire détermine chaque fois la situation herméneutique dans laquelle la tradition se trouve à nouveau comprise. Dans cette perspective, le travail de l'histoire ne concerne pas seulement la tradition interprétée ; son efficace rejoint également les consciences historiques, étant à l'origine des « préjugés » à partir desquels les héritages du passé se laissent appréhender dans chaque présent vécu. Cela implique du reste qu'aucun historien ne rencontre son objet dans la pure innocence du premier observateur, car son approche demeure en tout temps orientée par des préconceptions et des attentes définies qu'il reçoit plus ou moins consciemment du passé, en vertu, justement, des médiations historiques qui les relient activement. C'est ainsi qu'au travail de l'histoire est corrélée une « conscience du travail de l'histoire » (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*), au double sens d'être une conscience travaillée par l'histoire et d'être conscience avisée de son assujettissement à l'efficace du passé³²⁵.

En revanche, la fusion des horizons est l'opération que l'interprète réalise lorsque, interpellé par la tradition, il tente d'en recueillir la signification profonde en élargissant sa propre situation historique à l'horizon du passé d'où ladite tradition provient. Ce que Gadamer nomme compréhension est synonyme de cette fusion où l'interprète rattache sa propre situation herméneutique au passé de la tradition (au moment de son innovation) et où en retour les propositions de sens en provenance du passé se voient « appliquées » au présent de l'interprète. La force explicative d'une telle notion réside dans sa capacité à rendre compte de la finitude historique qui caractérise toute conscience interprétante – car un horizon est bien une ouverture délimitée sur quelque chose qu'on ne voit pas intégralement –, de même qu'elle met en lumière la mouvance temporelle qui caractérise la compréhension. Gadamer peut ainsi affirmer que l'interprétation du passé « contribue à former cet horizon mobile dont vit

³²⁵ Sur la richesse sémantique que renferme le concept de « conscience du travail de l'histoire », voir J. Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 2007, p. 140-141.

toujours toute vie humaine, cet horizon qui la détermine comme origine et transmission [Überlieferung]³²⁶ ».

Dans *Temps et récit*, Ricœur destine à ces deux concepts gadamériens une interprétation dialectique. Voici comment il les fait s'articuler l'un avec l'autre :

[...] le passé nous est révélé par la projection d'un horizon historique à la fois détaché de l'horizon du présent et repris, réassumé en lui [...] Ce qui reste d'unilatéral dans l'idée d'un être-affecté-par-le-passé est par là même dépassé : c'est en *projetant* un horizon historique que nous éprouvons, dans la tension avec l'horizon du présent, l'efficace du passé, dont notre être-affecté est le corrélat. L'histoire de l'efficace [*Wirkungsgeschichte*], pourrait-on dire, est ce qui se fait sans nous. La fusion des horizons est ce à quoi nous nous efforçons. Ici, travail de l'histoire et travail de l'historien se portent mutuellement secours³²⁷.

Il est vrai que cette polarisation des deux concepts gadamériens, travail de l'histoire et de fusion d'horizons, correspond plus au moins fidèlement aux intentions de Gadamer dans *Vérité et Méthode*. Son herméneutique, dont la lutte contre le « méthodologisme » est un des principaux leitmotifs, conçoit plutôt le travail de l'histoire *et* la fusion des horizons comme des opérations anonymes qui adviennent à l'interprète, plutôt qu'il ne les fait advenir. Même si Gadamer ne va pas jusqu'à refuser à l'interprète l'initiative de son interprétation, il est clair qu'il la subordonne au travail inconscient de l'histoire qui s'opère en toute compréhension et qui fait en sorte que celle-ci est davantage une « insertion dans un processus de tradition³²⁸ » que le produit d'un faire subjectif. Malgré cela, il semble que Ricœur ne soit pas tout à fait fautif de concevoir la fusion des horizons sous l'angle de l'effort, voire du *faire*. Car Gadamer lui-même a tendance à concevoir la compréhension du passé sous l'angle de quelque chose que nous faisons advenir, dans la mesure où l'entente dialogique (*Verständigung*) entre la tradition et l'interprète paraît découler d'une capacité personnelle : être capable de remettre en question les préjugés qui guident nos interprétations, en les soumettant à l'épreuve de la chose (*Sache*) même, voire de la vérité que la tradition prétend communiquer. Il semble qu'en rangeant ainsi la fusion des horizons dans le registre du *faire*, de ce dont « nous nous efforçons », Ricœur conclut certes une lecture tendancielle de *Vérité et Méthode*, mais qui reflète du même coup une tension à l'œuvre chez Gadamer lui-même, et que ce dernier, étant donné son insistance sur le caractère événementiel de la compréhension, a parfois du mal à éclaircir.

³²⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 309-310 (trad., p. 326).

³²⁷ TR 3, p. 399.

³²⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 295 (trad., p. 312).

4.2. *La fusion créatrice*

Eu égard à notre problématique, quelques conséquences importantes ressortent de la dialectique subtile qui manifeste le conditionnement mutuel de la fusion des horizons et du travail de l'histoire. La première tient à ce que les réinterprétations ne sont *pas extérieures* aux traditions qu'elles ravivent, mais *partie prenante de leur durée*, ou en d'autres mots, de la traditionalité qui les porte. Il apparaît dès lors que l'efficace de l'histoire n'est pas un fait monolithique. Au contraire, c'est lorsque l'on projette derrière soi « un horizon historique », lorsque, autrement dit, on met à distance le passé pour mieux en interpréter les déterminations, que l'on éprouve l'agir de l'histoire sur les traditions auxquelles on se sent appartenir. C'est en outre à l'occasion de cette projection « distanciante » que les propositions du passé se manifestent comme l'origine de nos précompréhensions des choses. Le travail de l'histoire s'avère en conséquence solidaire de l'activité interprétative qui le découvre et le renforce, en même temps que celle-ci en subit les forces attractives. D'où le paradoxe suivant : c'est dans la lumière de la distance historique que l'interprétation éclaire l'efficace de l'histoire. C'est cela que signifie projeter un « horizon historique à la fois détaché de l'horizon du présent et repris, réassumé en lui ».

Dans cette optique, il appert également que la dialectique entre fusion d'horizons et travail de l'histoire enchâsse dans la traditionalité *le cercle temporel* à la faveur duquel, comme on l'a vu, se médiatisent appropriation du passé et appartenance historique. Puisque la transmission des héritages est conduite par les refontes incessantes auxquelles ces mêmes héritages sont exposés, l'appropriation du passé se montre être le véhicule principal de l'appartenance historique, même si, paradoxalement, l'appartenance au passé précède toujours déjà l'appropriation qu'on en fait. L'on pourrait dire en ce sens que l'appropriation que réalise la fusion des horizons renforce le travail de l'histoire en même temps qu'elle s'en fait le révélateur. D'où le fait que l'appartenance historique n'est jamais aussi évidente que lorsque la tradition offre l'occasion d'une reprise créatrice. C'est ce que suggère d'ailleurs le passage, tiré d'*Identité et différence* de Heidegger, que nous avons mis en exergue du présent chapitre. Lorsque ce dernier écrit : « Quand notre méditation se tourne vers le déjà-pensé, c'est alors seulement que nous sommes au service de ce qui reste encore à penser³²⁹ », il souligne que ce n'est qu'en élevant la pensée à l'influence discrète du passé qu'il devient possible de penser davantage. Et même s'il est évident que pour Heidegger cet « encore à penser » renferme une intention « destructrice », il reste également ce qui prémunit la tradition contre son déclin en dépôt mort.

³²⁹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 50 ; trad. p. 276.

Ce n'est pas tout. En tant que « style d'enchaînement de la succession historique », c'est-à-dire dans la mesure où toute tradition subsiste à travers une « chaîne d'interprétations et de réinterprétations », la traditionalité paraît conjuguer deux formes de temporalité : un temps irréversible, dont la succession est invincible, et un temps en boucle, où les retours en arrière se mêlent à la progression imperturbable de l'histoire. Car si la tradition persévère dans l'être au moyen des rétrospections que rendent possibles les interprétations nouvelles qui lui sont appliquées, celles-ci doivent toujours s'insérer dans une histoire de la tradition interprétée, ce qui implique en outre que chaque réinterprétation soit transposable sur une suite chronologique. C'est ainsi que la tradition platonicienne contient, sur le mode de l'enchaînement historique, la réception des néo-platoniciens, celle de la Renaissance, celle de l'idéalisme et du romantisme allemand, celle des néo-kantiens, celle de Heidegger, de Gadamer, de l'école de Tübingen, etc. À la manière dont l'historiographie insère le temps vécu sur le temps cosmique, la traditionalité réintroduit le cercle temporel appropriation-appartenance sur la ligne continue du temps historique³³⁰. L'idée avancée par Gadamer d'un horizon mobile qui se déplace avec nous exprime justement la solidarité de ces deux mouvances temporelles.

Enfin, une dernière idée découle de cette réciprocity du travail de l'histoire et de la fusion des horizons. Elle concerne directement l'enjeu épistémologique de notre enquête, lequel, rappelons-le, est directement associé à l'idée d'une *interprétation créatrice de sens*. Ne pouvons-nous pas affirmer en effet que la tradition appelle elle aussi, de façon similaire au verbe poétique, la production herméneutique d'un discours mixte, c'est-à-dire d'un discours qui tâche de surmonter la distance établie entre deux registres sémantiques étrangers et ainsi se fait créateur pour répondre à une nécessité de son objet ? Une tradition n'est vivante que si elle donne de quoi inspirer une pensée dirigée vers l'avenir. En ce sens, elle requiert assurément une interprétation qui en décèle la pertinence et l'actualité. Elle réclame, autrement dit, un travail herméneutique qui soit voué à *franchir la distance temporelle* séparant la situation actuelle de l'interprète et l'horizon du passé d'où la tradition tire son origine. *Rendre plus signifiante la tradition interprétée*, voilà l'exigence qui s'impose à une interprétation soucieuse de se rendre fidèle à la prétention de vérité qu'élève la tradition. Ainsi, l'appropriation du passé doit-elle accentuer l'innovation derrière le contenu sédimenté et redécouvrir la fraîcheur des traditions, en les amenant à « signifier plus », en amplifiant leur force d'évocation. À ce titre, *la fusion des horizons paraît satisfaire les trois vœux de l'interprétation créatrice*³³¹ : traverser une distance, déployer de nouvelles possibilités sémantiques et refigurer le sens compris dans le monde effectif (du présent). Ces trois aspects confirment d'ailleurs

³³⁰ Sur les parallèles entre tradition et temps historique voir TR 3, p. 411-414.

³³¹ Voir ci-dessous chapitre 2, section 3.2.

que le caractère productif de la fusion des horizons est sollicité par l'objet même dont elle vise à raviver le sens : la tradition ne prend vie que dans les reprises qui confèrent à ses possibles enfouis le statut d'une signification qui vaut encore aujourd'hui.

Mais considérant que la fusion des horizons est subordonnée au travail de l'histoire, il devient aussi évident qu'une interprétation productive du passé n'est pas le fruit d'une conscience maîtresse du sens. Attachée au travail de l'histoire qu'elle fortifie, la fusion des horizons reste conduite par la chose même qui est à interpréter, d'autant que celle-ci se donne toujours à comprendre par la médiation de circonstances imprévues, de changements historiques, de questions qui nous envoûtent, et même, voire avant tout, de notre appartenance primordiale aux traditions dont on cherche à ranimer le sens. Une interprétation productive du passé n'est donc pas une construction de toute pièce : elle est *l'initiative de « laisser s'imposer » toujours plus les significations possibles que contiennent nos héritages*³³². Mais voilà le paradoxe : d'un côté, c'est le sens du passé qui doit s'imposer, ce n'est pas à nous de l'inventer ni de le plier captieusement aux exigences de notre temps ; de l'autre, il semble qu'il n'y ait que dans une configuration du sens initiée par les interprètes de la tradition que le passé se voit susceptible d'être présenté sous le jour de ses possibles cachés. L'un ne va pas sans l'autre, d'où l'idée que les reprises du passé dépendent chez Ricœur d'une médiation réciproque entre un faire créateur et l'être-affecté.

Une question doit à cet égard être soulevée : comment garantir que cette fusion des horizons à laquelle s'efforce l'interprète ne se mue pas en « confusion » d'horizons, pour reprendre l'expression de J. Zimmermann³³³ ? Comment s'assurer que le possible réactivé provienne véritablement *du* passé, qu'il ne soit pas une projection de sens anachronique apposée indûment après-coup ? Contrairement à Gadamer, qui a tendance à penser qu'il n'existe ni méthode indéfectible ni savoir infaillible qui puissent certifier la concordance d'une interprétation avec son objet, Ricœur estime quant à lui, dans le sillage de E. D. Hirsh, que s'il n'y a pas de méthode pour avancer des hypothèses de lecture, il en existe au moins pour les valider. Nombreux sont d'ailleurs les modèles explicatifs – de la philologie classique à l'analyse structurale en passant par la psychanalyse des textes et l'histoire comparée – qui contribuent selon Ricœur à renforcer « l'objectivité » de la compréhension³³⁴. Il est permis de douter, cependant, que le recours à ces modèles explicatifs constitue une condition nécessaire de l'interprétation réussie, laquelle à vrai dire reste toujours portée par le travail de l'histoire dont elle est

³³² Nous nous inspirons ici de la belle expression de M. Scraire, *Laisser s'imposer l'être. Appartenance et métaphysique des transcendants dans Vérité et Méthode de Gadamer*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2015.

³³³ J. Zimmermann, « Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos », *Journal of Beliefs and Value*, 22, 2001, p. 87-98.

³³⁴ Voir ci-bas chapitre 2 section 3.1.

à la fois le produit et le canalisateur. Ricœur paraît lui-même hésitant sur la question lorsqu'il déclare que la tâche herméneutique est moins d'arbitrer les interprétations rivales que d'ouvrir davantage l'imagination³³⁵. Cette hésitation ne devrait-elle pas du reste être renforcée par le fait qu'une interprétation créatrice ne vise pas seulement à traduire dans le langage du présent un vestige du passé, mais à dégager en son sein une possibilité de sens encore inexplorée, et dont on espère qu'elle sache guider la compréhension et l'agir au présent ? Quand la fusion d'horizons devient synonyme d'une interprétation productive, à travers laquelle la découverte du sens est solidaire d'un acte créateur, quoique situé, peut-on encore appliquer une méthode de validation à nos hypothèses de lecture ? La question demeure ouverte. Une chose est certaine : Ricœur serait certainement réticent à admettre avec J.-L. Marion que « [le] *seul* [nous soulignons] critère d'une interprétation, c'est sa fécondité³³⁶ », mais il admettrait probablement en revanche qu'il s'agit là du principal critère de sa pertinence, à tout le moins quand ladite interprétation vise à aiguiller l'avenir par une potentialité refoulée du passé.

5. Un cas exemplaire : l'interprétation ricœurienne du péché originel

À défaut de proposer une méthode de compréhension qui viendrait valider les opérations de « fusion » productive, nous pouvons à la rigueur illustrer comment celles-ci s'actualisent dans l'œuvre de Ricœur. Car celui-ci n'a pas fait que théoriser les réouvertures de la tradition, mais il a développé sa propre pensée à l'occasion de multiples reprises créatrices³³⁷. Depuis le tournant herméneutique de sa pensée dans *La Symbolique du mal*, il s'agit en effet d'une pratique courante du philosophe français³³⁸. Or, parmi toutes les réactivations de la tradition que l'on rencontre dans l'œuvre de Ricœur, il est un cas de figure particulier sur lequel nous souhaiterions nous pencher plus longuement. Il s'agit de *son interprétation de la notion de péché originel*, dont les sources remontent à Augustin³³⁹. Cette interprétation est

³³⁵ P. Ricœur, « Rhétorique, poétique, herméneutique », L 2, p. 492. Voir ci-dessus, chapitre 2, section 3.2.

³³⁶ J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977, p. 14.

³³⁷ Par exemple, dans *Soi-même comme un autre* Ricœur formule sa petite éthique au confluent de deux héritages en apparence opposés : l'éthique téléologique d'Aristote, dont le principe d'action repose sur la sagesse pratique, et le déontologisme de Kant (SA, p. 199-344). Et à la fin de l'ouvrage, c'est à l'ontologie aristotélicienne de l'acte de la puissance que s'en remet l'auteur en vue d'affranchir une métaphysique de l'homme capable de la notion de substance (SA, p. 352 sq.).

³³⁸ En réalité, on peut lire toute l'entreprise de *La Symbolique du mal* comme le projet d'une répétition des héritages mythiques transmis du fond de l'Antiquité grecque et juive. Car Ricœur, en y sondant toute une tradition symbolique et mythologique, ne vise pas à faire un étayage historique du problème de la faute, mais à faire ressortir une intelligence du mal vouée à compléter l'ensemble de ses réflexions sur la volonté humaine et la faille qui lui est inhérente. C'est ainsi, comme on l'a mentionné, à travers une perspective synoptique qui embrasse les différents symboles ressortant de la confession de la faute (souillure, errance, fardeau, etc.) et des différents mythes de l'origine (mythe du Chaos, mythe tragique, mythe adamique, mythe orphique) que Ricœur dégage l'idée paradoxale de « serf-arbitre », qui appelle à méditer le mal comme une liberté se liant elle-même.

³³⁹ Voir les deux textes « Le péché originel : étude de signification » et « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1) », dans CI, p. 265-310. Voir aussi le texte « Logique, éthique et tragique du mal chez Augustin », dans I. Bochet (dir.), *Paul Ricœur : mal et pardon*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013, p. 59-127.

particulièrement éloquente pour notre propos, car elle permet d'accentuer la différence capitale qui sépare une reprise productive de la tradition et un traditionalisme conservateur qui ne renvoie à ses propres héritages que sur le mode de l'appel à l'autorité. C'est que dans son interprétation du péché originel, Ricœur s'aventure au cœur de son héritage chrétien, mais afin de l'affranchir de la tradition « pénale » qui en obstrue selon lui la dimension d'espérance. Sur cette voie, notre auteur met en lumière la tendance parfois dissimulatrice du travail de l'histoire, qui s'oppose précisément à son caractère proprement prolifique. Car si Ricœur peut parler de possibilités avortées, refoulées ou empêchées de la tradition, c'est bien parce que nos héritages se déploient souvent conformément à une logique datée, laquelle vient justement en masquer la pertinence dans l'horizon du présent. Devant une tradition en déclin, deux choix s'offrent à l'interprète : le rejet critique ou la redécouverte d'une possibilité enfouie. Or, si l'on penche pour la seconde option, la réouverture des héritages n'a pas d'autre choix que de passer par le chemin d'une « destruction » herméneutique, entendue au sens heideggérien³⁴⁰ d'une « déconstruction critique des concepts en usage afin de remonter aux sources où ils ont été puisés », comme le résume habilement F. Dastur³⁴¹. C'est ce qu'accomplit en effet Ricœur avec la notion de péché originel, même s'il ne se revendique pas expressément de la destruction heideggérienne³⁴². Aussi, son objet n'est pas seulement de remonter aux sources enfouies de nos précompréhensions du mal, mais d'y parvenir pour s'y ressourcer, en réactivant la vérité qui a été historiquement obscurcie sous une interprétation surannée³⁴³. Autrement dit, son interprétation du péché originel vise à retrouver derrière un héritage en apparence périmé, même pour de nombreux croyants aujourd'hui, les linéaments d'une expérience fondamentale du mal, de la culpabilité et de l'espérance susceptible de les vaincre.

Un paradoxe se trouve en amont des investigations de Ricœur : la notion de péché originel « renferme » une compréhension éclairante de la nature du mal, au sens double où elle la détient et la cache. Que cette sagesse soit cachée, cela ne fait point de doute selon Ricœur. Non seulement l'idée d'un péché originel est pour le non-croyant complètement archaïque (même si elle peut inspirer des

³⁴⁰ Sur la notion de *Destruktion*, on se reportera notamment à Heidegger, *Sein und Zeit*, § 6. Parmi les interprétations destructrices de la tradition qu'a entreprises Heidegger à travers son œuvre, la plus éloquente est probablement dédiée à la métaphysique platonicienne dans son opuscule « Platons Lehre von der Wahrheit », dans *Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, p. 203-238 ; trad. fr. A. Préau, « La doctrine de Platon sur la vérité », dans *Questions 1 et 2*, Paris, Gallimard, 1968, p. 423-469.

³⁴¹ F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990, p. 82.

³⁴² Ricœur semble plutôt s'inspirer de la *dé-struction* « démythologisante » qui caractérise en propre l'herméneutique testamentaire de R. Bultmann, elle-même grandement inspirée par l'herméneutique heideggérienne. Au sujet de la démythologisation chez Bultmann, voir P. Ricœur, « Préface à Bultmann », CI, p. 380 sq.

³⁴³ L'on peut citer à cet égard O. Abel, qui écrit en référence à l'interprétation ricœurienne du péché originel : « Brisant le faux savoir et proposant une *déconstruction* des rationalisations théologiques secondaires, la démarche [de Ricœur] consiste ici à dégager "la ténébreuse richesse" de l'idée de péché originel » (O. Abel, « Du mal au pardon, et retour », dans I. Bochet (dir.), *Paul Ricœur : mal et pardon*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013, p. 7.

anthropologies séculières qui font essentiellement de l'homme une menace pour l'homme), elle demeure pour plusieurs chrétiens, parce qu'elle implique une culpabilité transgénérationnelle que l'on se passerait de manière héréditaire, difficile à concilier avec leur foi en un Dieu d'amour et de miséricorde. Ricoeur va même jusqu'à dire, lui-même protestant pratiquant, que l'idée de péché originel revêt de nos jours une allure à la fois « inconsistante », « scandaleuse » et « dérisoire »³⁴⁴. Inconsistante, parce qu'elle mêle sans cohérence une dimension juridique – le mal, nous en sommes les responsables et pour cette raison Dieu est en droit de nous punir – et une dimension biologique – le mal est héréditaire et contracté du premier homme, Adam. Scandaleuse, car elle ramène « en deçà d'Ézéchiel et de Jérémie, à la vieille idée de la rétribution et de l'inculcation en masse de l'Homme³⁴⁵ », l'idée de l'enfant déjà coupable dans le ventre de sa mère étant le comble, selon Ricoeur, de cette régression scandaleuse³⁴⁶. Dérisoire, enfin, car elle n'apporte une contribution explicative qu'au point de vue d'une « théodicée », dont le « projet de justifier Dieu » fait penser aux paroles arrogantes « des amis de Job expliquant au juste souffrant la justice de ses souffrances »³⁴⁷.

Toutes ces carences découlent en fait, selon Ricoeur, de l'incohérence sémantique inhérente au concept de péché originel : une culpabilité sans responsabilité comporte une contradiction dans les termes, et c'est pourtant ce qu'avance cette notion qui mêle l'imputation juridique à l'héritage biologique. Il n'est pas difficile d'ailleurs de reconstruire le cheminement conceptuel à la source de cette incohérence. Selon Ricoeur, celle-ci est originaire de la pensée d'Augustin et du combat sur deux fronts qu'il a mené contre les manichéens d'un côté, contre les pélagiens de l'autre. À l'encontre du réalisme de Mani et de ses disciples, pour qui le mal était une entité substantielle qui affecte l'homme du dehors, Augustin et les Pères de l'Église ont martelé l'assertion selon laquelle le mal n'est pas du monde, mais introduit dans le monde par la liberté humaine. Nullement une partie de l'être créé, le mal est ici considéré comme une simple négation au sein de la création. En revanche, Augustin ne pouvait, de l'autre côté, accepter l'interprétation volontariste que Pélagie proposait de l'*Épître aux Romains*, quand il affirmait que l'idée de pécher « en Adam » revêtait une signification analogique, au sens où chaque homme, en péchant, ne faisait que pécher *comme* Adam³⁴⁸. Comment comprendre alors la sentence de saint Paul selon laquelle Dieu fait « miséricorde de qui il veut » et « endure qui il veut » (*Rom.* 9 10-29) ? Cette libre décision semble de fait supposer une culpabilité originaire que Dieu renforce chez

³⁴⁴ P. Ricoeur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1) », dans CI, p. 302.

³⁴⁵ P. Ricoeur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1) », dans CI, p. 302.

³⁴⁶ P. Ricoeur, « Le péché originel : étude de signification », dans CI, p. 265.

³⁴⁷ P. Ricoeur, « Le péché originel : étude de signification », dans CI, p. 276.

³⁴⁸ P. Ricoeur, « Le péché originel : étude de signification », dans CI, p. 274.

certain, lève chez d'autres. Et comment également rendre compte de l'habitude mauvaise, du penchant au mal, que toute réflexion sur la volonté rencontre d'une manière ou d'une autre ? La réponse d'Augustin – lequel, à en croire Ricœur, ne possédait pas encore une intelligence suffisante de la « contingence » – est qu'il faut concevoir dans le péché originel une dimension biologique du mal. Du même coup, le fantôme de la théodicée refait surface : « l'élection est par grâce, la perte est par droit, et c'est pour justifier cette perte de droit qu'Augustin a construit l'idée d'une culpabilité de nature, héritée du premier homme, effective comme un acte, et punissable comme un crime³⁴⁹ ». Selon Ricœur, ce qui ressort alors de l'explication augustinienne est qu'en raison même de son élan anti-agnostique « le concept de péché originel est devenu quasi gnostique à mesure qu'il s'est rationalisé ». Autrement dit, il en est venu à former « une mythologie dogmatique comparable, au point de vue épistémologique, à celle de la gnose³⁵⁰ ».

Quelle attente de sens, dans cette optique, peut-on encore espérer d'un concept qui semble à vrai dire relever d'une mythologie dépassée et incohérente ? C'est là que l'interprétation ricœurienne est d'un intérêt majeur : derrière la prétention explicative et justificative de la notion de péché originel se cacherait un « symbole rationnel », un symbole qui, détaché de toutes ses prétentions conceptuelles, est encore capable d'interpeller les consciences actuelles en quête d'une meilleure compréhension de la faute humaine. Car si la conciliation augustinienne entre le juridique et le biologique est intenable sur le plan spéculatif, elle ne l'est pas forcément au niveau symbolique, c'est-à-dire dès qu'elle se trouve comprise comme une expression à double-sens qui donne à penser. Or, ce qui est donné à penser dans le concept de péché originel, c'est *la dimension tragique du mal*, celle que les pélagiens, même s'ils ont raison selon Ricœur de reporter la culpabilité sur la volonté et la volonté seule, ont ratée en vertu de cette même réduction. Il y a une dimension tragique au mal, croit Ricœur, parce que le mal *on le trouve en même temps qu'on le fait*. Cette sagesse ancienne, la notion de péché originel l'immortalise à sa façon, puisqu'elle pose la volonté comme coupable du mal qu'elle commet, mais seulement dans la mesure où elle en est *la servante et non l'origine*. Mais le jumelage paradoxal de la culpabilité du vouloir et de la présence chronologique du mal ne peut être rendu accessible que si, selon Ricœur, on « démythologise » le mythe qui s'y cache. Il faut alors, estime l'auteur du *Conflit des interprétations*, « libérer le fond symbolique » que le mythe contient, en déconstruisant « la rationalisation seconde qui le tient captif³⁵¹ ».

³⁴⁹ P. Ricœur, « Le péché originel : étude de signification », dans CI, p. 276.

³⁵⁰ P. Ricœur, « Le péché originel : étude de signification », dans CI, p. 276.

³⁵¹ P. Ricœur, « Démythiser l'accusation », dans CI, p. 330.

Il faut autrement dit reconduire le pseudo-concept de péché originel au mythe dont il prétend être l'explication : le mythe adamique, dont la richesse symbolique, pense Ricœur, est inépuisable.

La symbolique inhérente au mythe adamique est essentiellement liée au symbole de la captivité, omniprésente dans « l'expérience pénitentielle d'Israël » : l'histoire du premier homme est selon Ricœur le récit de ce qui nous tient *captifs* du mal, à la manière dont le peuple d'Israël fut captif de l'Égypte et ensuite de Babylone. Mais cette captivité n'aurait pas un sens héréditaire comme le défend Augustin, mais un sens *strictement symbolique*, parent de ce que l'analyse ricœurienne de la métaphore nous a appris à concevoir comme « être-comme ». Le mythe adamique exprimerait donc ceci que le mal, une fois commis, apparaît *comme* une quasi nature de la volonté, en ce sens analogique qu'il aurait précédé nos choix, qu'il aurait « un passé » et une quasi-consistance. Le mal que l'on commet apparaît ainsi être le mal que l'on continue. Déjà le récit de l'Éden perdu illustre cette précédence du mal au moyen de la figure du serpent. Quoique ce soit assurément Adam qui choisit de goûter le fruit défendu, le serpent était déjà là pour tenter Ève. Voilà ce que la notion de péché originel a su saisir du mythe adamique : même si « le péché n'est pas nature, mais volonté », il est indispensable d'« incorporer à cette volonté une quasi-nature du mal », ce qui revient à dire, en un sens qui défie « toute représentation conceptuelle », que « le mal est une sorte d'involontaire au sein même du volontaire, non plus en face de lui, mais en lui, et c'est cela le serf-arbitre³⁵² ».

Or l'interprétation ricœurienne du péché originel ne se termine pas sur ce constat tragique. Car une volonté qui se lie peut aussi se délier, le passé coupable de la liberté n'épuisant pas ses possibilités d'avenir. Cette possibilité, le mythe adamique la contient aussi. En rapprochant le concept de péché originel de l'expérience pénitentielle d'Israël, Ricœur veut montrer que l'expérience primitive du mal doit être solidement accrochée à « l'histoire » du salut qui lui donne la réplique, histoire qui n'est évidemment pas celle des historiens, mais cette histoire mythique du judéo-christianisme dont le mythe adamique est à la fois l'anti-type et le commencement symbolique. À titre d'« anti-type », signale Ricœur, le mythe adamique se voit d'ailleurs dépourvu de son autonomie sémantique, dans la mesure où l'expérience de la chute s'avère inséparable du salut d'Israël, s'identifiant à partir de l'Évangile à l'émission divine de la grâce, source de toute conversion³⁵³. C'est dans cette optique que Ricœur écrit : « si le mal est au niveau radical de la “génération”, la conversion elle-même est “régénération”³⁵⁴ ».

³⁵² P. Ricœur, « Le péché originel : étude de signification », dans CI, p. 281.

³⁵³ P. Ricœur, « Le péché originel : étude de signification », dans CI, p. 282.

³⁵⁴ P. Ricœur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1) », p. 303.

Ce que fait en définitive l'interprétation ricœurienne du péché originel c'est de réactiver et reprendre une possibilité de sens – celle d'un mal que l'on continue et auquel on se lie, mais dont on est en droit d'espérer la délivrance – dont l'essor a été empêché par la prétention conceptuelle qu'on lui a prêtée à l'origine. Une fois replacée au sein de ses racines symboliques, cette notion redevient pertinente en raison de la sagesse sur le mal qu'elle communique. Non seulement est-elle alors réactualisée en ce sens qu'elle redevient potentiellement sensée pour celui qui n'adhère plus à l'idée d'un Dieu de justice (qui punit les méchants et récompense les bons), mais encore elle peut renforcer l'espérance du croyant d'aujourd'hui et revigorer ses attentes à partir de l'expérience historique que renferme sa tradition d'appartenance : à titre de « symbole rationnel », le péché originel se montre inséparable de l'expérience de la grâce qui lui donne la réplique, de sorte qu'aucune faute ne paraît annuler complètement l'espoir de la régénérescence de soi.

Enfin, la réinterprétation que Ricœur propose de la notion de péché originel s'avère pour nous d'un vif intérêt parce qu'elle exemplifie de façon éloquente *le cercle temporel* qui jusqu'ici a constitué le fil de rouge de nos analyses. En s'*appropriant* autrement la notion du péché originel, Ricœur tend à libérer au creux de l'héritage chrétien une possibilité de sens à même de redéfinir l'*appartenance* au passé que fortifie ce même héritage. C'est que non seulement le péché originel possède une origine symbolique lointaine – la Genèse –, elle est reçue aujourd'hui à travers un façonnement historique (principalement déterminé par la lecture augustinienne) qui précède et aiguille les convictions du croyant actuel. Éclairer autrement cette tradition, en en rouvrant une possibilité recouverte, c'est donc *transformer virtuellement l'être-affecté-par-le-passé* du croyant, dans la mesure où un nouveau modèle de sens lui est adressé en vue de se rapporter différemment à l'histoire du christianisme dans laquelle il puise ses convictions. Or il se pourrait même que l'idée de péché originel interpelle également l'incroyant qui se questionne sur la nature des fautes dont il se sait responsable. Car, au fond, ce que l'analyse de Ricœur aide à penser est toujours l'expérience du « serf-arbitre ». Or celle-ci n'est pas réservée au seul croyant ; elle peut, il nous semble, trouver résonance chez n'importe quel être éprouvant le paradoxe de la liberté, celui qui consiste à se lier au mal à travers ses propres actes. La frontière de la foi est d'autant plus franchissable que ce que l'interprétation ricœurienne du péché originel aiguille, c'est aussi un espace pour réfléchir une « culpabilité adulte³⁵⁵ » ajustée au désir d'une « réconciliation non narcissique³⁵⁶ », synonyme de la « régénération ». Et si l'histoire du salut à laquelle adhère le croyant est ce qui porte de prime abord cette espérance, il n'y a aucune raison pour qu'elle ne puisse se transposer dans l'horizon de l'incroyant

³⁵⁵ P. Ricœur, « Démythiser l'accusation », dans CI, p. 342.

³⁵⁶ P. Ricœur, « Démythiser l'accusation », dans CI, p. 346.

par l'attente d'une humanité réconciliée, à la manière dont se nourrissent d'espoirs à peu près tous les idéaux politiques, du marxisme à la théorie communicationnelle de Habermas en passant par la théorie de la justice de J. Rawls. Mais dans ce cas, il faudra reconnaître la pertinence de rouvrir les espoirs non réalisés de la tradition judéo-chrétienne et l'importance de réinterpréter l'héritage qu'elle transmet. C'est à notre avis ce que fait Ricœur avec le concept de péché originel, exemplifiant du même coup l'idée d'une potentialité refoulée de la tradition que les acteurs du présent peuvent encore actualiser du fond de leur appartenance historique.

Chapitre 4

Rouvrir l'avenir dans le passé

La représentation historique

« [...] le plaisir que l'arbre prend à ses racines, le bonheur que l'on éprouve à ne pas se sentir né de l'arbitraire et du hasard, mais sorti du passé – héritier, floraison, fruit –, ce qui excuserait et justifierait même l'existence : c'est là ce que l'on appelle aujourd'hui, avec une certaine prédilection, le sens historique. »

(Friedrich Nietzsche³⁵⁷)

Lorsqu'il évoque cette prédilection de son temps pour le « sens historique », Nietzsche ne cache pas l'ambivalence de ses convictions. D'un côté, l'étude de l'histoire, pense-t-il, renforce le sentiment d'appartenir à un monde historique, ce qui généralement tend à apaiser les tourments de la vie quotidienne et l'ennui de la routine. Parce qu'elle rattache les pratiques actuelles à des modes de vie anciens, l'histoire suscite une forte impression de continuité, faisant des tâches les plus ordinaires d'authentiques expressions des origines³⁵⁸. Dans le savoir profond de son appartenance historique, l'individu peut donc mener sa vie suivant la satisfaction que lui procure le sentiment de prolonger une existence plus vaste et signifiante. D'un autre côté, Nietzsche remarque que cette joyeuse satisfaction est largement assombrie par ses effets nocifs et mutilants. C'est que la volonté d'exister dans la continuité de ses prédécesseurs menace continuellement, en vertu de la fixation qui la caractérise, de se transmuier en une mauvaise tendance à « momifier » la vie. Ce que Nietzsche appelle « l'histoire antiquaire » est la pratique historique qui comporte le plus gravement le danger de noyer surnoisement les élans vitaux dans un savoir encyclopédique, mu par une curiosité sans frein pour ce qui fut³⁵⁹. C'est de là que surgit *l'aporie du savoir historique* : c'est un même un exercice qui tantôt est susceptible de soutenir les existences individuelles, en leur communiquant le sens des origines, tantôt menace de meurtrir l'innovation, en séquestrant l'action dans la reproduction servile d'un passé révolu et étranger aux ambitions potentiellement novatrices du présent.

³⁵⁷ F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, trad. H. Albert, Paris, GF Flammarion, 1988.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 96-97. Il faut savoir que Nietzsche pense surtout ici au mode de vie paysan.

³⁵⁹ Nietzsche écrit : « [...] c'est alors que l'arbre se meurt, et il se meurt d'une façon qui n'est pas naturelle, en commençant par les branches pour descendre jusqu'à la racine, en sorte que la racine elle-même finit par périr » (*ibid.*, p. 99).

Que Nietzsche prétende résoudre cette aporie du « sens historique » par une « revendication de l'anhistorique³⁶⁰ » et une apologie de l'oubli, cela s'accorde difficilement avec la philosophie de l'histoire que met en avant Ricoeur³⁶¹. Il n'en demeure pas moins que l'aporie présentée par la pensée nietzschéenne semble avoir touché notre auteur au plus profond de son vœu de considérer la science historique comme un authentique véhicule de découverte et de création. Car bien que Ricoeur reste toujours prudent dans ses observations sur l'histoire – selon lui, il serait irresponsable de subordonner les vérités historiques aux requêtes vitales du présent –, ses analyses de la condition historique sont rarement détachées de considérations sur le rôle que joue l'histoire dans la formation de nos attentes, ainsi que sur l'incidence que celles-ci ont en retour sur notre capacité de sonder le passé sous l'angle de ses possibilités inaccomplies.

Or cette remarque ne vaut pas seulement pour les possibles contenus dans nos traditions. Si la volonté d'arracher l'histoire à la simple curiosité antiquaire mène Ricoeur à prôner la réactivation des possibilités enfouies du passé, cette réactivation n'est pas cantonnée à la transmission des héritages, mais s'étend jusqu'au domaine de *l'histoire événementielle*, si ce n'est pas là qu'elle trouve son impulsion originale. L'on se souvient cependant que Ricoeur distingue très rarement ce qui dans l'appréhension du passé relève exclusivement de l'exposition historique de ce qui appartient en propre à l'interprétation de la tradition. De fait, les nombreux chevauchements qui font se recouper la tradition et l'histoire peuvent décourager une tentative de les traiter séparément comme deux modes distincts de connexion au passé. Nous avons déjà souligné quelques-uns de ces chevauchements³⁶². En voici d'autres qu'ont mis en lumière les analyses que nous avons consacrées à la conception ricœurienne de la tradition. Premièrement, il faut rappeler qu'une tradition reste vivante en vertu des interprétations qui en (r)éveillent le sens dans l'aujourd'hui. Or la plupart du temps ce sont les historiens (historiens de la philosophie, de la religion, de l'art, de la littérature, etc.) qui assument la tâche de (ré)interpréter la tradition. Deuxièmement, il est pertinent de souligner que c'est uniquement en adoptant vis-à-vis de la tradition une attitude historienne que celle-ci se montre en sa teneur proprement temporelle. Car avant d'être sondée comme vestige, la tradition est d'abord ressentie comme une charge de sens qui incline et oriente le présent vécu. À cet égard, seule une perspective historienne paraît à même de restituer la signification temporelle de la tradition et faire en sorte que la préséance logique du sens sur

³⁶⁰ TR 3, p. 432.

³⁶¹ Nous disons « difficilement », mais pas « nullement ». Car bien qu'il mette au centre de ses analyses sur l'histoire la condition inexorable d'être-affecté-par-le-passé, Ricoeur continue tout de même de célébrer la force intempestive de l'initiative au présent (voir « L'initiative », dans TA, p. 287-307 ; ou TR 3, p. 414 sq.).

³⁶² Voir ci-dessus notre introduction au chapitre 3.

les existences (individuelles ou collectives) soit pleinement reconnue comme précédence *chronologique*. Troisièmement, à titre d'héritage signifiant, la tradition ne se distingue pas réellement des autres sortes de traces sur lesquelles s'édifie le savoir historique, puisque les deux s'avèrent en dernière instance des marques persistantes du passé laissées sur le présent. Quatrièmement, étant donné que Ricœur reconnaît, dans le sillage de Gadamer, que toute conscience historique est profondément informée par le travail de l'histoire, il soutient conséquemment qu'il y a toujours une tradition agissante en amont des récits racontés par les historiens. De « l'idéologie inavouée » aux traditions narratives, c'est autant la méthode qu'emploie l'historien, que la matière de ses investigations, qui portent la charge de traditions par lesquelles le passé est conservé dans le présent³⁶³. Ainsi Ricœur écrit : « [c']est en effet comme héritiers que les historiens se placent à l'égard du passé, avant de se poser en maître-artisans de récits³⁶⁴ ». Cinquièmement, repose au fond de cette connexion qui rattache l'histoire à la tradition l'évidence que toute tradition est inaugurée initialement comme événement historique, et qu'en retour tout événement éminent est susceptible de se transmettre aux générations futures comme legs de sens. Nous devons ainsi conclure que l'histoire, autant porte-t-elle sur des traditions, autant elle est portée par les traditions dont elle s'enquiert à titre de phénomène historique. D'où la parenté qui unit héritages passés et savoir historique.

Nonobstant tous ces rapprochements, nous avons fait le pari de traiter séparément la réouverture des traditions et celle du passé historique. Il est pertinent de rappeler à cet égard ce qui a motivé notre démarche : il nous semblait que ce n'était pas la même entreprise qui s'occupe de raviver les propositions de sens issues du passé, et celle qui se livre à (ré)écrire les récits historiques. La première vise et prolonge intentionnellement une transmission de sens ; la seconde tend à reconstruire la signification d'événements survenus autrefois. Quoique les deux exercices soient profondément solidaires l'un de l'autre, il nous paraît en ce sens justifié d'instaurer une frontière entre ces deux pratiques de l'interprétation du passé, l'une qui vise l'histoire comme un processus vivant de transmission, l'autre qui s'y rapporte comme l'ensemble des événements qui ont jadis eu lieu. Dans le présent chapitre, notre objectif est à cet égard de mettre en lumière ce que Ricœur reconnaît être l'apport original de l'historiographie quant à la possibilité de rouvrir le passé et l'idée d'un passé mobile qui lui est naturellement associée.

³⁶³ Cela est sans compter ce que M. de Certeau a nommé « les lieux de productions » qui déterminent selon lui la recherche en histoire (M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 79 sq).

³⁶⁴ P. Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », dans G. Floistad (dir.), *Philosophical Problems Today*, vol. 1, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 194.

La figure du *cercle temporel*, qui a conduit nos analyses antérieures, n'est pas abandonnée dans ce passage de la tradition vers le passé historique. Que des changements avérés (scientifiques, sociaux, institutionnels, idéologiques, etc.) aient un retentissement sur notre appréhension du passé, parce qu'ils éveillent en lui des possibilités de sens jusqu'alors inaperçues, cela vaut tout autant en ce qui a trait aux événements passés que reconstruit l'historien. Seulement – et c'est ce qu'il nous faudra expliciter – ce n'est pas exactement pour les mêmes raisons ni littéralement dans le même sens qu'un cercle temporel se dessine sur l'enchaînement des événements historiques. Par rapport à la dynamique appartenance-appropriation qui régnait avec le phénomène de la tradition, des similitudes peuvent être constatées, mais aussi des différences.

Outre les changements de signification qui ressortent des événements passés en fonction de manifestations survenant après-coup, la réouverture de l'histoire touche aussi ce que Ricœur appelle les *possibilités empêchées du passé*. Encore une fois, l'histoire dispose d'un rapport inédit face à de telles possibilités, qui à cette occasion sont moins à anticiper comme des significations encombrées sous une conceptualité désuète³⁶⁵, que comme des potentialités d'actions refoulées par le cours ultérieur des choses. Dans cette optique, la notion de travail de l'histoire que Ricœur empruntait à Gadamer acquiert, au niveau de l'historiographie, un sens original : elle intègre le sentiment d'appartenir à l'histoire sur le mode de la dette envers nos prédécesseurs et leurs *promesses non tenues*. Une attention particulière doit d'ailleurs être accordée à cette dette alléguée à l'endroit du passé, puisque c'est elle qui exprime, sur le plan historiographique, le moment pathique de la dialectique du passé : celle que la philosophie ricœurienne donne à penser sous le signe d'une médiation entre le passé que l'on pâtit et notre pouvoir d'en changer la signification par une reprise créatrice.

Quant à la contrepartie dialectique de l'être-en-dette, les présentes investigations entendent l'aborder suivant *les indices d'une interprétation créatrice de sens qui se font jour dans la pratique historique*. Notre objectif est le suivant : nous devons cerner les bases théoriques sur lesquelles, dans l'historiographie aussi, repose le besoin d'une reprise créatrice qui soit à la fois fidèle à son objet et proprement productrice. Dans nos analyses de la tradition, cette double exigence s'est manifestée dans le concept, que Ricœur a aussi emprunté à Gadamer, de fusion d'horizons. Ici, en revanche, c'est le concept proprement ricœurien de « représentation » qui devra circonscrire le cadre conceptuel à l'intérieur duquel l'historiographie peut prétendre se faire l'interprète *créatrice* du passé historique.

³⁶⁵ Voir ci-dessus notre compte rendu de la réinterprétation ricœurienne du péché originel (chapitre 3, section 4).

Ces trois questions de l'*après-coup en histoire*, des *possibilités empêchées du passé* et de la *représentance* formeront ainsi tour à tour les objets thématiques des investigations qui composent le présent chapitre.

Avant d'explorer plus avant ces trois problématiques, il est certainement opportun de préciser les raisons qui ont motivé le choix du corpus employé dans nos prochains développements. Quand on observe de près le cheminement intellectuel de Ricœur, depuis ses premiers ouvrages jusqu'à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, on constate qu'il n'y a pas une seule ni une unique préoccupation qui aiguille ses investigations sur l'histoire. Dans *Histoire et vérité*, par exemple, c'est la tension entre subjectivité et objectivité qui occupe l'avant-scène, Ricœur cherchant à montrer que l'implication subjective de l'historien dans son propre objet de recherche constitue moins un piège à désamorcer, qu'une condition pour que l'histoire s'établisse comme « nouvelle province dans l'empire varié de l'objectivité³⁶⁶ ». Avec *Temps et récit*, publié près de trente ans plus tard, le problème du rapport objectif-subjectif semble abandonné au profit d'un questionnement sur la dimension narrative de la science historique. Deux soucis motivent alors les recherches de Ricœur : celui de démontrer le caractère intrinsèquement narratif de l'historiographie et celui d'exposer la propension du récit historique à augmenter le sens de l'expérience humaine du temps. Quinze ans après, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur prend un pas de recul vis-à-vis du récit, afin d'attirer l'attention sur ce qui distingue proprement l'histoire de la littérature de fiction, en accentuant ce qui la rattache plus spécialement à une visée critique et scientifique³⁶⁷. Dans cette optique, Ricœur insiste davantage sur le fait que l'histoire s'écrit en trois phases distinctes, quoique imbriquées : d'abord, la phase documentaire qui concerne la critique des témoignages et des documents en amont des faits constitués par l'historien ; ensuite, la phase d'explication-compréhension, au travers de laquelle peuvent être mobilisés différents modèles de connexions explicatives (axiologique, phénoménologique, narrative, etc.), différentes échelles de temps (temps des événements, temps des conjonctures, temps des structures, etc.) et différentes perspectives globales (analyse socio-économique, microhistoire, histoire événementielle, etc.) ; et enfin, la phase de la représentation narrative où les faits historiques sont configurés selon un modèle d'explication choisi et sur la base des preuves attestées au niveau de la phase documentaire³⁶⁸. Cela est

³⁶⁶ P. Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV, p. 24.

³⁶⁷ Un des enjeux de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* est en ce sens de fournir les préceptes épistémologiques à même de faire obstacle aux théories négationnistes, dans la mesure où ses défenseurs peuvent prendre appui sur les théories narrativistes post-modernes, qui font de l'histoire une simple province sur le grand territoire de la littérature de fiction (voir MHO, p. 329 sq.). Il faut mettre en évidence, croit Ricœur, le procès de preuves et de justifications qui préside à l'investigation historique, sans quoi on risque de sombrer dans un relativisme historique dont les conséquences politiques seraient plus que désolantes. Sur les motivations à la source de « la pulsion » plus « réaliste » de MHO, voir J. Michel, « L'énigme de la représentance », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 286-290.

³⁶⁸ MHO, p. 181-369.

sans compter l'enjeu qui parcourt l'ouvrage relatif à la dialectique entre histoire et mémoire qui montre que si l'histoire est fondée en dernière analyse sur la mémoire de témoins, elle s'avère en retour une instance critique qui peut corriger les carences ou les abus de la mémoire. On voit donc au fil de l'œuvre de Ricœur se succéder des réflexions sur l'histoire qui d'abord n'accordent aucune importance particulière au récit, ensuite font de la narration leur centre névralgique, et enfin relativisent la place de la configuration narrative au sein du processus d'écriture en histoire³⁶⁹.

La seule constante qu'il est possible d'établir le long de toutes ces périodes sur lesquelles se répartit la philosophie ricœurienne de l'histoire concerne moins un contenu qu'un angle d'approche. Il s'agit de la tendance persistante avec laquelle Ricœur aborde l'histoire *au croisement de l'épistémologie et de l'ontologie*. En effet, dans *Histoire et vérité*, les analyses qu'y mène Ricœur sur le rapport entre objectivité et subjectivité en histoire sont suivies d'une réflexion sur le développement historique de la subjectivité, celle que vise le discours non plus historique, mais philosophique³⁷⁰. Dans *Temps et récit*, la thèse selon laquelle la connaissance historiographique repose sur une intelligence narrative est subordonnée au propos plus philosophique qui veut que l'histoire, en configurant à sa façon certains aspects de la temporalité, participe à l'émergence du temps humain, entendu plus spécifiquement comme temps raconté. Enfin, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'épistémologie de l'histoire en trois phases est relayée par une ontologie de la condition historique, qui expose les raisons en vertu desquelles toute visée du passé se fonde en dernière analyse sur le caractère foncièrement temporel et historique de la condition humaine³⁷¹. Bref, aussi bien soucieux de justifier la prétention de vérité de l'historiographique que de mettre en avant l'ancrage intrinsèquement historique de notre être-au-monde, Ricœur oscille constamment entre ces deux ordres de réflexion – épistémologique et ontologique – dont il ne cesse au reste d'attester la solidarité et la mutualité. Il demeure que d'un ouvrage à l'autre, ce n'est pas de la

³⁶⁹ Notons que les positions de Ricœur en épistémologie de l'histoire n'ont pas réellement changé entre *Temps et récit* et *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. À la fin de *Temps et récit 1*, Ricœur admet que le lien « entre l'historiographie et la compétence narrative », s'il doit être préservé, ne peut l'être qu'à titre de « lien indirect », étant donné qu'avec l'histoire « la forme explicative se rend autonome » vis-à-vis du récit (TR 1, p. 311). Cela laisse déjà anticiper la division en trois phases autonomes (documentaire, explicative-compréhensive, narrative) de l'historiographie dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il n'en demeure pas moins qu'entre les deux ouvrages, les préoccupations de Ricœur ne sont pas les mêmes. Dans *Temps et récit*, il s'agit de montrer la place centrale du récit en histoire *malgré* l'autonomie de l'explication historique, tandis que dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* il s'agit de renforcer le caractère scientifique des phases documentaire et explicative, *en accentuant* leur autonomie vis-à-vis du récit. Dans cette optique, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* est plus proche d'*Histoire et vérité*, quoique entre-temps les développements de Ricœur sur l'intelligence narrative et surtout ses développements herméneutiques sur l'autonomie sémantique du texte ont eu un impact considérable sur ce qu'il faut entendre dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* par « l'objectivité » du savoir historique. Voir à ce sujet J. Michel, *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006, p. 164-168.

³⁷⁰ P. Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », HV, p. 34 sq.

³⁷¹ MHO, p. 374.

même manière ni sous le même rapport qu'épistémologie et ontologie de l'histoire se trouvent rattachées l'une à l'autre.

En raison de cette variété d'analyses, de problématiques et d'enjeux, nous avons renoncé à l'ambition de présenter une vue d'ensemble de la philosophie ricœurienne de l'histoire. Seules les considérations relatives à la volonté de rouvrir le passé historique – c'est-à-dire la volonté de contribuer à l'indétermination de son sens, notamment en reprenant au présent, en vue d'un avenir attendu, les possibilités enfouies de l'histoire – retiendront notre attention. À cet égard, nous l'avons annoncé, trois thèmes s'avèrent spécialement prégnants dans l'œuvre de Ricœur. Le premier concerne le phénomène *de l'après-coup* en histoire, qui détermine la sorte de rétrospection – et plus spécialement de rétrospection narrative – que doit mener l'historiographie eu égard à ses descriptions du passé. Le second a trait à la temporalité extatique des acteurs du passé, qui préserve toute réflexion historique de ce que R. Aron appelait « l'illusion rétrospective de la fatalité³⁷² ». Dans les deux cas, on le verra, se montre une façon spécifique qu'a l'histoire de découvrir derrière elle un passé labile et indéterminé. Et dans les deux cas, il sera montré qu'une interprétation créatrice de sens est mise en œuvre, laquelle paradoxalement reste attachée, sous l'auspice de la représentance (troisième thème), à l'objectif de présenter fidèlement la réalité passée.

1. L'après-coup en histoire

C'est par la philosophie de l'histoire défendue par Arthur C. Danto dans son ouvrage *Analytical Philosophy of history*³⁷³, et plus spécialement par la lecture qu'en propose Ricœur dans *Temps et récit 1*, que nous commençons notre enquête sur l'indétermination potentielle du passé historique. Parmi tous les auteurs qu'aborde Ricœur dans la deuxième partie de sa grande trilogie, Danto ne bénéficie cependant d'aucun traitement privilégié. Dès lors qu'il soutient que la spécificité de l'histoire repose sur son utilisation de « phrases narratives », Danto, il est vrai, s'avère pour Ricœur un partenaire de prédilection dans son projet de démontrer « la dérivation indirecte du savoir historique à partir de l'intelligence narrative³⁷⁴ ». Mais considérant que Ricœur embrasse une vision de l'intelligence narrative beaucoup plus large que celle qui la cantonne à l'emploi d'un certain type de phrase³⁷⁵, il ne fait aucun doute que

³⁷² R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1957, p. 187 ; cité par Ricœur dans TR 1, p. 361.

³⁷³ A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

³⁷⁴ TR 1, p. 168

³⁷⁵ C'est là la principale critique que Ricœur adresse à Danto. Quoique ses analyses soient instructives à plusieurs égards, elles n'atteignent pas, soutient Ricœur, « le noyau de la compréhension historique » parce qu'il « y manque le trait proprement discursif » de l'intelligence narrative sur laquelle s'appuie l'historiographie (TR 1, p. 258 ; voir aussi 264-265).

Danto reste un appui modeste dans l'entreprise générale de *Temps et récit*. Pourquoi alors lui destiner une place de choix au sein de nos investigations sur le passé historique ? La raison est simple. Quand Danto entreprend son analyse des *narrative sentences*, il le fait par le détour d'un examen critique appliqué au préjugé, prétendument répandu sur le temps, voulant que le passé soit « absolument déterminé, fixé, accompli et mort », alors que seul l'avenir serait « vivant, plastique et déterminable [notre traduction]³⁷⁶ ». Ce préjugé, on l'aura reconnu, correspond exactement à l'idée reçue que Ricœur ne cesse de contester chaque fois qu'il avance sa position sur la possibilité de rouvrir le passé. À cet égard, la pensée de Danto semble avoir spécialement inspiré Ricœur dans son combat contre une vision réductrice du passé qui l'identifie à son caractère révolu. Bien que l'idée d'un passé mobile se trouvait déjà dans *La Symbolique du mal*³⁷⁷, publiée quelques années avant la parution du livre de Danto sur l'historiographie (il serait donc inexact de penser que Ricœur reprend intégralement du philosophe américain sa conception d'un passé ouvert), il est clair que Ricœur emprunte au moins à Danto sa façon de formuler le préjugé sur le temps qui réduit le passé à une entité close et inaltérable³⁷⁸, de même qu'une partie de l'analyse critique qui est consacrée à pareil préjugé. Voyons de quoi il en retourne.

Il faut savoir que le plaidoyer que fait Danto en faveur des phrases narratives a pour principal objectif de réfuter les grands systèmes philosophiques qui investissent l'histoire d'une composante téléologique. Parmi les voies qu'emprunte le philosophe américain, l'une consiste à démontrer le caractère intrinsèquement rétrospectif de l'histoire, à savoir que contrairement aux sciences comme la physique, l'astronomie, etc., l'histoire n'a guère le pouvoir de prévoir l'avenir ; elle ne peut que recueillir et décrire ce qui est déjà arrivé. La thèse selon laquelle l'histoire se définit principalement par son emploi de phrases narratives est justement censée renforcer ce point de vue, considérant que de telles phrases ont, comme on le verra, une fonction exclusivement rétrospective. Pour défendre sa thèse, Danto propose une expérience de pensée que l'on pourrait qualifier de fiction heuristique : il s'agit d'imaginer qu'il existe, en appui à l'historiographie, quelque chose comme un Chroniqueur idéal, un « témoin absolument fidèle et absolument sûr³⁷⁹ » qui enregistre et transcrit tous les événements à mesure

³⁷⁶ A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, p. 143. Danto prétend retrouver ce préjugé notamment dans une lettre de C. Peirce à Lady Welby. La lettre affirmerait expressément : « *Our idea of the past is precisely the idea of that which is absolutely determinate, fixed, fait accompli, and dead, as against the future which is living, plastic and determinable* » (cité par Danto, *ibid.*, p. 143).

³⁷⁷ Voir ci-dessus, chapitre 3, section 2.

³⁷⁸ Après avoir cité Peirce, Danto renvoie à un passage de *The Problem of Knowledge* de A. J. Ayer : « *The past is thought of as a being "there", fixed, unalterable, indelibly recorded in the annals of time, whether we are able to decipher them or not. The future, on the other hand, is regarded as being not merely largely unknown but largely undecided... Thus the future is thought to be open, whereas the past is closed* » (cité par Danto, *ibid.*, p. 143 n. 1 [p. 302]). Ricœur, à notre connaissance, ne cite jamais A. J. Ayer. On ne retrouve pas moins dans *Temps et récit*, lorsque Ricœur formule justement son invitation à rouvrir le passé, cette même opposition entre un futur « ouvert » et un passé « clos » (voir TR 3, p. 390).

³⁷⁹ TR 1, p. 259.

qu'ils se produisent, et ce, dans leurs moindres détails. Le but de cette fiction est d'abord de fournir hypothétiquement à la science historique un instrument de vérification qui soit aussi probant que la certitude sensible, pour se demander ensuite si, la carence empirique de l'histoire étant comblée, les principes épistémologiques de l'historiographie peuvent être assimilés à ceux des autres sciences expérimentales. Danto parvient alors à la conclusion suivante : on ne peut opérer cette assimilation entre histoire et sciences expérimentales que si l'on continue de concevoir le passé comme une entité intrinsèquement close et immuable. Advenant en effet que l'on accepte un tel préjugé, la pratique historienne, dans l'expérience imaginée par Danto, se verrait incidemment ravalée à une tâche de description et de rectification, consistant à faire correspondre son discours aux transcriptions des faits passés fournies par le Chroniqueur Idéal³⁸⁰. Parce que le passé est dit en principe inchangeable, ce Chroniqueur infallible pourrait prétendre embrasser la totalité du champ d'investigation qui revient à l'historien. En retour, celui-ci pourrait avec assurance se rapporter à celui-là, au même titre que le scientifique peut se fier à ses expérimentations pour confirmer ou infirmer ses hypothèses théoriques.

On comprendra que dans l'optique de cette fiction, le récit devient un outil complètement superfétatoire. C'est là la conséquence principale à laquelle souhaite nous faire parvenir Danto avec son expérience de pensée. Celle-ci montre en effet le dilemme ruineux devant lequel l'idée d'un passé immobile place la connexion entre histoire et récit : ou bien la narration n'est qu'un pis-aller qui vise à compenser poétiquement les carences empiriques de l'histoire, ou bien, celles-ci étant remplies par un Chroniqueur infallible, elle n'est qu'un outil rhétorique sans fonction cognitive pertinente. Dans les deux cas, le dispositif narratif, outre qu'il éveille parfois l'intérêt du lecteur, ne contribue en rien à renforcer la connaissance historique.

Afin de restituer le rôle prééminent de la phrase narrative en histoire, et ainsi retirer définitivement à l'exposition historique son caractère téléologique, il devient donc incontournable de déconstruire l'idée d'un passé qui serait en soi immobile et inchangeable. Pour ce faire, Danto n'a qu'à s'appuyer sur une évidence de la connaissance historique, à savoir que la plupart du temps « la vérité entière concernant [un] événement ne peut être connue qu'*après-coup* et souvent longtemps après qu'il a eu lieu³⁸¹ ». Entendons bien : il ne s'agit pas simplement de soutenir que la compréhension des faits passés se fonde parfois sur la découverte après-coup de témoignages oubliés, ou de la prise en compte ultérieure de facteurs explicatifs jusque-là négligés ; dans cette optique, on ne s'écarte pas de la position

³⁸⁰ Ricœur écrit en ce sens : « la tâche de l'historien serait seulement d'éliminer des phrases fausses, de rétablir l'ordre perturbé des phrases vraies et d'ajouter ce qui manquerait au témoignage » (TR 1, p. 259).

³⁸¹ TR 1, p. 259.

suivant laquelle la tâche historique relève exclusivement de la description et de la rectification. Le point de vue de Danto est plus subtil : il engage à prendre en considération les révélations, les répercussions, et les conséquences non voulues des actions historiques qui se manifestent comme telles dans l'avenir, et qui malgré tout déterminent, pour un observateur ultérieur, la signification desdites actions³⁸². Or, dans la mesure où il n'est pas doté d'une connaissance parfaite du futur, même un Chroniqueur Idéal n'aurait pas accès à cette dimension non encore advenue des faits passés. Par exemple, la phrase qui dit : « en 1717 naquit l'auteur du *Neveu de Rameau*³⁸³ » n'est vraie qu'au regard d'un événement survenu plusieurs années après l'événement décrit, c'est-à-dire la naissance de Diderot. Au sujet de cet événement, un Chroniqueur Idéal, aussi minutieuse pût être sa description, n'aurait su inclure une vérité qui s'est pourtant avérée plus tard, à savoir qu'il s'agissait de la naissance d'un illustre romancier et philosophe. La même remarque vaut lorsqu'un historien affirme que tel événement devait devenir le précurseur de tel autre, comme la Révolution américaine peut être considérée l'annonciatrice de la Révolution française ; ou simplement quand on affirme que telle action allait déboucher sur tel résultat, que tel événement allait avoir telle conséquence lointaine, etc. Cette sorte de description, qui investit les événements passés de leur signification avérée après-coup, est ce qui justement définit les phrases narratives sur lesquelles repose la spécificité de l'historiographie selon Danto : celles-ci décrivent un événement en fonction d'un autre événement survenu plus tard, et ce, par le biais d'un énonciateur pour qui les deux événements sont déjà arrivés. Comme le résume Ricœur : « Trois positions sont [...] impliquées dans la phrase narrative : celle de l'événement décrit, celle de l'événement en fonction duquel le premier est décrit, celle du narrateur – les deux premières concernent l'énoncé, la troisième l'énonciation³⁸⁴ ». C'est ainsi que l'historien détient un privilège sur toute espèce de Chroniqueur infallible, puisqu'il connaît le futur de l'événement qu'il décrit, ce qui touche aussi aux conséquences et résultats, à court ou long termes, des actions passées qu'il relate. De la remise en question d'un passé absolument clos et fixe, on en arrive donc à apercevoir l'insuffisance, pour la connaissance historique, du recours à un Chroniqueur Idéal, et à réinstaurer, du même coup, la phrase narrative comme spécificité épistémique de l'histoire : la fonction du récit n'est pas exclusivement de

³⁸² Comme le note F. Dosse, la thèse de Danto, que Ricœur reprend dans une certaine mesure, ne porte pas sur la variation des représentations historiques, mais essaie au contraire de rectifier « l'illusion d'un passé comme entité fixe par rapport à laquelle le regard de l'historien seul serait mobile » (voir F. Dosse, *Paul Ricœur, Michel de Certeau. L'histoire : entre le dire et le faire*, Paris, L'Herne, 2006, p. 52-53).

³⁸³ L'exemple est repris par Ricœur dans TR 1, p. 260.

³⁸⁴ TR 1, p. 260.

nature rhétorique ; celui-ci vise à décrire les faits selon l'ordre de leurs implications survenues après-coup³⁸⁵.

L'on remarquera que l'argument de Danto en faveur des phrases narratives, quoiqu'il soit d'un net intérêt pour notre problématique, ne va pas sans présenter des failles évidentes. En effet, il est loin d'être certain que seul l'historien procède par voie régressive, en remontant de l'effet à la cause, afin de déterminer la signification causale d'un événement. Comme l'a déjà noté M. Weber, « "l'explication causale" d'un "événement concret de la nature" procède exactement de la même façon³⁸⁶ ». Il n'y a qu'à penser à l'explication de phénomènes actuels à partir d'événements naturels extrêmement lointains comme on le fait notamment en biologie évolutive ou en astrophysique. Dire par exemple que le Big bang est à l'origine de l'univers tel qu'on le connaît, c'est faire usage du même type de phrase narrative évoqué à l'endroit de la naissance de Diderot. La spécificité du savoir historique paraît moins reposer en ce sens sur l'usage que fait l'historien des « phrases narratives », que peut tout autant utiliser le biologiste ou l'astrophysicien, que sur le fait que l'assignation du caractère causal de l'événement historique dépend d'une occurrence *singulière* de causalité. Alors que dans les sciences naturelles la remontée de l'effet à la cause est l'occasion de découvrir ou de corroborer une loi naturelle (ou un ensemble de lois), qui permet ensuite de prévoir un enchaînement de phénomènes, l'histoire ne peut qu'établir des connexions singulières, qui, si elles se fondent, comme le croit Weber, sur « les règles générales de l'expérience », ne peuvent en retour être généralisées à l'ensemble des observations historiques. Cela va sans compter que l'histoire traite de transformations dont la variété des causes échappe à toute entreprise de synthèse complète. L'histoire, en effet, a le plus souvent affaire à des changements qui procèdent d'une volonté humaine, et qui se produisent dans des contextes politiques extrêmement complexes, dont les circonstances ne sont jamais entièrement paramétrables. Si Danto a raison de penser que l'histoire, contrairement aux sciences naturelles, n'a pas le pouvoir de prévoir l'avenir, ce n'est pas tant parce que le passé qu'envisage l'historien est indéterminé que parce que la nature de son objet résiste à toute forme de synthèse totale. Même le déterministe le plus convaincu admettra que, dans les affaires humaines, les causes qui conditionnent une action et ses résultats sont si diverses et parfois obscures que l'esprit humain ne pourra jamais établir les connexions suffisantes à même de déterminer, si ce n'est qu'approximativement, quel en sera le cours ultérieur.

³⁸⁵ Danto montre en ce sens que l'assomption d'un futur contingent nous contraint aussi à accepter l'idée d'un « passé contingent », c'est-à-dire d'un passé toujours propice aux modifications sémantiques (voir A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, p. 182-200).

³⁸⁶ M. Weber, « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la culture », dans *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Librairie Plon, 1965, p. 235.

En dépit de leurs faiblesses argumentatives, il reste que les analyses de Danto demeurent pertinentes à plusieurs égards, surtout en ce qui concerne notre problématique d'un passé susceptible d'être rouvert, voire transformé. Même s'il s'est avéré inadmissible de soutenir que les phrases narratives constituent une exclusivité de l'histoire, on peut néanmoins admettre sans difficulté qu'elles en sont un élément constituant. La position de Danto se fait ainsi l'occasion d'apporter quelques précisions sur la sorte d'indétermination dont se voit frapper le passé historique. Une première concerne ce que Ricœur nomme « le paradoxe de la causalité³⁸⁷ », lequel découle de la description en trois positions temporelles de la phrase narrative selon Danto. Paradoxe en quel sens ? C'est qu'il pourrait sembler, note Ricœur, que la définition que donne Danto de la phrase narrative conduise à penser une sorte de réversibilité causale, où « un événement ultérieur transforme un événement antérieur en cause³⁸⁸ ». L'auteur de *Temps et récit* s'empresse de pointer le sophisme à l'œuvre dans ce raisonnement : la phrase narrative ne suppose pas une « causalité récursive³⁸⁹ », qui irait à l'encontre de tout bon sens, « car, ce qui est déterminé après-coup, ce n'est pas quelque chose de l'événement, mais le prédicat "être cause de"³⁹⁰ ». Quoique Ricœur ne semble pas accorder à cette clarification une importance de premier ordre, celle-ci est d'un net intérêt en ce qui concerne nos réflexions sur la mobilité du passé. En résolvant le paradoxe de la causalité, Ricœur met en lumière une distinction cruciale eu égard à toute représentation du passé : la distinction entre *rétrospection* et *rétroaction*³⁹¹. Lorsqu'on soutient l'idée selon laquelle la phrase narrative se caractérise par sa capacité à décrire les conséquences proches ou lointaines d'un événement comme étant partie prenante de sa signification, on concède simplement l'émergence de ce que B. Bachelet nomme une relation « sémantique », et non, ce qu'il appelle une relation « causale »³⁹². En effet, l'idée d'un après-coup en histoire n'implique aucunement qu'une cause puisse recevoir sa charge causale d'un événement ultérieur, comme si l'effet pouvait être cause à rebours de ce qui l'a occasionné. Cette relation implique seulement que tout

³⁸⁷ TR 1, p. 260.

³⁸⁸ TR 1, p. 260.

³⁸⁹ L'expression est reprise de B. Bachelet qui l'utilise en référence à la théorie freudienne du refoulement, notamment en ce qui concerne le rapport entre refoulement primaire et refoulement secondaire, qui fait en sorte qu'un « événement devient traumatique dans l'après-coup » (B. Bachelet, *Sur quelques figures du temps*, Paris, Vrin, 1996, p. 111).

³⁹⁰ TR 1, p. 260.

³⁹¹ Sur ce point, nous pouvons citer C. Romano, qui explique fort bien comment l'événement rouvre le sens du passé sans opérer une forme quelconque de rétroaction. À propos d'une remarque faite par Bergson dans *La Pensée et le mouvant*, Romano écrit : « Il convient cependant de distinguer plus nettement que ne le fait le philosophe de la durée entre rétrospection et rétroaction. Il ne revient pas au même de dire qu'un événement donne à comprendre son passé différemment, qu'il éclaire autrement son propre contexte d'apparition, et de soutenir qu'il "réroagit" sur son passé, c'est-à-dire qu'il agit littéralement sur les causes qui sont susceptibles de l'expliquer [...] » (C. Romano, *L'Aventure temporelle*, Paris, Puf, 2010, p. 33).

³⁹² B. Bachelet, *Sur quelques figures du temps*, p. 117.

événement est susceptible de recevoir ultérieurement, même parfois beaucoup plus tard, sa *signification* « être cause de... ». Remarque qui va de soi, mais qui a tout de même son importance³⁹³.

Aussi, si l'on déplace l'accent des analyses de Danto depuis la phrase narrative jusqu'à la dimension temporelle de l'événement qui justifie l'usage de ce type de phrase, on aperçoit, sur le plan historiographique, un *cercle temporel* semblable à celui que reflétait l'idée ricœurienne d'un néo-passé³⁹⁴. Si le travail de l'historien consiste à *revoir le sens de ce qui est survenu à la lumière de ce qui s'est produit depuis l'événement décrit jusqu'à lui*, il produit en effet une configuration narrative où le passé des événements historiques apparaît sans cesse modifié par le cours du temps et l'advenir d'autres événements qui jettent sur les premiers une lumière nouvelle. Mais à la différence du cercle temporel inclus dans la transmission des traditions, ce ne sont pas les projets d'avenir des acteurs actuels qui commandent de rassembler autrement les héritages passés (ou l'expérience accumulée) ; ce sont les événements passés survenus à la suite des faits décrits par l'historien qui exigent de lui qu'il en augmente la signification. Autrement dit, la circularité temporelle paraît sur le plan de la description historique être exclusivement *rétrospective*. Nous verrons plus loin de quelle manière l'exposition historiographique du passé invite elle aussi à une reprise créatrice dirigée vers l'avenir, ce qui implique en somme qu'elle ne s'épuise pas complètement dans son caractère rétrospectif (voir section 2.3). Pour l'instant, il importe seulement de souligner la signification positive de la rétrospection historique, dans la mesure où elle touche indirectement *la dialectique entre faire et pâtir* qui, on le rappelle, oriente toute notre recherche. C'est que le phénomène de l'après-coup examiné par Danto montre que notre capacité imaginative à investir d'un sens nouveau les événements passés est subordonnée aux transformations qui affectent le cours du monde. Cela signifie que notre pouvoir de modifier la signification du passé procède avant tout du fait *que le sens lui-même se déploie temporellement, qu'il change ou se densifie à mesure que le temps coule, à mesure que le monde change*. Car avant que l'on ajoute un sens au passé, ce sont les événements eux-mêmes qui, dans leur advenir, manifestent de nouvelles possibilités de signifier les événements survenus auparavant. Il demeure que ce procès temporel serait inenvisageable sans une intervention de l'imagination humaine, puisqu'il faut bien un observateur pour *se figurer* la relation sémantique entre ces nouvelles possibilités et l'événement initialement envisagé. Soutenir ceci revient au fond à rappeler que le sens, qui est

³⁹³ Ricœur lui-même se rend parfois coupable d'un usage abusif du terme « rétroaction » (voir notamment TR 3, p. 390 ou « La question de la preuve en psychanalyse », EC 1, p. 33). Même s'il insinue à quelques occasions que les attentes futures « rétroagissent » sur le passé, il est clair cependant que cette rétroaction se limite strictement à la *signification* du passé et n'a donc rien à voir avec une cause à rebours.

³⁹⁴ Voir ci-dessus chapitre 3, section 2.

accueilli et recueilli avant d'être construit, n'a d'existence que pour un être capable de *faire* sens. Le passé historique n'échappe pas à ce principe herméneutique³⁹⁵.

2. Le futur-passé des vivants d'autrefois

En ce qui a trait à notre problématique, le principal mérite des analyses de Danto et de la lecture qu'en propose Ricœur aura été de surprendre sur la phrase narrative un trait du passé historique que l'on peut élargir à la totalité de la représentation (narrative) en histoire, à savoir que la signification des événements passés, le plus souvent, se modifie avec l'advenir d'événements ultérieurs. Cela dit, il est un autre trait de la temporalité de l'histoire que découvrent les recherches ricœuriennes sur le récit historique. Ce trait se manifeste moins cependant à travers ce que font systématiquement les historiens (comme avec la phrase narrative) qu'il ne se montre au détour d'une critique à propos de ce qu'ils ne font pas assez : *considérer, à l'encontre de l'illusion de fatalité qu'induit la représentation historique, l'horizon futur des acteurs du passé*. Cette critique, empruntée à l'historien-philosophe R. Aron, est plusieurs fois mentionnée dans les travaux de Ricœur sur l'histoire. Nous nous en tiendrons ici aux deux passages les plus décisifs de son œuvre : le premier se trouve dans *Temps et récit 1*, à l'occasion d'une investigation sur « l'intentionnalité historique »³⁹⁶ ; le second dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, au chapitre « Histoire et temps »³⁹⁷, qui s'inscrit dans la troisième partie de l'ouvrage, consacrée à « La condition historique »³⁹⁸. L'intérêt de s'attarder à ces deux textes est qu'ils précisent des enjeux importants concernant la capacité des historiens à rouvrir le passé : dans le premier, la contribution de l'imagination créatrice à notre compréhension d'un passé ouvert est mise en relation directe avec la configuration narrative opérée par l'histoire ; dans le second, le futur-passé des acteurs d'autrefois (leurs attentes inaccomplies) est rattaché à la condition fondamentalement historique de l'humain, au sens de l'être-situé-dans l'histoire et de l'être-affecté-par l'histoire. Or dans les deux cas, est renforcée, au niveau de l'expérience historique, la dialectique entre faire et pâtir dans laquelle s'insère, chez Ricœur, toute reprise du passé.

2.1. L'illusion rétrospective de la fatalité

Dans *Temps et récit 1*, le futur-passé des acteurs de l'histoire est souligné dans le cadre d'une réflexion épistémologique sur la causalité historique. Cherchant un raccord entre l'explication causale, qui différencie l'histoire de la pure fiction, et l'intelligence narrative, Ricœur se penche sur la notion

³⁹⁵ Sur ce « principe herméneutique », voir J. Grondin, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, Puf, 2013, p. 51-55.

³⁹⁶ TR 1, p. 311 sq.

³⁹⁷ MHO, p. 449 sq.

³⁹⁸ MHO, p. 371 sq.

« d'imputation causale singulière³⁹⁹ », dont il retrouve les linéaments dans le fameux texte de M. Weber « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la culture⁴⁰⁰ ». Ce qui fascine avant tout Ricœur dans l'opuscule de Weber, c'est l'introduction d'une logique de l'histoire axée sur la construction de « tableaux imaginaires⁴⁰¹ ». En l'absence d'un système légal irrécusable, l'histoire, afin de déterminer une connexion causale entre les événements passés, se doit selon Weber de procéder à une « série d'abstractions⁴⁰² » : une première consiste à isoler les facteurs jugés incidents (ou significatifs) dans une chaîne d'événements ciblée ; une seconde consiste à « modifier en pensée⁴⁰³ » certaines composantes de la chaîne établie (une décision, une circonstance, etc.) afin d'évaluer combien différente elle aurait été suivant les modifications opérées. Loin d'être arbitraire ou simplement fabulatrice, cette construction imaginative vise à « aboutir à une synthèse de l'ensemble causal “réel”⁴⁰⁴ », c'est-à-dire à une évaluation graduée (de la cause « accidentelle » à la « cause adéquate » ou « suffisante ») des « composants causatifs individuels⁴⁰⁵ », en établissant les « possibilités objectives » qui ressortent de la suite d'événements dont on a légèrement modifié le cours par variation imaginative. En se demandant, par exemple, « que se serait-il passé si Bismarck n'avait pas déclenché la guerre contre l'Autriche-Hongrie en 1886 ? », on tend à apprécier les répercussions concrètes de cette décision, advenant qu'elle n'ait jamais été prise. Assigner la signification causale d'une action, d'un événement ou d'une structure socio-économique (car l'imputation causale singulière ne touche pas seulement les choix individuels, mais toutes les échelles de la description historique, de la personne à la structure, en passant par la conjoncture⁴⁰⁶) dépend selon Weber de notre capacité à nous figurer d'autres possibilités d'advenir, et à évaluer, en s'appuyant sur « les règles générales de l'expérience », les effets irréels qui en auraient suivi.

Comme le résume Ricœur, la logique d'imputation causale en histoire, telle que formulée par Weber, repose sur trois procédés interreliés : « la construction par l'imagination d'un cours d'événements », « la pesée des conséquences probables de cet événement réel », « enfin [...] la comparaison de ces conséquences avec le cours réel d'événements⁴⁰⁷ ». Ce procès en trois étapes se laisse facilement rapprocher de l'opération de variations imaginatives dont fait son pain la

³⁹⁹ TR 1, p. 311 sq.

⁴⁰⁰ M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, p. 215-323.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 302.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 302.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 308.

⁴⁰⁶ Voir TR 1, p. 332-339.

⁴⁰⁷ TR 1, p. 324.

phénoménologie husserlienne : dans les deux cas, « l'abstraction » imaginative a pour but de déterminer « le nécessaire » à partir d'une variation sur les possibilités attachées à un même ordre considéré (d'un côté le phénomène, de l'autre le cours d'événements). Mais tandis que la démarche husserlienne vise à atteindre « l'essence » des phénomènes, la méthode de Weber est quant à elle rivée à la « cause adéquate », qui est dite telle relativement au « tableau imaginaire » dont elle est extraite. Certes, la cause adéquate reste en ce sens établie sur la base de probabilités invérifiables. Mais cela ne veut pas dire pour autant que celles-ci soient irrationnelles. En fait, c'est là une exigence du travail historien que de fonder les possibilités objectives (ou les relations causales irréelles) sur des raisons recevables, qui leur confèrent un certain degré de rigueur explicative. Si l'historien ne peut jamais prouver comme tel que le sort du monde aurait été différent si telle décision politique n'avait jamais été prise, il peut au moins défendre, à travers une démarche argumentative, pourquoi il tient pour significative cette décision, et pourquoi il lui attribue un tel pouvoir causal. Le probabilisme sur lequel repose l'imputation causale singulière est certes approximatif, mais non dépourvu de toute validité⁴⁰⁸.

Si Ricœur commente favorablement ces réflexions de Weber sur la médiation imaginative qui procure à l'histoire une logique de l'imputation causale, c'est afin de mettre en relief le présupposé narratif sur lequel paraît se fonder la détermination, ainsi conçue, d'une cause historique. Car se figurer un cours d'événements différents à partir de données réelles, affirme Ricœur, c'est déjà opérer la sorte de synthèse de l'hétérogène qui caractérise la mise en intrigue⁴⁰⁹.

Fait plus intéressant encore, à la configuration imaginative d'une chaîne causale par l'histoire semble correspondre un trait déterminant *de la temporalité de l'agir historique*. C'est que les variations imaginatives, lorsqu'appliquées à un cours d'événements passés, ont également pour effet de mettre en relief l'élément d'incertitude et d'imprévisibilité qui accompagne les décisions prises dans le passé. Sur ce point, Ricœur s'appuie non plus sur Weber, mais sur l'historien-philosophe R. Aron. Suivant en partie Weber, ce dernier écrit dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire* : « L'estimation rétrospective des probabilités reprend la délibération qui aurait été celle de l'acteur dans le cas idéal où celui-ci aurait possédé toutes les connaissances accumulées par l'historien⁴¹⁰ ». Mais Aron franchit un pas de plus en

⁴⁰⁸ La logique probabiliste soutenue par Weber est ainsi comparable à ce qui dans l'herméneutique des textes correspond à la dynamique « conjecture »/« validation ». Ricœur reprend ici une thèse d'E. D. Hirsch (*Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967) : si toute interprétation repose sur une hypothèse conjecturale, celle-ci peut au moins être validée par une démarche argumentative fondée sur des connaissances grammaticales, typologiques, etc. Validité n'est donc pas synonyme de « vérification empirique » ; celle-ci implique une attestation par les faits, celle-là une « logique de l'incertitude et de la probabilité qualitative » (P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », TA, p. 225).

⁴⁰⁹ TR 1, p. 339.

⁴¹⁰ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 187.

ajoutant que lorsque l'historien « oppose au futur devenu réel les autres éventualités, alors envisagées, aujourd'hui condamnées », il restitue « l'incertitude du destin » que connaissaient les hommes et les femmes ayant agi dans le passé⁴¹¹. Selon Aron, en effet, non seulement l'imagination historique et le récit qu'elle configure contribuent à établir les connexions causales qui raccordent les événements historiques entre eux, ils engagent également à considérer les *virtualités non advenues du passé*, celles qui se tenaient encore ouvertes dans l'avenir attendu des acteurs d'autrefois. Ainsi, comme l'avait déjà fait à sa manière Kierkegaard dans ses *Miettes philosophiques*⁴¹², Aron entame une lutte contre « l'illusion rétrospective de fatalité⁴¹³ », dont est affecté selon lui un certain pan de la pratique historique.

Ce n'est pas, soit dit en passant, que les historiens ne s'entendent pas pour dire que ce qui s'est passé autrefois relève de la contingence. Quoique l'assassinat de Jules César, par exemple, s'explique par les motifs idéologiques de certains sénateurs et la rumeur de couronnement de l'empereur, il y a généralement unanimité pour dire que tout le déroulement du coup d'État ainsi que ses conséquences politiques subséquentes auraient pu être complètement autres, aucune loi immuable n'étant discernable à leur point d'origine⁴¹⁴. Si, à ce titre, l'on croit généralement que les événements passés se sont produits de façon contingente, en étant soumis au hasard des circonstances, l'on n'est pas toujours conséquent avec cette croyance lorsque vient le temps de poser un regard rétrospectif sur les choses survenues dans le passé⁴¹⁵. Pour celui qui regarde en arrière, les actions et leurs conséquences sont déjà déterminées, la continuité est établie de manière presque automatique. Pour l'acteur historique, en revanche, les résultats de ses actions ne sont presque jamais connus d'avance. Cela tient à la finitude de l'action humaine, qui fait en sorte que, compte tenu des circonstances non maîtrisées, voire surplombées par le hasard, dans lesquelles nous agissons, nos anticipations se voient la plupart du temps déjouées par le cours des choses, les effets engendrés par nos actions ne correspondant guère à l'intention à leur source. On assiste alors au « retour contingent des possibilités refoulées de l'action », comme le dit élégamment R. Bubner⁴¹⁶. Or c'est bien là, selon Aron, une des tâches décisives de

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 187

⁴¹² S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques. Le concept d'angoisse. Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990, p. 117 sq.

⁴¹³ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 187

⁴¹⁴ L'exemple est emprunté à R. Bubner, « De la différence entre historiographie et littérature », p. 50.

⁴¹⁵ En guise d'exemple, on se reportera à la critique acerbe qu'adresse F. Furet à la lecture téléologique que fait A. Soboul de la Révolution française. Furet avance que Soboul, au lieu de considérer la Révolution française comme « un des avenir possibles de la société française du XVIII^e siècle », semble la percevoir comme « son seul futur, son couronnement, sa fin, son sens même » (F. Furet, *Penser la révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 148).

⁴¹⁶ Étrangement, R. Bubner évoque cet effet de la finitude humaine dans le cadre d'une critique qu'il adresse à la thèse centrale de *Temps et récit 3*. En se basant sur la distinction aristotélicienne voulant que l'histoire s'occupe du particulier et la poésie de l'universel, Bubner pense que Ricœur va trop loin en affirmant l'entrecroisement du récit de fiction et du récit historique. Seule la fiction serait libre de révéler des possibilités pratiques universelles, l'histoire étant plutôt attachée à la

l'historiographie que d'inciter le lecteur contemporain à se replacer dans l'ouverture sur les possibles qui appartient à l'événement en train de se faire, c'est-à-dire au moment d'incertitude où son issue n'était pas encore connue.

Deux raisons sont en fait avancées par Aron pour justifier cette mise en valeur de l'incertitude et de la contingence historique. D'un côté, la prise en compte du futur-passé de l'histoire répond à une exigence de rigueur, puisque comprendre le passé – et c'est bien là ce que vise l'historien ! – implique aussi de comprendre la part d'imprévisibilité qui accompagne normalement les actions en train de se produire. Même si nous connaissons déjà, nous qui sommes à distance temporelle du passé envisagé, les conséquences qui se sont ensuivies d'un événement historique, nous ne comprenons réellement la situation des acteurs qui y ont pris part que lorsque l'on se replace dans « l'incertitude du destin » qui enveloppait leurs décisions et leurs agissements. Ici, l'imagination historique conjugue fidélité au passé et innovation de sens : c'est en vue de représenter *fidèlement* le contexte temporel tridimensionnel dans lequel les acteurs d'hier faisaient leurs choix et intervenaient dans le cours du monde, que l'on *crée*, au travers d'une configuration narrative, une suite d'événements possibles.

D'un autre côté, selon Aron, la restitution de la contingence historique a pour effet de nous faire redécouvrir, à nous les acteurs du présent, notre propre puissance d'agir. L'illusion rétrospective, en effet, ne suscite pas seulement une vision fataliste du passé ; elle conforte généralement une intelligence déterministe de l'action humaine. Or quand l'historien rouvre dans le passé l'incertitude de l'avenir, il contribue à l'inverse à distinguer, écrit Aron, « la fatalité de ce qui, ayant été, ne peut plus ne pas avoir été, de la nécessité massive qui écraserait l'individu et impliquerait un avenir prédéterminé⁴¹⁷ ». On anticipe ici une idée que Ricœur développera plus tard dans *Temps et récit*, à savoir que le récit historique offre à l'expérience un modèle de sens adéquat pour comprendre la temporalité de l'agir. À ce stade, il semble donc que la médiation imaginative qui veille à la création rétrospective des possibilités historiques a déjà quitté le plan de la configuration narrative pour atteindre le seuil de la refiguration. Car ce n'est plus seulement la compréhension d'un monde passé qui est ainsi attendue,

tâche d'explorer toutes les singularités appartenant à des événements non généralisables. La finitude de l'action serait une sorte de confirmation de la thèse selon laquelle l'historique échappe sans cesse à l'universalité créée de la fiction, en raison de sa soumission au hasard et aux effets de circonstance (R. Bubner, « De la différence entre historiographie et littérature », p. 54-55). Bubner passe cependant à côté de la véritable fonction de l'entrecroisement de la fiction et de l'histoire, qui n'est pas de fusionner les disciplines et leurs intentions propres, mais de mettre au jour les emprunts mutuels qu'ils se font pour assurer leurs visées référentielles respectives et par le fait même contribuer à la formation du temps humain. À cet égard, « les possibilités refoulées de l'action » constituent une dimension particulièrement parlante de l'action historique, car l'histoire, pour les rendre intelligibles, se doit justement de faire appel aux procédés imaginatifs de la fiction, en vue de déceler précisément les autres possibles escomptés que le « retour du contingent » a justement empêchés.

⁴¹⁷ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, p. 182.

mais une compréhension plus avisée de soi-même en vertu d'une certaine lecture du temps de l'agir que nous expose le récit historique dans son rapport intime à la fiction⁴¹⁸. Il est à ce propos pertinent de rapprocher les analyses que Ricœur consacre à Aron dans *Temps et récit 1* des déclarations qu'il place à la fin de son chapitre sur l'entrecroisement référentiel de la fiction et de l'histoire. Nous pouvons lire le passage suivant⁴¹⁹ : « S'il est vrai qu'une des fonctions de la fiction, mêlée à l'histoire, est de libérer rétrospectivement certaines possibilités non effectuées du passé historique, c'est à la faveur de son caractère quasi historique que la fiction elle-même peut exercer *après-coup* sa fonction libératrice. Le quasi-passé de la fiction devient ainsi le détecteur des possibles enfouis dans le passé effectif⁴²⁰ ». Encore faut-il cependant, afin que la refiguration soit complète, que ces « possibles enfouis » puissent faire l'objet d'une reprise effective. Nous en reparlerons dans la section 2.3 du présent chapitre.

2.2. *L'être-en-dette et la répétition en histoire*

Il est un autre passage important dans l'œuvre de Ricœur où est expressément critiquée l'illusion rétrospective de la fatalité. Il s'agit, comme on l'a annoncé, du chapitre de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* intitulé « Histoire et temps ». À cet endroit, Ricœur ne se soucie plus toutefois de raccorder l'intelligence narrative à l'explication causale ; il se préoccupe plutôt de la contribution éventuelle de l'historiographie à la compréhension de notre condition historique. Déjà, l'expression « condition historique » mérite qu'on s'y attarde. Dans la philosophie de Ricœur, celle-ci possède un caractère décidément polysémique. D'un côté, la condition historique paraît chez notre auteur signifier passablement la même chose que ce que la tradition herméneutique a toujours désigné par le terme « d'historicité », qui signifie que l'être humain est un être situé dans l'histoire, que sa propre compréhension de soi est déterminée par cette situation, et en outre, que sa temporalité inclut la précédence d'événements⁴²¹ et de traditions historiques dont il n'est pas l'auteur et qui l'affectent tant sur le plan de ses convictions intellectuelles que de ses états affectifs⁴²². Déjà, sous cet aspect, deux significations semblent enchâssées

⁴¹⁸ Aron semble déjà anticiper la thèse ricœurienne des visées entrecroisées de l'histoire et de la fiction, quand il écrit : « Les constructions irréelles doivent rester partie intégrante de la science, même si elles ne dépassent pas une vraisemblance équivoque, car elles offrent le seul moyen d'échapper à l'illusion rétrospective de fatalité » (*ibid.* p. 186-187).

⁴¹⁹ Voir ci-dessus, chapitre 2.

⁴²⁰ TR 3, p. 347.

⁴²¹ Sur la manière dont l'événement passé, malgré son caractère singulier, s'inscrit dans l'historicité du présent, voir A. Breitling, « L'exemplarité du singulier : Auschwitz, un défi à la philosophie de l'histoire », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 126-128.

⁴²² En ce sens, il est tout à fait justifié de tenir la condition historique pour un synonyme de l'appartenance à l'histoire. À ce titre, il importe cependant de souligner qu'appartenir à l'histoire ne signifie pas obéir à un déterminisme historique invincible. Comme le note M.-A. Vallée, l'appartenance historique a chez Ricœur un sens positif pour la liberté humaine, qu'il faut toujours articuler avec la notion de capacité. On dira donc avec lui qu'un « soi sans langue, sans communauté, sans tradition, qui n'occuperait pas une place dans l'histoire, etc., n'est en réalité qu'une pure abstraction, un soi vidé de

dans le vocable « condition historique » : celle-ci rassemble en effet sous une même idée la propriété d'être situé au confluent d'un ensemble d'interprétations du monde et la qualité d'être affecté par le cours antérieur – et même présent – de l'histoire. Si Ricœur parle de « condition historique », plutôt que d'historicité c'est justement pour signifier cette double acception du terme condition, comme « situation » d'une part, comme « conditionnalité » de l'autre : être « historique » c'est à la fois être situé dans l'histoire et exister sous la condition d'une histoire (ou d'un ensemble d'histoires) qui nous précède.

Or l'ambiguïté ne s'arrête pas là. D'un autre côté, en effet, le terme « condition historique » paraît désigner, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, la passivité elle-même ou, autrement dit, la qualité d'être passé. Ricœur écrit en effet : « J'appellerai condition historique ce régime d'existence placé sous le signe du passé comme n'étant plus et ayant-été⁴²³ ». À la condition historique des acteurs du présent s'ajoute donc celle des événements et des acteurs d'autrefois, de telle sorte qu'être historique, cela peut vouloir dire en alternance être conditionné *par* l'histoire et être passé *dans* l'histoire. En dépit de cette plurivocité, nous pouvons cependant observer qu'un même fil conducteur raccorde ces significations de la « condition historique » : il s'agit chaque fois d'un trait *ontologique* qui caractérise l'expérience fondamentale d'« être-au-monde⁴²⁴ » (comme étant situé, comme étant précédé, comme ayant passé et n'étant plus). Il n'est pas surprenant en ce sens que les réflexions sur la condition historique que mène Ricœur dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* aient pour finalité, au premier chef, de fournir à la représentation du passé des explications proprement ontologiques, dont l'objet est justement de rendre compte du *mode d'être* sur lequel l'humain se représente et cherche perpétuellement à se représenter son passé⁴²⁵. L'analyse de la condition historique tend ainsi à conclure la dialectique qui traverse tout l'ouvrage entre mémoire et histoire : les deux activités convergent et se fondent dans un même sentiment d'appartenir au passé.

Dans le chapitre « Histoire et temps », l'appartenance historique et la visée de représentation du passé qui lui est subordonnée sont examinées à travers un dialogue critique avec *Être et temps* de Heidegger. Il ne faut guère s'en étonner, considérant que le trait ontologique de la condition historique que Ricœur cherche à faire ressortir est clairement inspiré par une intelligence de l'être-au-monde axée

toute ses déterminations » (M.-A. Vallée, « Penser le soi : relations, appartenances et capacités », *Philosophiques*, vol. 41, 2014, p. 309).

⁴²³ MHO, p. 367.

⁴²⁴ Voir MHO, p. 367.

⁴²⁵ Comme l'écrit B. Müller, toute la section de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* consacrée à la condition historique peut se résumer à ceci que « [la] représentation du passé est possible parce que nous sommes chacun des êtres dans l'histoire » (B. Müller, « Cheminer avec Paul Ricœur », dans (dir.) B. Müller, *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Payot, Lausanne, 2005, p. 30).

sur ce que Heidegger conçoit comme la temporalité extatique du *Dasein*. Néanmoins, c'est un problème en marge des analyses heideggériennes qui préoccupe Ricœur à cette occasion ; il s'agit pour lui de tirer au clair « la capacité d'une ontologie de la temporalité à rendre possible, au sens existentiel de la possibilité, la représentation du passé par l'histoire et, en deçà de celle-ci, par la mémoire⁴²⁶ ». Il faut prendre au sérieux cette petite notation : « au sens existentiel de la possibilité », qui rappelle que le possible en cause est ici un possible générique – il concerne le genre humain en son ensemble –, et qui plus est, il est le possible du *Dasein*, au sens de son pouvoir-être le plus propre. En bref, ce que Ricœur recherche dans les réflexions sur la temporalité de Heidegger ce sont des explications quant à ce qui conduit l'être humain à se comprendre soi-même en regard de son passé, c'est-à-dire à *évaluer son pouvoir-être possible à la lumière de son être historique*.

Dans ses analyses sur la condition historique, Ricœur reprend à son compte trois concepts heideggériens tirés d'*Être et temps* : les concepts d'être-en-dette (*Schuldigsein*), d'être-pour-la-mort (*Sein-zum-Tode*), et de répétition (*Wiederholung*). Ces emprunts sont cependant accompagnés d'une critique considérable à l'adresse de l'analytique du *Dasein* développée dans *Être et temps*⁴²⁷. Non seulement Ricœur déplore-t-il que la mémoire ne figure jamais à titre de thématique expresse dans les passages d'*Être et temps* sur la temporalité, il conteste aussi l'opinion sur l'historiographie qu'y tient Heidegger, lorsqu'il la dépeint comme un phénomène dérivé par rapport à la temporalité originare. Sous prétexte, en effet, que sa tendance rétrospective la confine à un passé révolu, et que sa recherche « d'objectivité scientifique », prétendument imperméable au souci de l'existence, la laisse encore trop tributaire du primat de la représentation, Heidegger suggère que l'histoire (*Historie*) ne participe pas réellement au temps extatique du *Dasein*, étant plutôt ravalée au rang de l'intra-temporalité, voire du temps vulgaire et inauthentique. C'est cette double critique que les analyses de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* tentent d'atténuer. Une stratégie est alors empruntée par Ricœur. Elle consiste en partie à remettre en cause la hiérarchisation, du plus authentique vers le plus inauthentique, des instances temporelles décrites par Heidegger (la temporalité originare, l'historicité, l'intra-temporalité, le concept vulgaire de temps). On a vu dans de précédentes considérations (voir ci-dessus, chapitre 1) les raisons qui poussaient Ricœur à contester la tentative heideggérienne de dériver le temps vulgaire de la temporalité fondamentale du *Dasein*, et à refuser du même coup d'accorder à l'une de ces deux perspectives sur le temps (le temps vulgaire) une préséance ontologique. Ricœur répète ici cette critique, mais cette fois eu égard au rapport

⁴²⁶ MHO, p. 452.

⁴²⁷ Pour une analyse détaillée des amendements que Ricœur porte à l'analytique existentielle d'*Être et temps*, on se reportera à l'article d'A. Escudier, « L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur », *Archives de philosophie*, 74, 2011, p. 581-597.

hiérarchique entre temporalité extatique, historicité et intra-temporalité. Il faut, soutient Ricœur, considérer les « ressources de conditionnalité⁴²⁸ » qui se font jour entre ces différents niveaux de l'expérience temporelle, de manière à assumer pleinement ce que Heidegger nomme leur « co-originarité ». Aussi, en plus de simplement donner la priorité à la co-originarité des instances temporelles au détriment de leur hiérarchisation, Ricœur croit également nécessaire d'accentuer la participation de l'historiographie aux deux premiers niveaux de temporalisation (temporalité originaire et historicité) décrits par Heidegger dans son maître ouvrage. Tout le chapitre « Histoire et temps » est dans cette optique rédigé sur le modèle d'une confrontation entre philosophe et historien, au cours de laquelle sont exposés d'un côté les fondements ontologiques de la pratique historique, et, de l'autre, la façon dont l'histoire contribue à dévoiler divers phénomènes appartenant aux trois strates de temporalisation qu'explore Heidegger dans *Être et temps*. C'est sur cette dialectique entre pratique historique et philosophie que nous concentrons nos prochaines analyses.

Dans un premier temps, c'est au moyen du concept heideggérien *d'être-en-dette* que Ricœur jette des ponts entre la temporalité originaire et l'historiographie. Son argument va comme suit : dans la mesure où il pose le devancement par rapport à soi comme révélant « notre dépendance au passé en termes d'héritage⁴²⁹ », Heidegger fournit déjà à la représentation historique – « représentance » dit Ricœur pour signifier la visée référentielle du savoir historiographique, en tant que « tenir lieu » (*vertreten*) de ce qui s'est produit⁴³⁰ –, un fond ontologique : la condition humaine est telle que le devancement futur vis-à-vis de sa propre mort appelle un retour sur le passé (historique) duquel dépendent nos possibilités d'existence au présent. Car le *Dasein*, soutient Heidegger, est jeté dans des possibles avant de les accomplir. Cet élément de « jectité » (*Geworfenheit*) explique pourquoi, selon Ricœur, l'être-en-dette est un facteur primordial de l'existence : je suis qui je suis en raison d'autres hommes et d'autres femmes qui, m'ayant précédé, ont forgé le monde dans lequel je projette aujourd'hui mes possibilités d'être. Certes, il est loin d'être évident que Heidegger conçoit l'être-en-dette suivant cette connotation intergénérationnelle que lui assigne ici Ricœur. L'idée de dette réfère plutôt, dans *Être et temps*, à une dette envers soi-même, c'est-à-dire une dette envers la possibilité jusqu'alors évincée de sa propre authenticité. Malgré cela, le raisonnement de Ricœur est loin d'être bancal : si c'est par une reprise de possibilités héritées que l'on en vient à assumer sa dette envers soi-même, il faut donc admettre que chacun est aussi redevable aux générations antérieures qui ont contribué à façonner le monde tel qu'on

⁴²⁸ MHO, p. 463.

⁴²⁹ MHO, p. 472.

⁴³⁰ Sur la notion de représentance, voir ci-dessous, section 3.

le connaît. D'autant que cette dette envers les autres du passé n'éluide pas réellement la dette envers soi, mais la montre sous le jour d'un devoir herméneutique : celui de se comprendre soi-même à partir de ses propres origines⁴³¹. Il est possible dès lors d'envisager comment l'histoire, pour Ricœur, opère à sa façon cette reconnaissance du passé suscitée par le sentiment de dette. Elle accomplit, pourrait-on dire, le versant épistémique de notre redevance envers le passé, comme si ayant à être des potentialités transmises, l'être humain ne pouvait faire autrement que de s'approprier savamment les événements, les croyances anciennes et les structures sociales d'autrefois, à la source de sa propre situation historique.

Cette réplique historienne à l'idée de dette intergénérationnelle (au sens symbolique du terme) ramène Ricœur au thème de la présence de l'absent, qui orientait dès le commencement de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* ses investigations sur le passé visé par la mémoire⁴³². Parce que nous sommes en dette envers le passé, nous sommes conséquemment en dette envers ceux que M. de Certeau appelait les « absents de l'histoire »⁴³³, c'est-à-dire tous les morts du passé dont l'histoire présente les récits⁴³⁴. C'est en référence à cette *absence* singulière que Ricœur propose de rattacher l'historiographie au phénomène de la *mort*, voire de ce que Heidegger nomme l'être-vers-la-mort. Il est bien connu que la mort constitue dans *Être et temps* le foyer existentiel de la temporalité extatique, puisque c'est dans l'assomption de sa mort éventuelle que le *Dasein* consent à devenir soi, c'est-à-dire à se devancer soi-même comme projet fini et mortel. Quelle contribution l'histoire peut-elle apporter à cette expérience qui est selon Heidegger la plus intime du *Dasein* ? Pour l'auteur d'*Être et temps*, pas grand-chose : étant donné que l'histoire s'en tient à la mort des autres, elle tend à éloigner le *Dasein* d'une prise en charge expresse de sa propre mortalité, en corroborant l'illusion (volontaire) que l'expérience de la mort s'épuise dans l'anonymat du « on meurt »⁴³⁵. Mais les passions que suscitent la mort d'autrui et plus indirectement la

⁴³¹ Dans un article sur la question, J. A. Barash affirme que la notion de dette est davantage pertinente lorsqu'elle est appliquée réflexivement, à savoir comme dette à l'égard de soi. Cette dette réflexive commanderait à chacun de se comprendre en regard des sources symboliques qui inclinent la situation historique du présent (J. A. Barash, « Pourquoi se souvenir du passé historique ? », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La Pensée en dialogue*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 138). L'auteur ne semble pas toutefois accorder d'importance à la continuité de la dette envers soi et de la dette envers les morts d'autrefois. Pareille continuité se résume au fait que l'on doit à des *personnes concrètes* l'émergence des systèmes symboliques qui médient toujours déjà notre compréhension de nous-mêmes. Par exemple, il n'y aurait pas de compréhension de l'identité française sans les auteurs de la Révolution ; il n'y aurait pas de compréhension de l'identité américaine sans les acteurs de la guerre de Sécession ; pas non plus de compréhension de notre héritage philosophique sans les philosophes de la tradition, etc.

⁴³² Sur l'origine historique de cette problématique, voir les analyses que Ricœur consacre au *Théétète* et au *Sophiste* de Platon (MHO, p. 8-14).

⁴³³ M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973 ; cité par Ricœur, MHO, p. 257.

⁴³⁴ P. Ricœur, « La distance temporelle et la mort en histoire », dans C. Delacroix et autres (dir.), *Historicités*, La Découverte « Recherches », 2009, p. 13.

⁴³⁵ Ricœur, « La distance temporelle et la mort en histoire », p. 14.

mort anonyme relèvent-elles nécessairement d'un rapport inauthentique à soi ? Ricœur ne le pense pas, lui qui, de toute manière, tient l'être-vers-la-mort heideggérien et sa tendance stoïcienne pour l'effet d'une préférence existentielle érigée illégitimement en existentiel (universel)⁴³⁶. Il est d'autres possibilités, affirme Ricœur, de se devancer soi-même dans l'existence et d'atteindre, pour ainsi dire, l'authenticité du soi. Une de ces possibilités, écrit-il inspiré par la notion spinozienne de *conatus*, est justement l'effort et le désir de vivre non rivé à la mort⁴³⁷. Or dans ce désir et cet effort de vivre, la mort d'autrui, notamment celle de nos proches, nous affecte autant, sinon plus, que l'anticipation de la nôtre. Parce que nous nous définissons par rapport à nos amis et notre famille, par rapport aux personnes que l'on admire, parce que nous nous comprenons vis-à-vis d'eux, voire nous nous estimons en fonction de la reconnaissance qu'ils nous portent, et parce qu'enfin nous sympathisons à travers l'amour porté à nos proches avec quiconque perd les siens, la mort d'autrui équivaut à une véritable perte du soi⁴³⁸. Quant à la mort anonyme dont traite l'histoire, elle possède elle aussi sa propre « densité ontologique ». Celle-ci est à placer, selon Ricœur, « sous le signe de la cruauté de la mort violente et de l'équité de la mort qui égalise tous les destins⁴³⁹ ». S'il est faux de croire, dans le sillage de Heidegger, que l'espace public est dénué d'enseignements sur le phénomène de la mort, c'est parce que c'est là que l'on apprend en premier lieu à voir toute perte irrévocable comme « l'imminence d'une menace », notamment quand est mis devant nos yeux « la mort violente, le meurtre »⁴⁴⁰. C'est là également qu'est présentée à chacun la banalité universelle du mourir, non pas dans le sens inauthentique que lui confère Heidegger, mais dans le sens d'un rappel, tantôt angoissant, tantôt apaisant, que la fatalité de la mort n'est pas uniquement le propre de mon destin, mais celui de tous les autres « avant moi et après moi ». Selon Ricœur, cette « équitable égalisation » recouvre elle aussi « sa force d'attestation ontologique »⁴⁴¹.

Si notre auteur s'emploie ainsi à accentuer le caractère révélateur de la mort anonyme et universelle, c'est afin de mettre en lumière le fait que l'histoire, même si elle ne produit rien d'autre qu'un récit de l'absent et de l'aboli, contribue, elle aussi, à renforcer la dialectique vivante qui fait s'entrecroiser les attentes futures et la mémoire du passé. C'est que loin d'être condamnée à n'être qu'un « théâtre d'ombres », écrit Ricœur inspiré sur ce point par M. de Certeau, l'historiographie a le pouvoir de s'élever comme « l'équivalent scripturaire du rite social de la mise en tombeau, de la

⁴³⁶ Voir notamment TR 3, p. 123.

⁴³⁷ MHO, p. 465-466.

⁴³⁸ MHO, p. 468.

⁴³⁹ MHO, p. 475.

⁴⁴⁰ MHO, p. 469.

⁴⁴¹ MHO, p. 470.

sépulture⁴⁴² ». Ainsi une réplique est lancée par l'histoire à l'adresse de la mort anonyme qui caractérise l'entière du champ historique : elle consiste à « utiliser une narrativité qui enterre les morts comme moyen de fixer une place aux vivants⁴⁴³ ». À vrai dire, par son geste d'écriture, l'histoire fait non seulement place à l'avenir en distinguant un passé aboli, mais encore elle honore les vivants d'autrefois en immortalisant cette fois leur agir et leurs souffrances sous la forme du récit. À ce titre, l'histoire se manifeste comme la sorte de connexion au passé qui assume le plus pleinement le « double statut ontologique⁴⁴⁴ » de la passéité, à savoir que toute chose passée se caractérise par le fait d'*avoir-été* et de *n'être-plus*⁴⁴⁵. Elle le fait dans la mesure où elle fait apparaître notre condition historique comme étant intrinsèquement marquée par *une dette envers les vivants d'autrefois, lesquels sont devenus les morts d'aujourd'hui*.

Quelles conséquences pouvons-nous tirer de ce voisinage de l'historiographie et de l'ontologie de la temporalité en ce qui a trait au pouvoir de rouvrir le passé historique sur l'avenir ? Celles-ci se révèlent en fait à l'aide d'un autre connecteur ontologique. Il s'agit du concept de « répétition », qui renvoie chez Heidegger au fait que le *Dasein* se doit de *répéter*, en un sens productif, les possibilités passées qui le caractérisent comme être-jeté⁴⁴⁶. La notion de répétition complète à ce titre le concept d'être-en-dette, en tant qu'elle ajoute une composante d'initiative et de création dans le geste de reprise qu'elle promeut : « répéter, écrit Ricœur, n'est ni restituer après coup ni réeffectuer : c'est "réaliser à nouveau". Il s'agit là d'un rappel, d'une réplique, d'une riposte, voire d'une révocation des héritages. La puissance créatrice de la répétition tient entièrement dans ce pouvoir de rouvrir le passé sur l'avenir⁴⁴⁷ ». Cette dernière remarque est très incidente, puisqu'elle révèle la parenté manifeste entre la répétition heideggérienne des possibles et la reprise des potentialités inaperçues du passé selon Ricœur. Mais là où l'auteur de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* se démarque de l'ontologie heideggérienne, c'est

⁴⁴² MHO, p. 476.

⁴⁴³ Ricœur, « La distance temporelle et la mort en histoire », p. 21. Ricœur s'inspire encore ici de M. de Certeau (*L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 119).

⁴⁴⁴ Nous empruntons l'expression à Jeanne Marie Gagnebin, « "Enterrer les morts" : La tâche de l'historien selon Paul Ricœur et Walter Benjamin », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 154.

⁴⁴⁵ On connaît la priorité ontologique accordée par Heidegger à l'ayant-été au détriment du n'être-plus qui caractérise également l'expérience de l'histoire. Sous couvert que l'être-passé (*Vergangenheit*), au sens d'être révolu, appartient au domaine des choses maniables, dont le statut, dans *Être et temps*, est à plusieurs reprises identifié aux modes dérivés de l'existence, Heidegger écrit : « un *Dasein* n'existant plus, au sens ontologique strict, n'est point passé, mais ayant été-Là. Les antiquités encore sous-la-main ont un caractère de "passé" et d'histoire sur la base de leur appartenance utilitaire à, et de leur provenance depuis un monde ayant-été d'un *Dasein* ayant-été-Là » (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 380-381 ; trad., p. 287). Pourtant, ce que Heidegger nomme ici des « antiquités » sont justement les traces du monde ayant-été sans lesquelles la présence de ce qui fut ne pourrait jamais être attestée. Cela montre bien que le *Dasein* ayant-été ne peut se manifester tel que comme un être absent du monde actuel ; il n'a été le vivant d'autrefois que pour autant qu'il est le mort d'aujourd'hui. Ricœur peut affirmer en ce sens que le cœur du métier d'historien consiste à mener à bien la « représentance de l'ayant-été à travers l'absence du passé révolu » (MHO, p. 492).

⁴⁴⁶ Sur la répétition des possibles passés voir M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 343 ; 385-385 (trad. p. 262 ; 290-291).

⁴⁴⁷ MHO, p. 495.

lorsqu'il associe *la répétition des possibles, telle que la conçoit Heidegger, à la tâche historique de considérer le futur-passé des acteurs historiques*. C'est à cette occasion que Ricœur réitère sa position critique sur l'illusion rétrospective de la fatalité⁴⁴⁸. L'enjeu n'est toutefois plus le même. Ce qui importe alors à notre auteur c'est de montrer comment, dans sa lutte contre l'illusion rétrospective de la fatalité, l'histoire devient capable, *mutatis mutandis*, de « répéter » le passé au sens heideggérien du terme. Quand elle s'emploie à présenter l'horizon futur des acteurs historiques, elle offre en effet aux lecteurs contemporains une appréhension crédible des possibilités inaccomplies du passé historique, de manière à élever l'expérience historique à la dialectique vivante du passé, du présent et de l'avenir. De cette manière, l'historiographie rattache le règne du possible, qu'implique l'idée de répétition, à la dette envers les morts du passé⁴⁴⁹, dans la mesure où elle rappelle « que les hommes du passé ont formulé des espérances, des prévisions, des désirs, des craintes et des projets⁴⁵⁰ ». Répéter ou rouvrir le passé pour l'historien, c'est précisément *faire apparaître le passé comme un ancien présent d'initiatives, ouvert sur l'avenir, et dont l'horizon d'attente ne s'épuise pas dans les suites effectives d'événements survenus après-coup*⁴⁵¹.

En ce qui a trait à notre problématique, le principal intérêt des réflexions sur le possible passé que mène Ricœur dans son débat avec Heidegger consiste en ce que la répétition en histoire se montre, selon notre auteur, profondément tributaire d'un trait ontologique de la condition historique : l'être-en-dette. À la lumière du concept de dette, il appert donc que la capacité de rouvrir le passé, telle que conçue par Ricœur, s'avère indissociable de l'appartenance à l'histoire qui caractérise en propre l'existence humaine : c'est parce que nous sommes *affectés* par l'histoire *sur le mode de la dette* envers les acteurs du passé que nous sommes motivés de comprendre leurs possibles inaccomplis. Même qu'en vertu de cette appartenance endettée, il devient impérieux que la capacité de varier imaginativement le cours du passé, dans le but de découvrir son horizon futur irréalisé, s'actualise de façon éclairée et, surtout, responsable⁴⁵². Car bien que pour Ricœur l'idée de dette définisse au premier chef un aspect

⁴⁴⁸ MHO, p. 497.

⁴⁴⁹ On ne saurait dire toutefois si l'historien évoqué dans ce contexte par Ricœur est un historien concret ou s'il n'est pas plutôt, comme le croit P. Mesnard (empruntant une notion à G. Deleuze et F. Guattari) un « personnage conceptuel », c'est-à-dire « une construction imaginaire, opératoire et référentielle à la fois, permettant au philosophe de penser ». Selon cet auteur, en effet, l'historien que Ricœur rapproche des analyses heideggériennes « est loin d'exister vraiment, sinon comme mythe », la tâche de l'historien réel étant beaucoup plus humble et circonscrite (P. Mesnard, « Réception, déception : la critique de Paul Ricœur », dans B. Müller (dir.), *L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Payot, Lausanne, 2005, p. 138). Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse ou non d'un mythe, cela ne change rien à nos analyses, car c'est bien l'introduction de l'histoire (fictive ou concrète ; le débat reste ouvert) dans la sphère de la répétition des possibles qui incite Ricœur à souligner l'horizon d'avenir des acteurs du passé.

⁴⁵⁰ Ricœur, « La distance temporelle et la mort en histoire », p. 25.

⁴⁵¹ En revisitant les attentes déçues des acteurs d'autrefois, l'historiographie « aussi, écrit Ricœur, comprend le passé comme "retour" de possibilités enfouies » (MHO, p. 498).

⁴⁵² SA, p. 342. « Responsable » doit ici s'entendre moins en un sens juridique (être responsable de ses actions) qu'en un sens moral (voir P. Ricœur, « Le concept de responsabilité », *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995, p. 62 sq.). Être responsable du

de notre être historique avant d'engager un devoir éthique⁴⁵³, il ne fait aucun doute que, selon lui, elle entraîne tout de même l'historiographie à se faire la gardienne du passé dans un sens authentiquement moral⁴⁵⁴. Pour honorer la dette qui le rattache activement à son passé, l'historien se doit ainsi de présenter les événements de l'histoire suivant le plus grand nombre d'aspects possibles. Parmi ceux-ci se trouve l'horizon d'avenir que comportent toute décision et toute action concrète, celui que la succession universelle fixera ultérieurement de façon univoque et irréversible. Contre cette fixation indélébile, l'historien peut au moins rappeler que les « morts d'aujourd'hui furent les vivants d'hier » avec leurs projets, leurs espoirs et leurs déceptions⁴⁵⁵. Il aura ainsi, ne fût-ce que sur un mode rétrospectif, réinjecté dans le cours irrévocable du monde les possibles qu'il aura découverts par variations narratives.

2.3. *Les promesses non tenues du passé*

À la suite de ces déclarations, une question s'impose : pour qu'elle s'égle réellement à la répétition heideggerienne, l'histoire ne devrait-elle pas faire en sorte qu'en présentant l'horizon futur du passé historique, elle incite à une reprise subséquente des possibilités dévoilées ? Autrement dit, la prise en compte des possibilités avortées de l'histoire, au sens du futur non avéré des acteurs historiques, peut-elle être l'occasion d'une reprise créatrice dans le présent ? Une façon simple d'affronter ce problème pourrait consister à considérer l'histoire sous un point de vue qui est devenu aujourd'hui un lieu commun : il s'agirait de la promouvoir au titre d'institutrice publique, en lui assignant la tâche d'éduquer les consciences actuelles aux erreurs et aux bons coups du passé, de

passé en un sens moral, cela veut dire être responsable de l'autre qu'on a à charge : ici, les morts du passé. Pour méditer plus avant la responsabilité à l'égard du passé, on se reportera également à H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1990, p. 207-209.

⁴⁵³ MHO, p. 473.

⁴⁵⁴ Cette finalité éthique n'est pas à confondre avec le caractère judiciaire ou moraliste que certains voudraient voir accentué dans le travail de l'historien. Dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur milite ouvertement en faveur de la neutralité axiologique (relative) de l'histoire, ce qui lui a valu l'appui de quelques historiens (notamment P. Nora, « Pour une histoire de second degré », *Le Débat*, 122, 2002, p. 30). À l'encontre des perspectives trop idéologiques qui croient que le jugement historique devrait être inséparable d'un jugement moral, principalement en ce qui concerne l'histoire récente où les grands crimes de guerre ont abondé sur la scène mondiale, Ricœur soutient qu'une différence de fonction et de finalité doit stratégiquement séparer le jugement moral du jugement historique (MHO, p. 335). Même s'il admet que « c'est le citoyen faiseur d'histoire qui est interpellé dans l'historien (« La mémoire saisie par l'histoire », *Revista de Letras*, vol. 43, no. 2, 2003, p. 24) », il croit aussi que ce dernier peut œuvrer à expliquer et à comprendre le passé « sans inculper ni disculper » (P. Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales*, no. 4, 2000, p. 744). Car plus l'histoire reste neutre envers son objet, plus elle est à même d'éclairer son lecteur sur la charge morale inhérente aux actions passées, sans néanmoins lui retirer le soin de leur adresser louanges et blâmes (*ibid.*, p. 745). En ce sens, on peut dire, à la suite de J. Michel, que « [l']idéal d'impartialité est une tâche elle-même éthique » (J. Michel, *Paul Ricœur une philosophie de l'agir humain*, p. 209-210), puisqu'elle élève, sans le dicter, le jugement moral du citoyen.

⁴⁵⁵ Ricœur, « La distance temporelle et la mort en histoire », p. 21 sq.

manière à procurer des modèles (ou anti-modèles) d'action à la praxis collective. Mais est-ce là une manière satisfaisante de concevoir la répétition en histoire ? Il s'agit là au moins d'un point de départ intéressant, d'autant que l'œuvre de Ricœur n'est pas restée muette à ce sujet. Sans évidemment réduire la fonction de l'histoire à son statut d'éducatrice politique, notre auteur a parfois réfléchi, en s'appuyant sur les principes de son herméneutique philosophique, la capacité des récits historiques à prodiguer des modèles d'action susceptibles d'être réactualisés dans le présent effectif. Sur ce point, il convient de parcourir l'opuscule intitulé : « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte »⁴⁵⁶.

Dans cet article, Ricœur rapproche l'herméneutique et les sciences sociales, sous prétexte qu'une action sensée, une fois effectuée, possède des qualités apparentées à celles du texte. Sur cette base, Ricœur soutient que l'action peut être élevée au statut d'œuvre interprétable. Parmi toutes les ressemblances, qui manifestent l'analogie entre l'action et le texte, nous en signalerons trois. Premièrement, tout comme le sens du texte, la signification d'une action déjà produite est rendue *autonome* par rapport à l'intention de son agent. Puisque l'action politique s'insère dans un réseau d'interactions, qu'elle s'incorpore l'agir d'autrui et qu'elle se produit à l'intérieur de circonstances non maîtrisées, elle est rarement réductible, du point de vue de son effectuation et de ses conséquences (voulues ou non voulues), à une volonté individuelle. Comprendre la signification d'une action, ce n'est donc pas comprendre une intention subjective, mais comprendre le tout signifiant que forme une initiative concrète avec l'action des autres, les circonstances sociopolitiques concernées et la chaîne des conséquences engendrées. Deuxièmement, à l'instar du texte, la signification de l'action paraît elle aussi *survivre* à l'évanouissement du contexte d'où elle a émergé. Rendue autonome, l'action se donne à lire à distance, de sorte qu'elle se voit ainsi *offerte* à des lecteurs subséquents qui sont appelés à l'interpréter, au sens où ils ont à en expliquer les relations causales et à en comprendre les impulsions initiales à la lumière de facteurs contextuels incidents. Troisièmement, la ressemblance entre texte et action repose sur l'idée que l'action sensée est susceptible de se prolonger dans une « référence non ostensive⁴⁵⁷ », comparable à la référence indirecte qu'ouvre le texte littéraire. Ricœur considère ainsi que le *sens* de l'action, aussi, *dénote un monde*, lequel, comme toute visée référentielle indirecte, est sujet à être refiguré par des lecteurs ultérieurs.

C'est précisément en regard de cette refiguration possible du champ référentiel ouvert par l'action passée que *l'histoire se manifeste comme une réserve de modèles pratiques*. Ce qui est en jeu, c'est alors la « pertinence durable » d'un certain type d'action. Est pertinente, estime Ricœur, une action qui

⁴⁵⁶ P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », TA, p. 205-236.

⁴⁵⁷ P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », TA, p. 219.

répond à un contexte problématique déterminé avec efficacité. Dans le cas d'une « action importante⁴⁵⁸ », c'est-à-dire une action dont les répercussions sur le cours de l'histoire sont considérables, Ricœur croit que la pertinence de l'action « transcende les conditions sociales de sa production⁴⁵⁹ ». Affranchie de son milieu pratique d'origine, la signification de l'action suppose une configuration sociale – autrement dit un « monde » –, qui, elle aussi, n'est plus en principe exclusive à un contexte historique déterminé. Cette configuration se comprend dès lors comme le réseau de possibilités à l'intérieur duquel l'action à sa source demeure potentiellement pertinente. Sur cette base, l'action aussi est sujette à des interprétations multiples⁴⁶⁰, qui sont justement susceptibles d'en élargir le champ possible d'application⁴⁶¹. Ce genre d'extension, au cœur même de la *praxis*, se rencontre, par exemple, lorsque des individus s'inspirent d'une action historique en vue de configurer leurs propres initiatives sociales. Même si le contexte a changé, il reste possible de transposer le monde que porte en elle l'action passée sur les circonstances du présent, et ce, en raison des similitudes formelles qui existent entre les deux situations pratiques (lorsque, par exemple, les institutions, les mesures politiques en place, les systèmes culturels ou les formes d'organisation politique se montrent analogues jusqu'à un certain degré)⁴⁶². On observe également ce genre de transposition sur des cas négatifs, quand on rencontre notamment une opposition publique aux groupes politiques présentant des caractères convergents avec les organisations totalitaires du XX^e siècle. Dans ces cas, une crainte que l'on reproduise les « erreurs du passé » motive légitimement la prohibition de certaines entreprises actuelles.

Bien que l'idée de référence indirecte permette à Ricœur de justifier le préjugé qui veut que la vocation prime de l'histoire soit de procurer des modèles d'action pour la *praxis* actuelle, elle ne résout cependant pas le problème de savoir si une telle refiguration du passé peut intégrer, non seulement des actions effectives, comme dans les exemples précédents, mais encore des *possibilités* passées, au sens des attentes non avérées des acteurs d'autrefois. En d'autres mots, comment jumeler la signification

⁴⁵⁸ P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », TA, p. 219.

⁴⁵⁹ P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », TA, p. 219.

⁴⁶⁰ C'est d'ailleurs ce qui fait dire à M. Fœssel que si l'herméneutique ricœurienne de l'action tend à privilégier « l'action déjà faite » sur l'action « en train de se faire », elle n'occulte pas totalement « l'imaginaire en tant qu'origine dissimulée de toutes les créations sociales », puisqu'elle considère en fin de compte l'action déjà faite comme une « œuvre ouverte qui laisse place à une pluralité de lectures » (M. Fœssel, « Action, normes et critique. Paul Ricœur et les pouvoirs de l'imaginaire », *Philosophiques*, 41, 2014, p. 247).

⁴⁶¹ P. Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », TA, p. 220.

⁴⁶² Évidemment une telle répétition de l'histoire comporte ses propres dangers, comme l'a bien vu Nietzsche dans la *Seconde considération intempestive* : « L'histoire monumentale, écrit-il, trompe par les analogies. Par de séduisantes assimilations, elle pousse l'homme courageux à des entreprises téméraires, l'enthousiaste au fanatisme. Et si l'on imagine cette façon d'histoire entre les mains de génies égoïstes, de fanatiques malfaisants, des empires seront détruits, des princes assassinés, des guerres et des révolutions fomentés [...] Il suffit de ces indications pour faire souvenir des dommages que peut causer l'histoire monumentale parmi les hommes puissants et actifs, qu'ils soient bons ou mauvais » (F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, p. 92).

durable d'une action et l'ouverture vers l'avenir inhérente aux anticipations lésées par le cours de l'histoire ? La réponse se trouve dans un thème philosophique cher à Ricœur, celui de la *promesse*. Selon notre auteur, en effet, reprendre les potentialités refoulées du passé historique, c'est récolter ce qui, dans l'histoire, s'identifie à des « promesses non tenues », parce que justement empêchées par les circonstances de jadis⁴⁶³. Déjà, l'association entre la réouverture de l'horizon futur du passé historique et l'être-en-dette pointait implicitement dans cette direction : si l'historien se fait le gardien du passé en en rouvrant le futur inaccompli, c'est afin que les acteurs du présent se reconnaissent les débiteurs, non seulement d'histoires *effectivement* survenues, *mais aussi de promesses inaccomplies*, auxquelles correspondent autant de projets inachevés. C'est que le phénomène de la promesse ne se soumet pas selon Ricœur à une dynamique temporelle unilatérale : si l'acte de promettre est avant tout orienté vers l'avenir – il vise précisément, comme le pensait déjà H. Arendt, à diminuer, par l'engagement envers autrui, l'imprévisibilité du futur⁴⁶⁴ –, il s'effectue aussi sur la base d'autres promesses dont les acteurs actuels demeurent à plusieurs égards tributaires. Dans un passage révélateur du *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur écrit avec éloquence :

[Il resterait] à replacer les promesses dont je suis l'auteur dans la mouvance des promesses dont j'ai été et suis encore le bénéficiaire. Il ne s'agit pas seulement de ces promesses fondatrices, dont la promesse faite à Abraham constitue le paradigme, mais de cette suite de promesses dans lesquelles des cultures entières et des époques particulières ont projeté leurs ambitions et leurs rêves, promesses dont beaucoup sont des promesses non tenues. De celles-là aussi je suis le continueur endetté⁴⁶⁵.

Sous cet angle, la promesse paraît appartenir au règne des actions passées dont la signification est à la fois *persistante* et *ouverte*. Elle jette un pont, pourrait-on dire, *entre la pertinence durable d'une action jugée importante et la prise en compte du futur-passé que comportent les situations historiques*. C'est que la promesse passée, à titre d'acte effectivement posé, est susceptible, comme toute action passée, de revêtir une signification durable qui peut en principe être réactivée dans l'avenir. Mais puisqu'elle se caractérise justement par le fait de ne pas avoir été tenue, elle contient en son sein la perspective d'un avenir attendu, parce que justement non avéré. Dans cette optique, l'idée de promesse non tenue conjugue la possibilité de reprendre au présent la signification d'une action passée avec l'horizon d'avenir que

⁴⁶³ Dans *La Critique et la conviction*, Ricœur écrit : « C'est pourquoi, à l'idée d'une défatalisation du passé, j'ajouterais pour ma part l'idée d'une délivrance des promesses non tenues. Car les gens du passé avaient des espérances et des projets dont beaucoup ont été déçus [...] Au fond, chaque période a autour d'elle une aura d'espérances qu'elle n'aura pas remplies ; c'est cette aura qui permet des reprises dans le futur... » (CC, p. 189).

⁴⁶⁴ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University Press of Chicago, 1958, p. 243 sq. ; trad. G. Fradier, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994, p. 311.

⁴⁶⁵ PR, p. 213-214.

renferme toute situation historique. Sa reprise implique plus spécifiquement que le lecteur d'histoire effectue une redistribution des possibilités actuelles d'action sous l'inspiration des promesses inaccomplies que ravive l'historien lorsqu'il s'emploie à exhumer le futur-passé des vivants d'autrefois⁴⁶⁶. À titre d'exemple, on pensera notamment au projet inachevé de la Modernité selon Habermas, qui ne peut être dit tel qu'en fonction de la promesse, formulée par les auteurs des Lumières (notamment Condorcet), d'une réconciliation de l'humanité entière par une « pratique vécue » menée sous l'aiguillon des arts et des sciences⁴⁶⁷. Quand Habermas, « au lieu de renoncer à la modernité et à son projet », propose de « tirer des leçons des égarements qui ont marqué ce projet et des erreurs commises par d'abusifs programmes de dépassement⁴⁶⁸ », il conseille de réorienter l'avenir sur un héritage passé, le projet de la modernité des Lumières, en tant que celui-ci se caractérise spécifiquement par des promesses qui n'ont jamais été parfaitement remplies. Quant à Ricœur (lui aussi attaché jusqu'à un certain point au projet des Lumières), tout porte à croire qu'il considère surtout les promesses du christianisme héritées des milieux protestants dont il est issu, même si, probablement, il se dirait également tributaire des promesses du passé qui visent l'avènement d'une plus grande justice sociale, comme dans les organisations féministes, syndicales, politiques, etc. Selon lui, une reprise du passé serait dans ces cas plus qu'un acte sensé, cela témoignerait d'une intention évidente de reconnaître la dette qui nous relie aux morts du passé et à leurs promesses pérennes.

Pour conclure cette section, nous voudrions exposer comment l'idée de promesses non tenues permet également de raccorder nos analyses sur la dialectique de l'être-en-dette et des possibilités historiques avec nos développements antérieurs, tant ceux qui portent sur *l'après-coup en histoire* (section 1) que ceux qui concernent *la reprise des possibilités de sens issues de nos héritages passés* (chapitre 3).

Dans un premier temps, il faut souligner que l'idée selon laquelle les promesses inaccomplies de l'histoire sont susceptibles d'être reproduites dans le présent *arrache à la pure rétrospection la mobilité du sens qui, comme on l'a vu, caractérise les événements du passé*. Avec la reprise des promesses non tenues, le

⁴⁶⁶ C'est ce qui selon A. Breiting différencie principalement la position de Ricœur de celle de M. de Certeau. Ce dernier accentue davantage dans sa promotion de l'histoire comme acte de sépulture, la différence ultime du présent vivant et du passé aboli, alors que Ricœur insiste surtout sur la continuité historique qui se fait jour à travers la transmission de promesses, voire de possibilités d'être ou d'agir. La cérémonie que conduit l'histoire semble ainsi intrinsèquement solidaire chez Ricœur d'une « libération des possibles » passés (voir A. Breiting, « L'écriture de l'histoire : un acte de sépulture ? », dans M. Revault-D'Allonnes et F. Azouvi (dir.), *Paul Ricœur*, Paris, L'Herne, 2004, p. 237-245).

⁴⁶⁷ Il est pertinent à cet égard de souligner le rôle actif de la fusion d'horizons dans la reprise des promesses passées. Car c'est toujours à partir de l'horizon herméneutique du présent que l'on pénètre l'horizon des promesses passées de nos prédécesseurs, lesquelles se montrent à cette occasion comme des héritages de sens qu'il nous est encore possible, voire impératif de faire fructifier.

⁴⁶⁸ J. Habermas, « La modernité : un projet inachevé », trad. G. Raulet, *Critiques*, 37, 1981, p. 963.

phénomène *de l'après-coup*, qui fait en sorte que la signification d'un événement passé dépende d'autres événements survenus ultérieurement, reçoit en effet une extension dans le présent, entendu comme dimension temporelle de l'initiative. C'est qu'en reprenant activement une possibilité du passé dans un agir actuel, on prolonge, pour le dire ainsi, l'histoire du possible concerné, de même qu'on amplifie, ce faisant, sa signification pour l'histoire. Imaginons par exemple que des peuples dont l'histoire est marquée par une lutte pour la souveraineté étatique, comme chez les Écossais, les Catalans ou les Québécois, se mobilisent finalement en faveur d'une séparation de leur territoire et de leur État. Ce qui n'était qu'une possibilité longtemps convoitée par les groupes souverainistes deviendrait ainsi une réalité concrète. Ce serait alors toute l'histoire de ces mouvements politiques qui se transformerait sous le coup des changements opérés sur la scène du monde. Car ce qui était seulement une promesse non tenue de certains dirigeants ou acteurs du passé deviendrait à cette occasion une promesse désormais remplie par les collectivités actuelles, ce qui aurait pour effet de jeter une nouvelle lumière sur les tentatives échouées du passé. Quoiqu'il s'agisse là d'une simple fiction – dont il importe peu, d'ailleurs, que l'on soit ou non en faveur des décisions politiques qu'elle implique – elle nous permet d'envisager une situation où les agents du présent, en reprenant les promesses non tenues du passé, participent *intentionnellement* à la mouvance du sens inhérente aux faits qui composent ce qu'ils considèrent comme leur histoire. Il appert dès lors que la signification après-coup des événements passés n'est pas en tout temps à considérer comme une simple affaire d'historien. Car, sous l'angle de notre fiction, la mobilité du sens qui affecte les histoires collectives paraît reposer en partie sur les capacités d'initiative dont disposent les acteurs du présent. De là le fait, encore une fois, que l'expérience de l'histoire peut être imagée par la figure d'un cercle temporel, où le présent et l'avenir modifient rétrospectivement la signification des choses survenues dans le passé. C'est ce cercle qu'amplifie potentiellement toute reprise des promesses non tenues du passé.

Dans un second temps, l'idée de promesse non tenue nous reconduit au phénomène de la tradition dont nous avons traité dans le précédent chapitre. C'est que pour Ricœur *nos héritages passés, aussi, contiennent des promesses non tenues qu'il nous appartient de considérer comme des legs de sens à part entière*. En effet, si ce sont des acteurs concrets qui ont formulé les promesses dont on reçoit aujourd'hui la transmission, c'est sur fond de propositions de sens, d'horizons d'existence ou de pratiques exemplaires, bref, sur fond de traditions existantes ou d'innovations devenues traditions avec le temps que pareilles promesses ont initialement été faites. Les exemples fournis précédemment (le projet des Lumières, promesses du christianisme, etc.) en témoignent clairement. Cela est sans compter toutes les promesses non remplies du passé qu'il est difficile d'assigner directement à des agents individuels

(même collectifs), comme celles que consignent notamment les traditions religieuses (pensons par exemple à la promesse d'un Messie dans la tradition judaïque ou de son retour dans la tradition chrétienne). En ce sens, il faudrait, pour être pleinement rigoureux, loger les promesses non tenues du passé, telles que les conçoit Ricœur, à l'intersection de l'événement historique et de l'héritage transmis. D'un côté, en effet, une promesse est un acte singulier effectué à un moment défini de l'histoire, et si elle n'a pas été tenue, c'est en raison d'autres événements qui lui ont été défavorables, parmi lesquels on peut compter la défaillance de volonté de ses auteurs. D'un autre côté, les promesses du passé sont non seulement incluses dans des traditions dont l'efficace sur le présent est irrécusable, *elles sont elles-mêmes des propositions de sens susceptibles de se transformer avec le temps*. Il ne faut donc pas s'irriter si Ricœur oublie parfois de distinguer, quand il invoque la reprise des promesses non tenues du passé, les possibilités qui appartiennent en propre aux acteurs historiques et celles qui sont contenues dans les transmissions d'héritage, puisque les deux semblent bien souvent entremêlées⁴⁶⁹. Non seulement, en fait, sont-elles entremêlées, mais dans les deux cas, il semble qu'un même sentiment d'être-en-dette nous contraigne à nous en faire les gardiens créateurs.

3. Le réalisme critique au fondement de l'historiographie

Dans ce qui précède, nous avons abordé deux significations que peut revêtir, selon Ricœur, l'idée d'un passé indéterminé et mobile, lorsqu'appliquée aux événements historiques. En premier lieu, il a été montré que l'histoire présente souvent le sens des faits passés conformément à leurs manifestations ultérieures, en particulier les conséquences dont ils peuvent être désignés après-coup comme la cause. Considérant que la signification des événements historiques dépend en partie de faits subséquents, il faut considérer le passé historique comme étant perméable aux changements que génère la succession mécanique du monde. Écrire l'histoire consiste alors à répliquer activement à ce trait de la temporalité historique (circulaire), par une configuration nouvelle qui intègre à son schéma explicatif les facteurs jugés incidents se trouvant interpolés entre le présent de l'historien et le passé décrit.

En second lieu, il nous est apparu que le passé historique devait être compris conformément à la distension temporelle inhérente à chaque présent vécu. Entendu comme un ancien présent ouvert sur l'avenir, avec ses traditions agissantes et ses attentes de sens particulières, le passé visé par l'historien s'est vu participer au vaste régime du possible : une première fois au stade de la configuration narrative,

⁴⁶⁹ Voir notamment Ricœur, « La marque du passé », p. 28-30 ; « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », dans P. Kolowski (dir.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, p. 111-112 ; « La cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous », *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil, 2017, p. 73.

lorsque sont mises en récit les attentes probables, mais déçues, des acteurs du passé ; une seconde fois au seuil de la refiguration, lorsque sont reprises dans un agir actuel les promesses non tenues ou les projets laissés inachevés par les vivants d'autrefois. Aussi, nous avons pu constater que la réouverture du passé historique se fait complice de l'appartenance à l'histoire qui caractérise la vie humaine, ainsi que du sentiment de dette qui lui échoit.

Ce qui ressort de toutes ces opérations par lesquelles le passé historique se voit rouvert au présent, c'est que leur mise en œuvre est loin de constituer un processus arbitraire. Elle vise en réalité à satisfaire un double vœu de fidélité : fidélité aux événements eux-mêmes à travers l'exposition historique, et fidélité à soi en tant que conditionné par l'histoire et héritier de ses promesses non tenues. Cette double-intentionnalité sous-tend toujours les propos que tient Ricœur sur la possibilité de rouvrir le passé sur l'avenir : revoir et reprendre les potentialités inaccomplies du passé, cela ne consiste pas à inventer son passé, à choisir tendancieusement ce qui en lui nous plaît et nous apaise, mais avant tout *à rechercher la vérité par le biais d'une création de sens.*

Dans la pratique historique, cette recherche prend cependant une tournure fort paradoxale. C'est que les vérités établies en histoire dépendent de reconstructions narratives, qui prétendent exposer les faits passés sur la base de traces recueillies. Le paradoxe est ici que le chercheur n'a le plus souvent à sa disposition que les mêmes traces sur lesquelles il fonde ses propres hypothèses pour évaluer la véracité des reconstructions proposées. Le savoir historique semble dès lors être englouti dans un cercle entre hypothèse et vérification. Ce paradoxe est doublé d'une autre difficulté qui concerne la différence de fond entre le style narratif des reconstructions historiques et la teneur réelle des événements survenus. Comment une mise en intrigue peut-elle « représenter » fidèlement quelque chose qui n'a pas initialement la forme du récit ? La question en appelle à vrai dire une autre : quelle est la « réalité » sur laquelle prétend porter le savoir historique, si celui-ci est édifié sur la base d'une (re)construction narrative ?

Ricœur a beaucoup écrit sur ce genre de question, lui qui, en même temps qu'il a reconnu à la médiation narrative une fonction déterminante dans le processus historiographique, s'est toujours gardé de soutenir un antiréalisme extrême pour lequel l'histoire ne serait qu'un discours replié sur lui-même, plus près de la fiction que de la science. Notre auteur s'est plutôt reconnu dans un « réalisme critique » qui admet la part de création qui informe le savoir historique, mais qui maintient tout de même que l'intention historique est fondamentalement dirigée vers une réalité passée qu'elle a pour vocation de représenter. La stratégie qu'emprunte Ricœur en vue de défendre ce point de vue distendu entre deux extrêmes – le positivisme naïf et le relativisme post-moderne – est de préciser, en même

temps que de le moduler, ce qu'on doit entendre par « réalité » et « représentation » lorsqu'est mise en question la prétention à la vérité qu'élève la science historique. Cette stratégie s'avère en fait d'un vif intérêt pour notre problématique : si les reprises créatrices du passé sont selon Ricœur impensables en dehors de l'appartenance historique qui lie sur le mode de l'être-en-dette les acteurs du présent aux générations antérieures, il faut encore statuer sur le type de fidélité au passé que commande la dette envers nos prédécesseurs. Cette fidélité au passé, à laquelle se voue l'histoire, porte chez Ricœur le nom de « représentance », et la réalité à laquelle elle renvoie est une réalité dite « analogue » au récit qui la configure.

Nous nous proposons à présent d'examiner plus avant ces deux notions de représentance et de réalité analogue, afin de mieux saisir le genre de problèmes épistémologiques (et ontologiques) auxquels elles sont censées répondre. L'enjeu ultime de cet examen est le suivant : il s'agit de mettre en relief ce qui dans l'idée de représentance correspond sur le plan historique à ce qui, dans l'herméneutique ricœurienne des symboles, s'identifie à une *interprétation créatrice de sens*. Il s'agit autrement dit de *considérer de quelle façon le savoir historique au fondement des réouvertures du passé s'actualise sous le signe d'un acte créateur au service d'une vérité à manifester*. Il en va à vrai dire de cette connexion entre création et découverte, entre innovation et vérité, de la possibilité même de rouvrir l'histoire de façon responsable et honnête⁴⁷⁰. Comment selon Ricœur peut-on préserver *l'objectivité* du savoir historique, lorsque l'entreprise historique est orientée vers un possible à actualiser ? Comment une reprise créatrice du passé ne ferait-elle pas encourir à ce même passé « le risque d'être déformé, enjolivé, détourné de sa signification », comme le disait Nietzsche à propos de « l'histoire monumentale », dont les descriptions, selon ce dernier, peinent souvent à se distinguer de « la poésie librement imaginée »⁴⁷¹ ? C'est là le genre de question auxquelles les prochains développements essaieront de proposer une réponse satisfaisante.

3.1. La vérité en histoire : le concept de représentance

Le problème de la vérité en histoire est celui de son *réfèrent*. S'il ne fait aucun doute que le discours historique prétend porter sur une réalité donnée, à savoir les événements passés *tels* qu'ils se sont réellement déroulés (ou les structures sociales *telles* qu'elles ont réellement existé), il reste qu'une

⁴⁷⁰ L'enjeu ultime de l'intention réaliste de l'histoire est moins d'ordre épistémique que pratique. Comme l'écrit l'historien F. Dosse : « Le rappel du contrat de vérité qui lie l'historien à son objet depuis Hérodote et Thucydide est de première importance pour s'opposer à toutes les formes de falsification et de manipulation du passé » (F. Dosse, « L'événement entre kairos et trace », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 273).

⁴⁷¹ F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, p. 92.

prétention n'est pas encore une certification. Sur ce point, les penseurs du soupçon ne manquent pas qui ont écharpé la capacité du discours historique à honorer « le pacte tacite de lecture » qui met le lecteur d'histoire en attente d'un « récit vrai »⁴⁷². Leur critique tient la plupart du temps à deux facteurs décisifs : le fait que l'histoire est une connaissance par *trace* ; le fait que le savoir qu'elle produit est inséparable d'une mise en récit, laquelle est en principe inappropriée à la nature « réelle » de l'événement.

D'abord, la connaissance par trace. Le problème principal que pose le phénomène de la trace est celui de *la présence d'un absent antérieur*⁴⁷³. Nous l'avons déjà souligné, la notion de trace, selon Ricœur, suppose un double-rapport entre la « marque » laissée et « le passage » qui l'a occasionnée. D'un côté, une « relation causale » est à la source de la trace, puisqu'il faut bien que « quelque être » ait laissé une marque de sa présence derrière lui pour qu'il y ait trace. D'un autre côté, celle-ci implique une « relation de signification », dans la mesure où toute trace est le « signe » qui « vaut-pour » l'être qui l'a laissée. C'est pourquoi, écrit souvent Ricœur, la « trace a valeur d'effet-signé »⁴⁷⁴. À ce titre, elle ne met pas directement en présence de ce qui l'a engendrée, et elle n'en donne pas non plus une impression intuitive ni sensible ; la trace présente plutôt en signalant, ou comme l'écrit Ricœur dans le sillage de Levinas : « la trace signifie sans faire apparaître »⁴⁷⁵. Le thème de la trace porte dès lors à son comble le paradoxe du double statut ontologique du passé comme avoir-été et n'être-plus. La trace atteste au *présent* un être ayant-été qui est justement signalé comme l'*absent* n'étant plus de ce même présent. Les principales difficultés entourant la connaissance historique ont là leur point d'origine : si le phénomène de la trace est au fondement du savoir historique – principalement la « trace documentaire », ce qui comprend « le témoignage », le « vestige », les « indices matériels » ou les « signes abstraits tels que courbes de prix ou de revenus »⁴⁷⁶ –, la question de la fiabilité demeure un enjeu constant de l'historiographie. Puisque l'histoire prend part au « paradigme indiciaire » sous lequel l'historien C. Ginzburg rassemble toutes « toutes les disciplines de connaissance indirecte et conjecturale »⁴⁷⁷, c'est-à-dire toutes les espèces de savoir (médecine, psychiatrie, criminologie) qui ne reposent sur aucune confirmation directe dans l'expérience vive, le savoir historique apparaît à la limite « plausible, probable », mais surtout « contestable »⁴⁷⁸. Comment parler dès lors de vérité historique ?

⁴⁷² Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », p. 731.

⁴⁷³ Ricœur, « La mémoire saisie par l'histoire », p. 16.

⁴⁷⁴ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture » p. 196 ; voir aussi TR 3, p. 282.

⁴⁷⁵ TR 3, p. 226.

⁴⁷⁶ Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », p. 738.

⁴⁷⁷ Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », p. 738.

⁴⁷⁸ Ricœur, « La marque du passé », p. 17.

Cela est d'autant plus problématique que le récit historique, comme le soutient J. Rancière, met en présence d'un absent antérieur en un double-sens : l'absence du signifié dans le signifiant qui l'évoque, c'est-à-dire l'absence de la chose dans la trace, et l'absence de l'événement concerné dans le récit qui tente de le représenter, entendu qu'une configuration narrative n'est jamais parfaitement appropriée aux faits qu'elle relate⁴⁷⁹. En réalité, la différence ontique entre le récit et l'événement a donné lieu, au XX^e siècle, à une tonne de positions critiques qui remettent en cause le réalisme implicite de l'historiographie. Parmi celles-ci, on retrouve notamment le structuralisme de R. Barthes, pour lequel « l'effet de réel » produit par le récit historique n'est qu'une illusion générée par la rhétorique dont fait usage l'historien. Dans cette lignée, se place également l'idéalisme narratif de F. Ankersmit⁴⁸⁰, pour lequel les récits historiques se réduisent à des concepts auto-référentiels : un récit ne serait que l'explicitation des propriétés intrinsèques d'une « substance narrative » forgée par l'historien (la Révolution française, la Seconde Guerre, etc.) ; s'il existe ainsi des récits différents qui se reportent à une même catégorie historiographique, ce serait seulement en raison d'une confusion homonymique.

À tous ces auteurs qui mettent à mal l'intention réaliste de la science historique, Ricœur propose le contre-argument suivant : il n'est possible de nier la vocation réaliste de l'histoire que si l'on escamote le caractère temporel de l'objet historique. Car « s'il est quelque chose, écrit Ricœur, que le texte historique ne puisse créer, c'est bien que le passé ait existé et n'existe plus⁴⁸¹ ». Non seulement, cette remarque rappelle au bon sens que les événements historiques ne sont pas inventés de toutes pièces, mais encore elle suggère que l'on ne peut guère appliquer le modèle hypothético-empirique à la connaissance du passé : si ce qui a été n'est plus, on ne peut conséquemment l'attester à la façon dont on vérifie un état de chose accessible à nos sens ou une loi mécanique non soumise à l'érosion du temps. L'aporie de la connaissance par trace se fonde en dernière analyse sur *cette mauvaise application d'un paradigme épistémique qui identifie réalité et actualité (ou présence)*.

Quant aux allégations qui affirment une hétérogénéité de fond entre événements et récit, elles ne suppriment la prétention véridative de l'histoire que si, selon Ricœur, on s'en tient à un modèle assez pauvre de la vérité-correspondance. Certes, les arguments d'obédience postmoderne en faveur du structuralisme ou de l'idéalisme narratif sont pertinents en vue de dénoncer un réalisme naïf, pour lequel le passé serait parfaitement identique à la manière dont il est raconté au présent. À l'encontre de cette position, il demeure en effet judicieux de rappeler que le récit historique ne peut guère broser le

⁴⁷⁹ Voir MHO, p. 480.

⁴⁸⁰ Voir F. Ankersmit, *Narrative Logic : A Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haye ; Boston : Londres, M. Nijhoff Publishers, 1983 ; cité dans Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », p. 179.

⁴⁸¹ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », p. 185.

tableau absolument fidèle des événements qu'il raconte. Mais n'y a-t-il vérité que là où la représentation se fait la réplique exacte d'un modèle préexistant ? La relation modèle-copie constitue-t-elle la seule base envisageable à l'appui du réalisme historique ? La réponse de Ricœur à cette question est bien entendu négative. Afin de surmonter les apories du schéma modèle-copie qui plonge dans une impasse la connaissance historique, notre auteur s'en remet à une distinction précieuse de la langue allemande, que nous avons déjà évoquée : la distinction entre *Vorstellung* (représentation-image) et *Vertretung* (représentation au sens de la suppléance, d'un tenir-lieu).

C'est cette dernière notion que se veut traduire le néologisme de « représentance », autour duquel gravitent la plupart des réflexions que Ricœur consacre, depuis *Temps et récit* jusqu'à *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, à la vérité historique. Expressément tirée de l'ouvrage de Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus (La Crise de l'historicisme)*⁴⁸², le concept de « représentance » sert à Ricœur de moyen pour préserver l'intention référentielle de l'historiographie (« le passé est le “vis-à-vis” (*Gegenüber*) à quoi la connaissance historique s'efforce de “correspondre de manière appropriée”⁴⁸³ »), sans toutefois retomber dans les pièges du réalisme naïf, dénoncés par les courants postmodernistes⁴⁸⁴. Ce qui fait l'intérêt du point de vue défendu par Ricœur, c'est que ce dernier n'envisage pas la représentance comme un substitut potentiel à la vérité-correspondance, mais au contraire il tente d'amender celle-ci à partir de la « fonction vicairie » que renferme l'idée de représentance⁴⁸⁵. Nous rappelons le paradoxe qui traverse le savoir historique : d'un côté l'histoire appréhende le passé à titre de « vis-à-vis » auquel elle « s'efforce de correspondre » ; de l'autre, elle entend l'élever à la compréhension en reconstruisant, au moyen de procédés narratifs, les chaînes sensées d'événements qui en informent le cours. Cette ambiguïté tient à vrai dire au caractère intrinsèquement révolu du passé, lequel ne se présente conséquemment qu'à travers l'absence qui le caractérise : éteintes la plupart du temps, les voix de

⁴⁸² K. Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1932 ; cité dans TR 3, p. 253.

⁴⁸³ TR 3, p. 253. Les segments entre guillemets renvoient à l'ouvrage de K. Heussi, *Der Krisis des Historismus*, p. 48.

⁴⁸⁴ A. Escudier a dénoncé un usage abusif chez Ricœur, du moins dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, du concept de *Vertretung* (que Heussi, apparemment, écrivait toujours au pluriel – *Vertretungen*), sous prétexte que celui-ci, au départ, constituait pour l'auteur de la *Krisis des Historismus* un concept régulateur (transcendantal), visant à souligner le caractère approximatif des descriptions historiques (A. Escudier, « Entre épistémologie et ontologie de l'histoire », *Le Débat*, 122, 2002, p. 16-18). Chez Ricœur aussi, l'idée de représentance implique une double critique de l'objectivisme et du relativisme, mais au lieu de renforcer la méthodologie de l'historien, comme chez Heussi, elle viendrait « subrepticement » « se situer aux confins d'une “ontologie de l'être historique” et d'une ontologie gadamérienne de l'œuvre d'art » (*ibid.*, p. 18). Il ne fait aucun doute que la lecture que propose Escudier de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* est des plus perspicaces, voire des plus éclairantes. Toutefois, cette dernière critique, comme Ricœur l'a pointé lui-même dans une réponse à l'auteur (P. Ricœur, « Mémoire : approches historiennes, approche philosophique », *Le Débat*, 122, 2002, p. 47-51), n'atteint pas réellement l'intention derrière l'emploi que ce dernier fait du terme de représentance : expliciter et justifier la sorte de conformité au passé à laquelle peut parvenir le récit historique.

⁴⁸⁵ MHO, p. 365.

l'histoire échouent à se faire entendre par elles-mêmes⁴⁸⁶. Voilà ce qui justifie en réalité la mise en œuvre de la représentance : la construction du récit historique vise à conférer aux traces recueillies, celles qui attestent, jusqu'à un certain point, la survenance des événements redécrits, un surcroît de signification, de manière à rendre intelligible le passé qu'elles signalent⁴⁸⁷. C'est de cette manière que l'histoire prétend *tenir lieu* du passé, en ce sens qu'elle formule *pour lui*, ce qui ne pourrait se faire entendre autrement.

Sous cet angle, il est vrai, le concept de représentance est loin de fournir un précepte méthodique qui sache garantir l'objectivité du travail effectué par l'historien. Il faut plutôt y voir un *principe directeur* qui énonce l'horizon à l'intérieur duquel l'histoire tend à réaliser son vœu de fidélité envers le passé. En fait, moins une issue directe aux apories du savoir historique, le principe de représentance constitue plutôt une manière habile de les surmonter en déviant la réflexion vers un autre territoire épistémologique et ontologique. Sur le plan épistémologique, la représentance invite à remplacer une logique de la preuve par une logique de l'attestation critique. Si à titre d'effet-signe, la trace ne montre pas, ne fait pas apparaître, elle fait au moins signe vers ce dont elle est l'effet. En ce sens, la trace renferme déjà une « fonction vicairie⁴⁸⁸ » ; elle *tient lieu* de ce qui était et n'est plus. C'est là que toute connaissance du passé trouve sa limite, mais en même temps sa spécificité dans le règne des savoirs. Car la trace est bien la preuve d'une existence antérieure. Il appartient dès lors à l'historien d'interroger, de comparer et de valider les traces du passé, afin d'attester toujours mieux, au moyen d'un récit véridique, ce qui fut et est arrivé autrefois.

Quant au problème ontologique, l'idée de représentance permet de mieux apprécier le pouvoir mimétique du récit en dépit de sa disconvenance de principe avec l'événement réel : même si l'événement passé ne possède pas intrinsèquement une forme narrative, il a besoin, parce qu'il est révolu et temporellement déployé, d'une mise en récit qui soit capable de le porter au langage et de le maintenir comme unité signifiante et compréhensible.

Si ainsi rien ne peut se substituer à la trace documentaire comme source de la connaissance du passé, et si rien non plus ne peut faire en sorte que le récit se conforme totalement au style ontologique des événements qu'il configure, l'histoire est loin pour autant d'être dénuée de ressources pour représenter adéquatement son objet. Il reste que pareilles ressources demeureraient totalement impertinentes si l'on omettait de réviser la signification de la conformité au passé à laquelle est attachée

⁴⁸⁶ MHO, p. 367.

⁴⁸⁷ Ricœur écrit en ce sens : « Il m'est arrivé de dire que nous n'avons pas mieux que la mémoire pour nous assurer de la réalité de nos souvenirs. Nous disons maintenant : nous n'avons pas mieux que le témoignage et la critique du témoignage pour accréditer la représentation historique du passé » (MHO, p. 364).

⁴⁸⁸ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », p. 196.

l'intention réaliste de l'historiographie. C'est là la fonction principale de l'idée de représentance. Elle sert à exprimer ceci que l'histoire ne cherche pas à communiquer une reproduction parfaite des faits passés ; elle vise plutôt à *suppléer* leur absence, en les élevant à la compréhension que peut seule occasionner une configuration cohérente. Cela ne veut pas dire pour autant que ce qui fut accède par là intégralement à la conscience des lecteurs actuels. Le passé comporte un élément de perte irrévocable que l'histoire ne pourra jamais entièrement compenser. Mais à cela, réplique justement la représentance, dont le « versant positif » consiste, à la manière de l'œuvre d'art selon Gadamer⁴⁸⁹, dans « le surcroît d'être qu'elle confère à cela même qui est par elle représenté⁴⁹⁰ ». Cette comparaison avec l'ontologie gadamérienne de l'œuvre d'art ne fait pas office d'expédient. Elle sert à appuyer sur une théorie de l'image affranchie du rapport modèle-copie la fonction mimétique du récit historique, attendu que les morts du passé demeurent sans cesse menacés par l'oubli. C'est en ce sens que Ricœur écrit aussi : « C'est même selon moi avec la représentation historique que cette augmentation de signification est portée à son comble, faute précisément d'intuitivité. Or ce surcroît de sens est le fruit de l'ensemble des opérations historiographiques [critique des témoignages, explication par modèles variés, représentation narrative]. Il est ainsi à porter au bénéfice de la dimension critique de l'histoire. L'idée de représentance est alors la moins mauvaise manière de rendre hommage à une démarche reconstructive seule disponible au service de la vérité en histoire⁴⁹¹ ».

3.2. *La réalité historique : le modèle de la traduction*

Cette conception critique de la vérité historique est appuyée chez Ricœur par la thèse qui veut que la réalité du passé historique, celle que dénote la représentance, s'avère une réalité analogue aux récits qui y renvoient. Cela signifie négativement deux choses : d'un côté, que la réalité passée n'est pas reproduite de façon identique dans le récit qui la configure, de l'autre, que cette réalité ne se pose pas comme une altérité absolue par rapport au langage qui tente de l'énoncer. Par cette double opposition, exprimée dans *Temps et récit 3* notamment, Ricœur marque catégoriquement son refus d'enfermer le débat sur la réalité passée à l'intérieur d'une simple alternative entre deux positions opposées : la première qui range le réel passé sous la grande catégorie du Même, la seconde qui l'envisage sous celle de l'Autre⁴⁹².

⁴⁸⁹ Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. 145 ; trad. p. 158.

⁴⁹⁰ MHO, p. 367 n. 77 [p. 369].

⁴⁹¹ MHO, p. 367 n. 77 [p. 369].

⁴⁹² Dans *Temps et récit 3*, la réalité du passé historique est définie comme le résultat d'une dialectique entre trois catégories ontologiques : le Même, l'autre et l'Analogue, dont les deux premières sont inspirées du *Sophisme* de Platon, et la dernière de la *Rhétorique* d'Aristote (TR 3, p. 252 sq.).

La première position, expressément associée à J. Michelet et R. G. Collingwood, définit la connaissance en histoire comme une « réeffectuation » – au sens d’une reproduction *identique* – de la face intérieure des événements passés, ce qui inclut « tout le champ des intentions et des motivations⁴⁹³ » attribuables aux acteurs historiques. La seconde, que Ricœur identifie cette fois aux œuvres de P. Veyne et M. de Certeau, caractérise l’histoire par l’étrangeté foncière qui découle de la distance historique et de son travail négatif ; du fait de sa séparation temporelle avec le présent, le passé constituerait toujours une altérité radicale. À ces deux perspectives historiques, sont alors assignées deux tâches antinomiques : soit « annuler la distance temporelle » entre passé et présent, sous prétexte que considérés à partir de leur face intérieure, les événements passés *persistent* dans le présent⁴⁹⁴ ; soit s’évertuer à signaler des *différences* (ou des modifications) par rapport à des invariants définis (Veyne), sinon des *écarts* par rapport à des modèles construits dans le présent (de Certeau), et ce, afin de rendre justice à ce qui, dans le passé – ses mœurs, ses idées, ses modes de vie, ses institutions, etc. – nous échappe et nous échappera toujours.

Ricœur reconnaît à ces deux positions des mérites spécifiques, mais surtout des lacunes importantes. Contre les défenseurs de l’identité, il évoque la contradiction performative que génère le concept même de « réeffectuation » : alors qu’elle caractérise le fonctionnement de la connaissance *du* passé, en prétendant annuler la *distance temporelle* qui sépare l’historien de son objet, la « réeffectuation » sacrifie du même coup la passéité qui faisait la spécificité du savoir historique, c’est-à-dire le fait que la pensée reproduite appartenait à l’origine aux acteurs *du* passé. Comme l’écrit Ricœur : « [au] terme de l’analyse, on en vient à dire que l’historien ne connaît pas du tout le passé, mais seulement sa propre pensée sur le passé ; l’histoire, pourtant, n’a de sens que si l’historien sait qu’il réeffectue un acte qui n’est pas le sien⁴⁹⁵ ». En revanche, si les hérauts de la différence, ou de « l’ontologie négative du passé » (c’est ainsi que Ricœur caractérise la pensée de M. de Certeau) ne manquent pas quant à eux d’affirmer l’*absence* (le ne plus) constitutive de toute chose passée, ils ratent l’élément de productivité qui s’attache à la distance temporelle, pour ne considérer que la perte qui en ressort. Or, en prisant la rupture et en minorant la continuité, les penseurs comme Veyne ou de Certeau font en sorte que la « distance » entre présent et passé soit complètement vidée de sa charge temporelle⁴⁹⁶.

C’est donc en vue de répliquer de façon moins unilatérale que ses prédécesseurs aux paradoxes de la réalité passée que Ricœur suggère d’en réfléchir le sens à l’aide du concept d’*analogie*. Rien de bien

⁴⁹³ TR 3, p. 258.

⁴⁹⁴ TR 3, p. 261.

⁴⁹⁵ TR 3, p. 262.

⁴⁹⁶ TR 3, p. 271.

étonnant, considérant que le concept d'analogie renferme en lui-même une tension entre identité et différence. D'un côté, deux choses ne sont analogues qui si elles participent à une *identité* de genre ; il n'y a en effet de ressemblance que pour deux termes appartenant à une même communauté d'attributs. De l'autre côté, l'analogie implique une *différence* minimale entre les termes similaires, sinon elle ne serait pas analogie mais identité. Le problème reste cependant entier de savoir comment envisager la sorte d'analogie qui doit caractériser la réalité du passé historique. Faute de mieux, Ricœur s'en remet sur ce point à deux modèles issus de la littérature : *la métaphore* et *la traduction*.

Le premier modèle est emprunté au critique littéraire H. White et sert à mettre en relief la dimension rhétorique de l'idée d'analogie. Il s'agit alors de comprendre la représentation historique selon les enseignements de la tropologie classique⁴⁹⁷. L'analogie entre discours historique (au présent) et réalité passée devient par là comparable à une opération *métaphorique* : la représentance consiste à faire voir-*comme* un récit, confectionné sur le fond d'une tradition narrative, le passé historique et son étrangeté irrécusable. C'est sur cette base que Ricœur propose de réinterpréter le fameux adage de L. Ranke, voulant que l'histoire vise le passé *tel qu'il s'est réellement produit*, en considérant le « tel que » comme l'analogie du *comme* métaphorique. Nous l'avons déjà souligné⁴⁹⁸, la fonction poétique de la métaphore est de donner à voir une chose *comme* quelque chose d'autre, et ainsi faire apparaître, au moyen d'une image neuve et inusitée, des aspects du monde qui n'auraient pu être dévoilés autrement. Le « tel que » de la connaissance historique fonctionnerait en fait de manière semblable : sa référence serait, comme avec la métaphore, une sorte d'« être-comme », qui serait plus spécialement *l'être-comme un récit de la réalité passée*. Cette façon de considérer le passé historique est d'autant plus intéressante selon Ricœur qu'elle clôt, par le moyen du concept d'analogie, la dialectique des grands genres : « L'Analogie, précisément, retient en lui la force de la réeffectuation et de la mise à distance, dans la mesure où être comme, c'est être et n'être pas⁴⁹⁹ ».

Ce recours à la tropologie ne fait pas basculer Ricœur du côté de l'idéalisme narratif. Même si celui-ci emprunte l'idée selon laquelle l'histoire renvoie au passé sur le mode de la référence métaphorique à H. White, fier représentant de l'école narrativiste, il rappelle contre lui qu'il faut à tout prix éviter que « l'arbitraire tropologique fasse oublier la sorte de contrainte que l'événement passé

⁴⁹⁷ Considérant que Ricœur lui-même désavouera plus tard sa vision tropologique de l'analogie historique (Ricœur, « La marque du passé », p. 16 n. 1) nous ne nous attarderons pas trop aux analyses qu'il consacre dans *Temps et récit* à l'ouvrage *Metahistory* d'H. White (voir TR 3, p. 274-278). Seul le résultat ontologique de ces analyses, lequel nous semble toujours pertinent, retient ici notre attention.

⁴⁹⁸ Voir ci-dessus, chapitre 2, section 1.

⁴⁹⁹ TR 3, p. 281.

exerce sur le discours historique⁵⁰⁰ ». À ce sujet, un autre modèle paraît encore plus fécond en vue de réfléchir la sorte d'analogie au passé sur laquelle repose l'intention réaliste de l'histoire : celui de la *traduction*.

Dans quelques écrits postérieurs à *Temps et récit*, Ricœur continue de penser la réalité du passé historique sous l'angle de l'analogie, mais c'est désormais à la traduction qu'il en appelle pour faire valoir son point de vue⁵⁰¹. Les avantages de prendre la traduction comme paradigme de réflexion sont nombreux, comme l'a montré l'article d'P. Marinescu sur ce sujet⁵⁰². En premier lieu, tout comme le savoir historique, *la traduction engendre des apories que seule sa pratique surmonte*. Ricœur aime parler en ce sens d'un intraduisible initial qui frappe de relative impuissance toute traduction, mais qui n'en interdit pas pour autant l'exercice. Cet intraduisible de base découle de toutes les subtilités phonologiques, les particularités syntaxiques, les nuances sémantiques et le fond culturel-historique dont dépend un texte et que sa traduction ne pourra jamais reproduire parfaitement⁵⁰³. Sous cet angle, tout texte original paraît en principe résister à ses tentatives de traduction. Cependant, insiste Ricœur, cette résistance ne rend pas l'entreprise de traduction impossible, elle ne fait que décourager le fantasme d'une traduction parfaite, d'une reproduction identique⁵⁰⁴. C'est pourquoi Ricœur préfère substituer au couple traduisible-intraduisible, qui noie la volonté de traduire dans une angoisse irrésistible, le dilemme fidélité-trahison⁵⁰⁵. Celui-ci, au lieu d'entretenir une illusion vouée à une inévitable déception, met plutôt le traducteur sur la voie du compromis : entre fidélité à la lettre et fidélité au sens, entre fidélité à la langue originale (au risque de trahir en partie le vœu de communication propre à toute traduction) et fidélité au vœu de rendre accessible dans la langue d'accueil le texte original (au risque cette fois d'en trahir le sens ou la richesse sémantique), etc. Ces compromis sont d'autant plus indispensables qu'il

⁵⁰⁰ TR 3, p. 280. En ce sens, on s'accorde avec J. Michel qui voit dans le passage de *Temps et récit* à *La Mémoire, l'histoire l'oubli*, une accentuation de l'impulsion réaliste, mais non un changement de position de la part de Ricœur (J. Michel, « L'énigme de la représentance », p. 284 sq.). Contrairement à ce qu'a défendu R. Rochlitz (« Mémoire et pardon, signification politique des actes symboliques », *Critique*, 646, 2001, p. 164 ; cité par J. Michel, « L'énigme de la représentance », p. 289), Ricœur a toujours maintenu la différence entre récit de fiction et récit d'histoire, et ce, justement sur la base de la visée réaliste (ou vériditive) de l'histoire, même si dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, il se concentre davantage que dans *Temps et récit* sur les procédures d'attestation qui tendent à authentifier le savoir historique.

⁵⁰¹ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », p. 191 sq. ; « La marque du passé », p. 15.

⁵⁰² P. Marinescu, « Traduire le passé. Enjeux et défis d'une opération historiographique », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, 6, 2015, p. 57-72. Nos prochains développements s'inspirent beaucoup de cette étude, même si nous ne partageons pas tous les points de vue défendus par son auteur, notamment celui qui voudrait que Ricœur n'accroche pas assez la part d'intraduisible qui affecte la représentation historique (*ibid.*, p. 66-67).

⁵⁰³ P. Ricœur, « Un "passage" : traduire l'intraduisible », ST, p. 53-56 ; voir aussi sur le même sujet M. de Launay, « Réflexions sur la traduction », dans F. Azouvi et M. Revault-D'Allonnes (dir.), *L'Hermès : Ricœur*, Paris, 2004, p. 87 sq.

⁵⁰⁴ P. Ricœur, « Défi et bonheur de la traduction », ST, p. 11.

⁵⁰⁵ P. Ricœur, « Le paradigme de la traduction », ST, p. 26

n'existe pas, pour Ricœur, « de critère absolu de la bonne traduction », car « pour qu'un tel critère existe il faudrait, écrit-il, qu'on puisse comparer le texte de départ et le texte d'arrivée à un troisième texte qui serait porteur du sens identique supposé circuler du premier au second⁵⁰⁶ ». Dans cette perspective, la traduction apparaît au mieux être une « équivalence sans identité », dont l'advenir ne dépend d'aucune règle infaillible, au mieux d'un exercice critique. Or, il est évident que la remarque vaut aussi pour la représentance historique, qu'on ne peut pas évaluer à l'aune d'un sens définitif (d'un « troisième » texte) que porteraient en eux les événements représentés. Comme l'original pour la traduction, la réalité passée est toujours plus riche, ou du moins différente, du récit qui l'évoque. Et pourtant, elle n'en est pas moins rendue accessible par l'effort que produit l'historien, quand celui-ci en *transpose* les traces dans un langage signifiant, unitaire et cohérent⁵⁰⁷. C'est là que s'éclaire l'analogie entre réalité passée et représentance : elle est semblable à l'analogie qui relie le texte original à sa traduction, dont seul l'exercice concret atteste la légitimité.

En second lieu, le modèle de la traduction aide à concevoir la sorte de dénominateur commun sur la base duquel peuvent être raccordés, nonobstant leurs différences manifestes, les multiples horizons historiques. C'est que la traduction repose en dernière analyse sur ce qu'on pourrait appeler la condition universellement linguistique de l'expérience humaine. Car en dépit de toutes ses variations, l'expérience de toutes les communautés est toujours susceptible d'être portée au langage, exprimée dans une parole signifiante qui la conserve dans la durée. D'où la possibilité de traduire : c'est une même condition langagière qui rend possible la communication entre langues étrangères⁵⁰⁸. Dans le même ordre d'idée, il faut affirmer que c'est une même condition anthropologique – la condition *d'être agissant et souffrant* – qui rend le passé historique représentable au présent. Si les actions passées ont été orientées par des valeurs différentes, et ce, à l'intérieur de circonstances tout aussi différentes, il s'agissait malgré tout d'actes produits par des hommes et des femmes comme nous, c'est-à-dire d'êtres agissants et souffrants qui ont laissé leur trace dans le monde à travers leurs ambitions et leurs faiblesses. C'est cette appartenance à une même humanité qui rend en principe commensurables et communicables les actions humaines de toutes les époques : « d'un côté, écrit Ricœur, l'histoire a affaire

⁵⁰⁶ P. Ricœur, « Le paradigme de la traduction », ST, p. 39. Par ailleurs, R. Kearney voit non seulement dans ce renoncement à la traduction parfaite un constat factuel, il y retrouve également le reflet d'une exigence proprement éthique, puisque refuser la traduction absolue c'est entre autres rendre justice à l'altérité irréductible que l'autre manifeste dans sa parole (voir R. Kearney, « Le paradigme de la traduction », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 170-172).

⁵⁰⁷ En ce sens, D. Jervolino a tout à fait raison de tracer un parallèle entre l'exigence de traduction et l'être-en-dette (D. Jervolino, « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 667).

⁵⁰⁸ P. Ricœur, « Tâche de l'éducateur politique », L 1, p. 249.

à d'autres hommes, d'autres institutions, d'autres visions du monde. De l'autre côté, l'altérité ainsi accueillie n'est pas telle que nous ne puissions pas comprendre les hommes d'autrefois, c'est-à-dire paradoxalement réeffectuer leur manière d'agir, de penser, de sentir comme n'étant pas les *nôtres* mais les *leurs*⁵⁰⁹ ». L'analogie des situations humaines fait ici écho à l'analogie entre les différentes langues qu'implique le caractère intrinsèquement langagier de l'expérience humaine.

En troisième lieu, la représentation historique s'apparente à la traduction du fait que cette dernière se voit *contrainte* par deux vœux de fidélité à la fois opposés et réciproques : fidélité à l'original et fidélité à la langue d'accueil. Toute traduction essaie en effet de ménager un juste équilibre entre la requête d'intelligibilité qui aiguille son entreprise et le rendu adéquat des subtilités linguistiques propres au texte qu'elle traduit. Or cette contrainte mutuelle est également présente au cœur de la représentation en histoire. D'une part, ce sont les traces du passé qui, à l'issue de l'épreuve critique à laquelle les soumet l'historien, contraignent le récit historique, un peu comme le texte original dicte sa traduction en langue étrangère, même si dans les deux cas, il ne s'agit pas de dupliquer un modèle à travers une image ressemblante, mais de transposer correctement un contenu de sens dans un autre langage. L'idée de *dette envers le passé* est, selon Ricœur, la clef de cette contrainte⁵¹⁰. Mais d'autre part, tout comme la langue d'accueil impose ses propres structures linguistiques au discours traduit, le récit insère d'avance les événements qu'il prétend relater dans une configuration cohérente, suivant ainsi la requête d'intelligibilité qui lui est inhérente. De cet affrontement entre deux requêtes de fidélité, découle en vérité l'idée selon laquelle la réalité visée par le discours historique ne peut qu'être analogue au langage qui l'évoque.

Enfin, il est permis d'observer une dernière similitude entre la représentation historique et la traduction : celle qui se fait jour dans *l'élément d'incertitude* qui définit les deux exercices. Au cours de la traduction, cette incertitude est suscitée par tous les facteurs intraduisibles des textes originaux, ainsi que par le fait que la traduction est intrinsèquement aiguillée par une tension entre des vœux de fidélité contradictoires. En raison de tous ces éléments, qui mettent en lumière l'imperfection de principe en toute traduction, l'exercice de traduire est voué à être continuellement répété. Il n'y a d'ailleurs qu'une seule façon, avance Ricœur, d'évaluer la justesse d'une traduction : c'est de l'opposer à une autre traduction du même discours. Or il en va de même de la représentation historique, dont il est tout aussi souhaitable qu'on en propose de nouvelles versions, en cherchant à compenser tous les oublis que le récit précédent aura laissés en marge de sa trame. Tel est, au reste, le principal argument de Ricœur en

⁵⁰⁹ Ricœur, « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », p. 191.

⁵¹⁰ TR 3, p. 282-283.

faveur du réalisme critique de l'histoire : il doit y avoir un *réfèrent partagé par les différentes versions d'un même récit*, pour que celles-ci aient la prétention d'en revoir chaque fois, par rapport aux récits antérieurs, les éléments principaux. L'idée d'un réfèrent est certes indémontrable en principe. Mais elle n'en demeure pas moins une présupposition directrice dont la pratique historique confirme chaque fois la pertinence. Si, donc, la réalité historique peut être dite ainsi analogue aux représentations narratives qui la portent au langage, c'est bien en vertu du travail continu de rectification que mènent les historiens en conformité avec leur désir de reproduire ce qui s'est réellement produit. L'exigence de raconter autrement un même fait passé, loin de mettre en échec la connaissance historique, atteste plutôt la vocation critique et cognitive de l'historiographie⁵¹¹.

3.3. La « trahison créatrice » : l'élan vers l'avenir

Les concepts de représentance et de réalité « analogue » confirment, au niveau de l'historiographie, notre hypothèse directrice, à savoir que pour Ricœur, *l'expérience du passé se situe à la frontière de ce que l'on fait et de ce que l'on pâtit*. Nous subissons le passé historique, parce que nous sommes des êtres affectés par le cours de l'histoire, ce sur quoi insiste Ricœur lorsqu'il souligne *l'être-en-dette* caractéristique de la condition historique. En même temps, ce passé nous ne le pâtissons que pour autant que nous conservons vis-à-vis de lui un rapport vivant, ce qui requiert en revanche *l'activité créatrice* des historiens et historiennes, dont les récits se voient toujours subordonnés à une *interprétation* productive appliquée aux traces du passé.

Il n'y a pas, il est vrai, d'équivalence conceptuelle entre l'idée de représentance et la réouverture du passé historique dans son sens proprement philosophique. Tous les travaux d'historien peuvent être dits guidés par un idéal de représentance, mais on ne peut pas dire qu'ils soient en toute occurrence des reprises créatrices dirigées par et vers un avenir qui reste à faire. Même s'il semble que Ricœur aime penser que l'historien doit assumer la tâche éthique d'interroger le passé conformément aux enjeux du présent⁵¹², ceux que suscitent les transformations sociopolitiques, ou plus navrement les idéologies

⁵¹¹ Il est pertinent de souligner qu'à l'instar de toute analogie, l'analogie entre la représentation historique et la traduction a aussi ses limites. Par exemple, la traduction a affaire à un discours fini et achevé, ce qui n'est jamais le cas de la représentation historique, comme nous l'ont montré nos considérations sur l'après-coup en histoire. Aussi, la traduction porte-t-elle sur un original qui reste toujours identique, alors qu'un récit historique peut ajouter des éléments à sa représentation du passé, en rectifier d'autres, etc. Enfin, l'on traduit toujours un texte, ou du moins un discours qui est déjà configuré en langage ; en revanche, dans la représentation historique l'objet représenté n'est pas toujours langage, mais parfois une trace silencieuse qu'il faut justement porter au langage.

⁵¹² C'est là une position que reprendront aussi certains historiens, notamment F. Dosse, pour qui l'œuvre de Ricœur a été une source d'inspiration indéniabile. Ainsi, l'historien français écrit : « Le fait d'exhumer le passé ne correspond ni au mythe de Michelet de le faire revivre ni au goût antiquaire des érudits, mais il est toujours éclairé par le devenir et doit nourrir

corruptrices de la mémoire collective, il ne fait aucun doute, à notre avis, que cette tâche ne saurait être confiée à tous les historiens de métier. Il y a tout un pan de l'historiographie qui touche légitimement à un passé révolu en tant qu'il est et demeure à distance du présent, soit parce que la continuité historique est en ce cas difficile à établir (ou simplement impertinente), soit parce que le passé est visé en lui-même et pour lui-même comme objet de savoir distinct⁵¹³. Pour notre part, il nous apparaît prétentieux de mépriser cette pratique de l'histoire sous couvert qu'elle illustrerait la sclérose de l'historien antiquaire⁵¹⁴ (Nietzsche) ou participerait à la curiosité inauthentique d'un *Dasein* étranger à sa propre historicité (Heidegger)⁵¹⁵. Au fond ne faut-il pas célébrer la diversité des formes de savoir, ne serait-ce que parce qu'elles attestent la pluralité immanente de la connaissance humaine ?

Quoi qu'il en soit, étant donné que toutes les représentations historiques n'impliquent pas nécessairement une nouvelle façon d'appréhender l'avenir sous le signe des possibilités empêchées du passé, il nous reste à préciser dans quelle mesure la notion de représentance s'avère essentielle à l'idée ricœurienne d'un passé ouvert et indéterminé. Nous parlerons à cet égard de deux exigences inhérentes à la visée de représentance qui rattachent cette dernière à la capacité historique de rouvrir le passé : *l'exigence de vérité et l'exigence de raconter autrement*.

Dans un premier temps, la notion de représentance sert à exercer une *contrainte normative* sur les entreprises historiques vouées à la tâche de libérer les possibilités enfouies du passé. Toute reprise créatrice en histoire doit élever une prétention à la vérité, sans quoi il ne s'agirait pas de rouvrir le *passé*, mais seulement de construire des représentations arbitraires sans qualité temporelle. Ce qui fait à cet égard l'intérêt principal de la notion de représentance, c'est qu'elle porte en elle la *dialectique de la découverte et de la création* chère à l'herméneutique de Ricœur. Dès lors qu'elle conjugue en effet l'intention réaliste de l'historiographie avec la requête de narrativité, l'idée de représentance nous a déjà mis sur la voie de *l'interprétation créatrice de sens*, puisqu'il semble qu'une *configuration imaginative* qui « traduise » les traces du passé soit une entreprise incontournable pour l'historien soucieux de produire un discours *fidèle* aux choses passées. C'est là le paradoxe de la connaissance historique que son vœu de fidélité

l'invention au quotidien » (F. Dosse, « Paul Ricœur, Michel de Certeau et l'Histoire : Entre le dire et le faire », dans (dir.) B. Müller, *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Payot Lausanne, 2005, p. 179).

⁵¹³ Certes, toute entreprise historique est minimalement aiguillée par une impulsion dont on peut dire qu'elle est à des degrés variables tendue vers l'avenir. Que ce soit le désir de contribuer à la recherche, de renforcer sa réputation d'historien, d'assouvir sa curiosité, etc., il n'y a pas de rétrospection historique sans une volonté dirigée vers quelque chose à accomplir. Mais alors il faut distinguer deux ordres de motivations : celles qui restent étrangères au passé examiné (comme dans les exemples précédents) et celles qui visent le passé pour y puiser une manière d'orienter l'avenir, ou du moins une manière de mieux comprendre le présent, ne fût-ce que pour savoir comment mieux le transformer.

⁵¹⁴ Sur la passion antiquaire sous sa forme « dégénérative », voire F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, p. 99.

⁵¹⁵ Voir M. Heidegger, *Ontologie. Herméneutique der Faktizität, Gesamtausgabe*, Band 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988, p. 35 sq. ; 52 sq. ; trad. fr. A. Boutot, *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, Paris, Gallimard, 2012, p. 58 sq. ; 76 sq.

dépende d'une « trahison créatrice⁵¹⁶ », où l'innovation du récit porte secours aux événements historiques, souvent frappés de mutisme en raison de leur caractère révolu. De ce paradoxe découle à vrai dire la compatibilité conceptuelle de la représentance et de la répétition en histoire, dès lors que l'estimation des possibilités empêchées du passé historique participe à la configuration de l'enchaînement au sein duquel les acteurs du passé ont réalisé leurs actions et ont formulé leurs projets, leurs promesses. Repose ainsi sur la visée de représentance la prétention à ce que ce soit bien *le passé lui-même qui soit visé par le discours historique portant sur les projets inachevés et les promesses non tenues de l'histoire*, même si cette visée n'a d'autres possibilités que d'être opérées à travers une appropriation productive, ne fût-ce qu'à titre de fusion d'horizons.

En second lieu, il faut souligner les implications pratiques que génère *l'exigence de raconter autrement* qu'ont mis en lumière les nombreux parallèles entre la représentance et la traduction. Rappelons de quoi il en retourne : de même qu'il est toujours possible, voire souhaitable, de traduire autrement un même discours, étant donné l'imperfection inexorable de toute traduction, de même il appartient à l'historien de s'efforcer, à des fins de rigueur, de *raconter toujours différemment* les événements dont il fait l'étude, considérant qu'aucun récit, vu son caractère intrinsèquement sélectif, n'a le pouvoir d'épuiser la signification du passé. La question qu'on doit dès lors se poser est celle-ci : outre l'exigence de rigueur en amont de pareil exercice, n'est-ce pas également *en vertu d'un besoin pratique*, que sont sollicités des récits nouveaux, parce qu'ils se montreraient susceptibles de modifier la compréhension de soi des acteurs actuels ? Ricœur le pense certainement, même si en même temps il juge irresponsables les entreprises historiennes qui instrumentalisent totalement l'histoire au profit des enjeux pratiques du présent. D'ailleurs si nous abordons si tardivement la propension de l'histoire à raconter différemment les récits du passé afin d'orienter l'avenir, c'est justement parce que nous voulions éviter ce malentendu, qui découle de la position ambiguë que tient Ricœur sur la question. Car s'il est légitime, voire inévitable, selon lui, de se raconter en fonction des problèmes pratiques qui s'imposent aux individus et aux communautés dans l'aujourd'hui⁵¹⁷, ses réflexions sur la représentance ont montré la sorte de contrainte « véritative » qui doit peser de droit sur les entreprises narratives à prétention historique. C'est avant tout parce que des oublis sont susceptibles d'être signalés, parce que des possibilités de configurer autrement une même suite d'événements transparaissent déjà au sein même des traces du passé, parce qu'enfin le passé se montre perpétuellement sous de nouvelles

⁵¹⁶ P. Ricœur, « Un "passage" : traduire l'intraduisible », ST, p. 66. Il s'agit probablement d'une expression qui se veut une réplique au texte de G. Marcel sur « La fidélité créatrice » (*Revue internationale de philosophie*, 2, 1939, p. 90-115).

⁵¹⁷ Voir notamment P. Ricœur, « La crise de la conscience historique et l'Europe », dans *Ética e o futuro da Democracia*, Lisbonne, Éditions Colibri, 1998, p. 29-35 (article disponible sur le site des Fonds Ricœur).

facettes, comme l'ont montré les analyses ricœuriennes de l'après-coup en histoire, qu'il revient à l'historien de raconter autrement le cours antérieur du monde⁵¹⁸. C'est sur cette base contraignante – et sur cette base seulement – que peut être établie une relation de réciprocité entre l'histoire faite et l'histoire à faire, où les buts pratiques du présent seront l'occasion de découvrir des facettes inaperçues de la réalité passée. D'ailleurs, buts pratiques et vérité historique sont loin de s'annuler mutuellement. L'essor de nouvelles catégories historiographiques, par exemple l'histoire des femmes ou des minorités, constitue une manifestation éloquente du fait que les préoccupations du présent ont un rôle positif à jouer dans l'arène de la vérité en histoire. Ainsi, faut-il affirmer que les enjeux actuels ne corrompent pas nécessairement notre manière d'appréhender le passé ; ils peuvent être l'occasion de mettre en scène des récits oubliés et des aspects négligés du passé, quand ils n'incitent pas à contester légitimement les récits officiels qui donnent le beau rôle aux groupes majoritaires.

Tel un fier représentant de l'herméneutique post-heideggerienne, Ricœur ne craint pas ici l'accusation de cercle vicieux. Certes, il reconnaîtra sans peine la dynamique bilatérale à l'œuvre entre la configuration rétrospective du passé et sa refiguration vers l'avenir : si la reprise des possibilités historiques se fonde sur des mises en récits du passé, celles-ci sont souvent construites en fonction de la situation actuelle des historiens, eux-mêmes citoyens en quête d'une histoire à faire. Selon Ricœur, ce cercle est loin cependant d'entraîner la ruine de la scientificité à laquelle prétend l'historiographie. Non seulement peut-il être productif, lorsque, comme on l'a déjà souligné, les enjeux pratiques du présent s'avèrent l'occasion de revisiter certains aspects négligés, et pourtant bien réels, de l'histoire officielle, mais encore il faut considérer que peu importent les impulsions à la faveur desquelles l'historien mène son enquête, il sera toujours possible de passer son travail au crible de la critique, en comparant les sources (documentaires), en réévaluant les modèles explicatifs employés, etc. Le plus important se résume donc à ceci que dans la dynamique entre configuration et refiguration du passé sur l'avenir doit être incorporée, comme dans toute autre entreprise historique, une volonté de représentance, visant à attester que le possible arraché au passé soit au départ véritablement contenu en lui. Il revient alors à l'opération historiographique de renforcer par un travail critique les possibilités offertes aux acteurs du présent dans leur intention de faire l'histoire. C'est cela que vise, en outre, l'acte de raconter autrement.

⁵¹⁸ Après tout, comme l'écrit G. Levi : « la vérité historique naît de la nouveauté des questions qu'on lui [l'histoire] pose » (G. Levi, « Historiens, psychanalyse et vérité », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 93).

Chapitre 5

Se raconter autrement La mémoire personnelle

« *La mémoire porte, quant à elle, sur le passé.* »

(Aristote⁵¹⁹)

« [...] *c'est la mémoire qui a du futur [...]* »

(Paul Ricœur⁵²⁰)

Dans le présent chapitre, nous déplaçons l'accent de nos recherches depuis le passé historique jusqu'au passé des vies individuelles, celui que retient et rappelle la mémoire personnelle. Jusqu'ici, la position de Ricœur sur les possibles passés a été éclaircie en référence aux héritages de la tradition et aux événements historiques dont est tributaire le temps présent. Sur ces deux plans de la passéité, les reprises créatrices ont été l'occasion de constater comment s'articulent chez notre auteur l'être-affecté-par-le-passé caractéristique de la condition historique et les capacités créatrices de l'esprit humain envers l'histoire : dans un premier temps, à travers la dialectique à l'œuvre entre le travail de l'histoire et la fusion des horizons qu'opère l'interprète de la tradition ; dans un second temps, à travers la dialectique de l'être-en-dette et de la réactivation des promesses non tenues du passé. Mais chaque fois, nos analyses ont été maintenues à une échelle collective et intergénérationnelle, dont le temps historique, celui qui s'étend au-delà du temps fini des existences individuelles, est l'horizon irréductible. Bref, le passé autour duquel ont gravité nos réflexions est, pour le dire autrement, un passé qui affecte les individus à distance, un passé « efficace », mais dont les personnes concernées n'ont pas fait l'expérience vive. En ce sens, il n'est pas impertinent de se poser la question suivante : est-il possible d'appliquer à nos actions et souffrances personnelles les réflexions que Ricœur voue aux reprises créatrices du passé ?

Il est vrai que pour Ricœur il n'est pas de vécus intimes qui ne soient médiatisés par la situation historique de celui ou celle à qui ils adhèrent. Il s'agit là d'un point sur lequel nous avons déjà beaucoup

⁵¹⁹ Aristote, « De la mémoire et de la réminiscence », *Petits traités d'histoire naturelle* (Parva Naturalia) trad. P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000, 449 b4 15.

⁵²⁰ CC, p. 189.

insisté : l'histoire, avec ses traditions agissantes, est davantage qu'un objet de curiosité pour les savants historiens ; elle est une source intarissable d'influences sur le présent. Dès lors, comment comprendre isolément nos actions et souffrances passées, sans référence à l'horizon historique à l'intérieur duquel elles doivent être rassemblées ? En fait, notre examen ne propose guère de nier la charge historique que comportent nos actions et souffrances personnelles, mais de les prendre pour objet distinct de réflexions, ce qui n'est pas la même entreprise. Que celles-ci recèlent une dimension historique irrécusable n'empêche pas qu'elles soient en même temps attribuables à des sujets individuels, détenteurs de leurs propres expériences en vertu du souvenir qu'ils en gardent. Dans cette optique, la question de savoir si des reprises créatrices sont possibles au niveau de notre vécu intime revient au fond à poser la question de savoir si de telles reprises peuvent avoir cours au sein de notre *mémoire personnelle*.

Cette question s'impose d'autant plus que Ricœur ne mentionne presque jamais, à notre connaissance, la mémoire privée lorsqu'il invoque la capacité qu'a l'humain de rouvrir son passé afin de mieux déployer son avenir. Ce n'est pas que la mémoire comme telle soit absente de ses investigations sur ce sujet, seulement, c'est à la mémoire collective, et non personnelle, que sont riviées ses analyses sur la répétition des possibilités empêchées du passé. Nous aurons l'occasion dans le prochain chapitre d'explorer les hantises de la mémoire collective et de considérer pourquoi Ricœur voit dans les reprises de possibles passés une issue à ce problème. Mais avant, il convient de se demander si le passé des individus, celui qui se trouve abrité au sein de leur mémoire, peut également faire l'objet de variations herméneutiques, sans que soient mises à mal ce faisant la justesse et la fidélité des souvenirs impliqués.

Évidemment, l'œuvre de Ricœur n'est pas restée totalement muette à ce sujet. En assimilant l'identité personnelle à l'identité narrative, on se le rappelle, Ricœur poste à l'avant-scène de ses analyses sur le soi la capacité que détient chaque personne de se raconter toujours autrement. Or que signifie se raconter autrement sinon configurer différemment l'histoire de sa vie passée de manière à porter au jour certaines possibilités d'être oubliées de sa propre personne ? Sans doute, mais qu'est-ce que cela nous indique au sujet de la mémoire et de son ouverture sur les possibles ? En réalité, très peu de choses. Plusieurs thèmes restent encore à éclaircir. En premier lieu, il faut absolument approfondir le lien entre mémoire et narration. Quelles sont les incidences de l'acte de se raconter autrement sur la mémoire privée, et comment celle-ci est-elle d'emblée impliquée dans pareille mise en récit de soi ? La chose mérite de plus amples explications. En second lieu, il est nécessaire d'élucider le lien entre la mémoire et l'expérience temporelle en général. Il faut se demander, autrement dit, quel rôle joue selon

Ricœur la mémoire dans l'expérience humaine du temps, considérant que celle-ci intègre une dialectique des dimensions temporelles (passé, présent, futur) en vertu de laquelle le sens du passé se voit constamment changé à la mesure que le temps avance. En troisième lieu, ce sont les problèmes épistémiques que pose la connexion entre mémoire et récit qu'il nous faut analyser, et éventuellement surmonter. De fait, une des thèses que nous soutenons depuis le début de ce travail consiste à affirmer que les variations de sens appliquées aux choses passées n'entrent pas en contradiction avec le vœu de fidélité qui préside à leur interprétation, mais au contraire tendent parfois à l'accomplir. Mais dans quelles conditions cette remarque vaut-elle sur le plan de la mémoire, lorsqu'on insiste sur la possibilité de raconter autrement son existence passée, et conséquemment, ses propres souvenirs ? Voilà une dernière question sur laquelle il nous faut absolument nous pencher.

Pour répondre à ces différents questionnements, rattachés entre eux par une parenté manifeste, nos investigations seront alignées sur l'hypothèse suivante : *c'est principalement en vertu de ses médiations narratives que la mémoire contient un passé riche de possibles et indéterminé quant à son sens*. Soutenir pareille affirmation ne va cependant pas de soi, surtout si l'on se borne à interpréter les écrits de Ricœur sur la mémoire privée. Ceux-ci en effet n'explicitent que très rarement les connexions entre souvenirs et narration auxquelles on serait en droit de s'attendre de l'auteur de *Temps et récit*. La première section du présent chapitre sera vouée à cette question : est-il permis de nouer solidement souvenir personnel et mise en récit sur la seule base de la philosophie ricœurienne du temps, étant donné que celle-ci insiste très peu sur la dimension narrative de la mémoire personnelle ? La seconde section prendra comme point de départ les résultats de la précédente et se demandera quelle expérience temporelle naît de cet éventuel couplage entre mémoire et narrativité. La notion d'identité narrative se montrera la clef de ce mariage fécond. Enfin, la dernière section du présent chapitre portera sur la prétention à la vérité de la mémoire, ou ce qu'on pourrait appeler, dans un vocabulaire ricœurien, son pouvoir d'*attestation*. Plus précisément, il s'agira d'examiner la revendication de la mémoire à présenter authentiquement une réalité passée à la lumière de la capacité que nous avons d'en revisiter le sens, voire d'en rouvrir le cours afin d'y découvrir, en vue du présent et de l'avenir, d'anciennes possibilités d'existence.

1. De la mémoire au récit⁵²¹

Un examen rigoureux de la conception ricœurienne de la mémoire personnelle n'a pas d'autre choix que de s'attacher aux esquisses phénoménologiques qui sont mises en œuvre dans la première

⁵²¹ La présente section est une version modifiée et augmentée de notre article « Les guises de la mémoire personnelle. Du souvenir-image à la mémoire-récit », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 10, 2019, p. 73-87.

partie de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*⁵²². Il s'agit là en effet du principal témoignage de Ricœur au sujet de la mémoire⁵²³. Quoique notre auteur n'avait pas jusque-là ignoré cette éminente faculté de l'âme humaine, il ne lui avait encore jamais accordé d'analyses systématiques, l'évoquant ici et là dans le sillon d'autres problèmes. Dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, la mémoire fait maintenant l'objet d'un examen poussé. Plus spécialement, cet examen s'attelle à la triple tâche d'investiguer, suivant toute l'acuité d'analyse dont est capable Ricœur, la fonction cognitive de la mémoire, son usage pragmatique et son statut ontologique (est-elle de nature individuelle ou collective ?). À ces trois tâches correspondent trois enjeux philosophiques, lesquels concernent directement l'épistémologie de l'histoire exposée dans la deuxième partie de l'ouvrage⁵²⁴ : il s'agit d'abord de statuer sur la *fiabilité* des souvenirs quant à leur capacité à rappeler adéquatement les expériences passées ; ensuite, de cerner *les pratiques abusives* de la mémoire qui entravent sa fonction proprement cognitive et temporelle (représenter le passé) ; enfin, de déterminer *le sujet d'attribution* de la mémoire, afin de savoir s'il s'agit d'une faculté dont les opérations sont avant tout privées ou sociales.

Quant à l'entreprise d'établir sur la mémoire les moyens d'une reprise créatrice, il faut avouer que l'enquête phénoménologique que réalise Ricœur dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, bien qu'elle offre des distinctions conceptuelles très éclairantes, s'avère finalement une aide minime. Nous rappelons la thèse que nous comptons soutenir dans le présent chapitre : *c'est principalement en vertu de ses médiations narratives que la mémoire est susceptible d'être revisitée quant à son sens et ses possibilités enfouies*. Or dans la phénoménologie de la mémoire développée dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, le récit n'apparaît que dans quelques considérations marginales, et qui plus est, il paraît coïncider avec une production *secondaire* dont les répercussions sur le processus de remémoration sont loin d'être cristallines (nous y reviendrons). Dans les investigations qui suivent, nous tenterons de répondre à la question de savoir comment on doit expliquer cette éliision partielle du récit dans les réflexions que Ricœur consacre à la mémoire privée, alors que celui-ci est connu pour être un des principaux porte-paroles de l'identité narrative. Une fois qu'on aura cerné les raisons de cette oblitération, l'on se concentrera ensuite sur les

⁵²² MHO, p. 1-163.

⁵²³ Une analyse philosophique de la mémoire se trouve également dans PR (p. 179-203), mais il s'agit là pour l'essentiel d'une version abrégée des analyses menées sur le même sujet dans MHO.

⁵²⁴ En effet, en plus de leur valeur intrinsèque, les investigations sur la mémoire que mène Ricœur dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* occupent une place stratégique dans l'économie générale de l'ouvrage. Elles servent en réalité à accentuer la prétention vériditative de la mémoire, sur laquelle repose le témoignage dont l'historien s'enquiert à titre de preuve historique. Aussi, elles jettent les bases de ce qui sera problématisé plus loin sous le titre de la temporalité historique, étant donné que la mémoire est établie comme source première de la représentation du passé. De cette manière, la phénoménologie de la mémoire dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* jette les fondations à la fois épistémiques et ontologiques sur lesquelles seront édifiées la seconde partie de l'ouvrage sur l'épistémologie de l'histoire et la troisième sur l'herméneutique de la condition historique (que nous avons étudiée dans le chapitre précédent).

signes et indices, parsemés dans l'œuvre de Ricœur, qui nous portent à croire que notre auteur n'est pas réellement hostile à l'idée d'admettre le caractère en partie narratif de la mémoire, même s'il ne le thématise pas toujours expressément. Enfin, nous insérerons entre ces deux enquêtes, une courte section où notre objectif sera de circonscrire, sur la base des analyses phénoménologiques de Ricœur, le champ de la mémoire concerné par nos investigations sur les possibles passés.

1.1. La phénoménologie ricœurienne de la mémoire : quelle place pour le récit ?

Si contre toute attente la phénoménologie de la mémoire qu'esquisse Ricœur dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* n'accorde que très peu d'importance à la médiation narrative des souvenirs, c'est avant tout en raison de la problématique épistémique sous laquelle sont conduites la plupart des descriptions concernées. Dans la mesure où la question de la *fiabilité* aiguille les investigations de Ricœur sur la mémoire, l'imagination (narrative) est surtout évoquée en fonction de la menace qu'elle fait peser sur la prétention cognitive des opérations mnésiques. Cette menace tient notamment à la parenté phénoménologique à la faveur de laquelle se voient souvent rapprochés, en vertu de leur capacité partagée à présenter l'image d'une chose absente, le souvenir et le fantasme. Quant à la tendance historique dominante à faire coïncider *souvenir et image*, elle ne fait que renforcer ce rapprochement parfois confondant. Celle-ci, il faut le souligner, ne date pas d'hier. Déjà présente chez Platon et Aristote, cette association entre mémoire et image a une histoire qui s'étend jusqu'à Bergson, en passant par les empiristes anglais⁵²⁵. Ricœur en retrouve les origines dans le *Théétète*, lorsqu'en 191 d, Socrate entreprend de démontrer à son interlocuteur les sources profondes de la méprise. Son explication se fait alors par l'entremise d'une métaphore, où la mémoire est directement comparée à un bloc de cire sur lequel seraient imprimées des sensations et des pensées⁵²⁶. Sous l'angle de cette comparaison, le souvenir est assimilé à une image (*eikon*) conservée sur la cire, et la « remémoration traitée comme une reconnaissance d'empreinte⁵²⁷ ». Le jugement faux s'expliquerait, selon Platon, en vertu de la mauvaise application de l'image retenue à ce qui l'a initialement occasionnée, c'est-à-dire la cause de l'empreinte (194 b-c). Voilà qui exprime bien le paradigme sous lequel la fonction épistémique de la mémoire reste

⁵²⁵ Par exemple, dans son traité sur « La mémoire (*mnémè*) et la réminiscence (*anamnesis*) » Aristote écrit : « Quant à la mémoire, même celle des intelligibles, elle n'existe pas sans image (*phantasma*) et l'image est une affection de la sensation commune » (Aristote, *Parva Naturalia*, trad. Morel, 450a 10-15). À la Modernité, sans parler expressément d'images, Locke évoque la mémoire à travers la métaphore d'un « magasin » où sont stockées des idées simples, au départ « imprimées » par des qualités sensibles (J. Locke, *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001, Livre 2, chapitre 10, § 2, p. 150 (trad. p. 243-244)). Quant à la notion « d'image-souvenir » dans *Matière et mémoire* de H. Bergson (Édition critique, Paris, Puf, [1939] 2008, p. 87 sq.), elle parle d'elle-même.

⁵²⁶ Cette idée est d'ailleurs reprise par Aristote, *Parva Naturalia*, 450 a 30-33.

⁵²⁷ MHO, p. 12.

encore aujourd'hui définie : d'une part, la représentation du passé est annexée au grand problème de la trace (de l'empreinte dans la métaphore du bloc de cire), qu'elle soit tenue de nos jours pour psychique ou corticale⁵²⁸ ; d'autre part, la mémoire est traitée sous le signe de l'image (*eikon*) d'une chose absente et l'acte de ressouvenir comme l'effort d'ajustement pouvant réussir ou échouer dans le cas où la mémoire se trouverait défaillante.

Il est remarquable qu'au terme de son enquête, Ricœur ne se dissocie guère de cette connexion forte entre souvenir et image issue de l'héritage platonicien. Encore moins désavoue-t-il l'idée, suggérée par Platon, selon laquelle la remémoration serait essentiellement un acte de reconnaissance⁵²⁹ (ce qui est notamment illustré par l'échec de Théétète à reconnaître au loin la personne de Socrate (191 b)). Dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, la reconnaissance est en effet nommée « l'emblème de la mémoire heureuse »⁵³⁰, même son « petit miracle⁵³¹ » ; et plus tard, dans *Parcours de la reconnaissance*, elle sera appelée « l'acte mnémonique par excellence⁵³² ». Et dans les deux ouvrages, c'est la capacité à reconnaître une personne sur la base du souvenir qu'on en a gardé qui sert de modèle à l'expérience de reconnaissance que couronne le rappel réussi⁵³³. Image et reconnaissance forment ainsi, pour la mémoire, un couple inséparable, dans la mesure où reconnaître une chose passée, c'est associer à l'image retenue ce qui l'a initialement imprimée au creux de notre conscience. Jamais, en fin de compte, les réflexions de Ricœur sur la mémoire ne s'affranchiront de ce paradigme institué par le jumelage image-reconnaissance, même si elles tenteront d'en accentuer davantage que Platon les implications temporelles⁵³⁴.

En ce sens, il paraît tout à fait indiqué d'expliquer l'absence du récit dans les analyses phénoménologiques que Ricœur consacre à la mémoire par le fait que ce dernier reste fidèle à l'héritage platonicien, dans lequel le souvenir est directement associé à une image et la remémoration à l'effort

⁵²⁸ MHO, p. 15-18.

⁵²⁹ Il faut également souligner l'inspiration bergsonienne au fond de l'association mémoire-reconnaissance (voir notamment H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 96 sq.). Sur l'influence possible que l'œuvre de Bergson aurait exercée sur les analyses de Ricœur dans MHO, on consultera P. Kemp, « Mémoire et oubli : de Bergson à Ricœur », *L'Herne : Ricœur*, Paris, Cahier de l'Herne, 2004, p. 246-255.

⁵³⁰ MHO, p. 510.

⁵³¹ MHO, p. 541 ; 644.

⁵³² PR, p. 200.

⁵³³ « C'est bien elle ! C'est bien lui ! », écrit quelques fois Ricœur pour illustrer la reconnaissance à l'œuvre dans l'acte de ressouvenir (voir notamment PR, p. 200).

⁵³⁴ Dans MHO, Ricœur s'appuie surtout sur le *Sophiste* et le *Théétète*, deux dialogues qui sont en partie consacrés à l'erreur et à la fausseté. Dans ces deux ouvrages, la mémoire figure simplement comme une faculté parmi d'autres sujette aux imperfections de la connaissance humaine. La fonction temporelle de la mémoire – rappeler le passé – s'avère donc complètement impertinente à l'enquête de Platon. C'est ainsi que Ricœur écrit à propos du *Théétète* 191-195 : « La référence au temps qu'on attendrait à l'occasion de l'expression "conserver correctement le souvenir" n'est pas pertinente dans le cadre d'une théorie épistémologique qui a pour enjeu le statut de l'opinion fautive, donc du jugement, non de la mémoire en tant que telle » (MHO, p. 11).

qui culmine dans la reconnaissance de l’empreinte. Étant donné, en effet, que la mémoire est réfléchie principalement sur le modèle de l’image ressouvenue (d’une personne, d’un lieu, d’une ambiance ou d’une chose), à la manière de l’évocation spontanée dont la *Recherche* de Proust fait abondamment l’éloge, il n’y a pas grand place pour y loger une quelconque configuration narrative⁵³⁵. Cette absence est d’autant plus stratégique que le modèle de l’image, au lieu de favoriser une articulation harmonieuse de la mémoire et de l’imagination, commande plutôt de démarquer convenablement le territoire occupé par ces deux facultés. Car dès lors que l’on rapproche image et mémoire, les risques d’engloutir celle-ci dans les gouffres de l’imagination sont imminents : les deux facultés, la mémoire et l’imagination, ne reposent-elles pas au fond sur une même capacité de porter à la conscience *l’image présente d’une chose absente* ? La conséquence de cette assimilation hâtive serait évidemment l’écorchement de la prétention à la vérité qu’élève la mémoire, dans la mesure où, confondue avec l’imaginaire, elle se définirait essentiellement suivant son *opposition à ce qui est effectivement présent* et non plus conformément à *sa capacité de rappeler une effectivité passée*.

Pour éviter cet écueil, Ricœur s’en remet au petit traité d’Aristote sur « La mémoire et la réminiscence », où la mémoire, établie comme affection de l’âme, est définie en fonction de la distance temporelle parcourue par le souvenir⁵³⁶. Dans ce texte, Aristote invite justement à distinguer l’image elle-même que ravive la mémoire *de l’événement dont elle est le signe*. C’est là la particularité du souvenir que l’image qu’il fait émerger est à la fois une marque présente dans l’âme et le reflet d’une chose absente, laquelle se trouve justement signalée sur le mode de la distance temporelle. Bien que cette particularité reste pour Ricœur une « énigme⁵³⁷ », elle permet de repérer une première solution de continuité entre mémoire et imagination : il s’agit du rapport au passé inhérent à l’une, étranger à l’autre. En vue d’étayer cette distinction, Ricœur a également recours aux analyses sur le temps d’un de ses maîtres à penser, E. Husserl. Ce qui pour le père de la phénoménologie distingue essentiellement la mémoire de l’imagination, c’est *son caractère positionnel* : l’intentionnalité du ressouvenir inclut la position d’une existence antérieure et donc située dans le temps⁵³⁸. Alors que l’imagination est la visée du possible à titre de pure virtualité, le souvenir a pour objet un passé effectif en tant que retenu dans les filets du flux interrompu que représente la conscience temporelle. Même si dans les deux cas, on a affaire à un

⁵³⁵ Il est vrai que Ricœur reprend à son compte la distinction aristotélicienne entre la mémoire-affection et la réminiscence comme acte de remémoration (MHO, p. 32-36). Mais en fin de compte c’est le versant pathique de la mémoire qui prédomine au sein de sa phénoménologie de la mémoire, la remémoration active étant surtout traitée sous l’angle de ses déviations potentielles (MHO, p. 67 sq.).

⁵³⁶ Aristote, *Parva Naturalia*, 449 b 15-30 ; voir à ce sujet MHO, p. 22-24.

⁵³⁷ P. Ricœur, « La mémoire saisie par l’histoire », p. 16.

⁵³⁸ MHO, p. 59-60.

acte de « présentification » (*Vergegenwärtigung*)⁵³⁹, l'un implique une référence au temps objectif et à sa continuité irréversible, alors que l'autre vise justement une potentialité fictive dont l'objet se voit soustrait à la succession universelle⁵⁴⁰. Il est vrai que cette distinction – presque banale d'ailleurs ! – ne résout pas vraiment le problème d'une confusion éventuelle entre mémoire et imagination, puisque leur dissociation reste ici relative à l'intentionnalité des deux espèces d'actes. En ce sens, rien n'empêche que *dans les faits* l'imagination revienne occasionnellement tourmenter la mémoire – par exemple sous une forme hallucinatoire (quand passé et présent sont confondus) dans certains cas pathologiques⁵⁴¹, ou simplement lorsque, comme dit Aristote, « on regarde ce qui n'est pas une copie [de la chose passée] de la même manière que si c'en était une⁵⁴² ». Toujours est-il qu'à la lumière des emprunts faits à Aristote et Husserl, l'on comprend que cette incursion de l'imaginaire dans le souvenir ne touche pas fondamentalement la vocation cognitive de la mémoire ; elle affecte seulement à l'occasion son effectuation concrète⁵⁴³. De sorte que si le souvenir et l'imaginaire se rendent parfois indiscernables, leur confusion reste partielle et accidentelle, jamais inhérente à leur essence respective.

Au vu des dernières considérations, nous pouvons formuler notre hypothèse de lecture de la manière suivante : *c'est l'objectif de préserver la fonction cognitive de la mémoire, qui pousse Ricœur à accentuer la distinction de la mémoire et de l'imagination, et c'est en outre l'insistance portée sur pareille distinction qui explique le silence de notre auteur à propos de l'infléchissement narratif de plusieurs espèces de souvenirs*. Certes, il s'agit là d'un silence partiel et non complet, car on rencontre tout de même dans la première partie de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* quelques indications à propos de la liaison mémoire-récit. Mais à ces occasions, le récit

⁵³⁹ Voir au sujet de la conscience présentifiante l'ouvrage posthume d'E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Husserliana XXIII*, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer Academic Publisher, 1980 ; trad. française R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Jérôme Million, 2002.

⁵⁴⁰ Cela dit, Husserl est loin d'ignorer la temporalité inhérente aux objets de l'imagination. Dans ses *Manuscrits de Bernau*, Husserl loge la *phantasia* quelque part entre le temps objectif et l'atemporalité des idéalités logico-mathématiques. À la fois hors du « temps un » à la manière des objets idéaux, mais constitué, comme les objets de l'expérience perceptuelle, selon une durée déterminée, le temps de la *phantasia* se démarque par son ambivalence : ce que nous fantasmons est bien « individuable » temporellement, mais en même temps, il est évident, au vu de notre expérience perceptuelle dont la continuité forme un enchaînement insoluble, que notre fantasme n'est pas dans le temps. Certes, l'acte d'imaginer est quant à lui situable chronologiquement, mais la teneur temporelle de l'objet (son temps noématique, pourrait-on dire) est en revanche extérieur au temps objectif que constitue la conscience temporelle. Le temps de l'imaginaire, pris sous sa face objectale, serait toujours relatif aux mondes, incommensurables entre eux, que produit l'acte d'imaginer (voir E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/18), *Husserliana XXXIII*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, p. 327 sq. ; trad. J.-F. Pestureau et A. Mazzù, *Les manuscrits de Bernau sur la conscience du temps* (1917-1918), Grenoble, Éd. Jérôme Million, 2010, p. 254 sq.).

⁵⁴¹ Sur les affections « hallucinatoires » de la mémoire, voir MHO, p. 64-66.

⁵⁴² Aristote, *Parva Naturalia*, 451 a 10-15.

⁵⁴³ Ricœur réplique à ceux qui dénoncent le « peu de fiabilité de la mémoire », en argumentant : on « se trompe » uniquement dans la mesure où l'on revendique « la vérité ; l'exactitude, la fidélité » (P. Ricœur, « Passé, mémoire, oubli », dans M. Verlhac (dir.), *Histoire et mémoire*, Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998, p. 40). Autrement dit, on ne peut attaquer la prétention vériditative de la mémoire que si on la présuppose.

apparaît soit comme secondaire vis-à-vis du souvenir proprement dit, soit comme un vecteur de corruption envers la fonction référentielle de la mémoire. Comment comprendre ces deux caractéristiques du récit vis-à-vis du souvenir vif ?

La secondarité du récit s'explique en fait par son appartenance à ce que Ricœur nomme la phase « déclarative » de la mémoire⁵⁴⁴. À ce titre, les rapports entre souvenirs et récits correspondent aux rapports entre la chose et la parole qui l'énonce. Parce que le souvenir surgit uniquement dans la conscience privée d'une personne, il commande, afin de franchir le seuil de l'intimité, à être formulé en mots, et plus spécifiquement à être exprimé sous une forme narrative – c'est par le récit en effet que l'on partage à autrui les événements qui nous sont arrivés ou auxquels l'on a pris part. La mise en récit s'égalise ainsi au témoignage⁵⁴⁵, qui est pour Ricœur le cas emblématique de la mémoire déclarative. Car témoigner, c'est à la fois raconter ce qui s'est passé et attester que l'événement raconté s'est véritablement déroulé ainsi. Or, il est remarquable que les quelques fois que Ricœur évoque, dans la première partie de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, le travail de mise en récit opéré sur la mémoire, il en accentue la postériorité par rapport au ressouvenir, en parlant par exemple de « séquences [de souvenirs] plus ou moins favorables à la mise en récit ⁵⁴⁶ » ou d'une mémoire « prête pour la narration⁵⁴⁷ ». Que le récit advienne après-coup, comme le suggère Ricœur dans ces quelques notations, nous sommes loin d'en disconvenir. Mais solidaire des conceptions du langage et du récit que soutient notre auteur au fil de son œuvre, nous sommes en droit de nous demander si la postériorité chronologique du récit dans l'expérience mnésique équivaut à un caractère de subordination. Même si le récit de nos expériences passées suppose un ensemble de souvenirs préexistants, n'a-t-il pas sur eux *un effet de choc en retour*, à la fois sur leurs significations et sur le processus de rappel qui leur est attaché ? C'est là une question à laquelle les investigations de Ricœur dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* n'offrent aucune réponse explicite. Nous y reviendrons (voir ci-dessous, section 1.3).

Il y a, il est vrai, un passage de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, plus étayé celui-là, où Ricœur entreprend d'approfondir ce qui rattache la mémoire à l'identité narrative des personnes et des communautés⁵⁴⁸. À cette occasion, cependant, le récit s'insère moins dans le souvenir lui-même qu'il ne porte sur le *soi* auquel la mémoire adhère à titre de capacité primordiale. Aussi, dans ce passage, c'est moins comme vecteur de sens que le récit est appréhendé que comme outil de manipulation, dont les

⁵⁴⁴ MHO, p. 44 sq.

⁵⁴⁵ Par témoignage, on entend ici le témoignage ordinaire et non pas nécessairement le témoignage de l'Absolu du témoin-prophète, dont traite Ricœur dans son fameux article « L'herméneutique du témoignage », L 3, p. 105-137.

⁵⁴⁶ MHO, p. 27.

⁵⁴⁷ MHO, p. 49.

⁵⁴⁸ MHO, p. 103 sq.

effets sur la mémoire publique sont jugés nocifs et pervers. On peut lire à cet égard ce passage révélateur, où le récit est directement associé à l'idéologie dans son sens péjoratif⁵⁴⁹ :

[...] récits de fondation, récits de gloire et d'humiliation nourrissent le discours de la flatterie et de la peur. Il devient ainsi possible de rattacher les abus exprès de la mémoire aux effets de distorsion relevant du niveau phénoménal de l'idéologie. À ce niveau apparent, la mémoire imposée est armée par une histoire elle-même « autorisée », l'histoire officielle, l'histoire apprise et célébrée publiquement. Une mémoire exercée, en effet, c'est, au plan institutionnel, une mémoire enseignée ; la mémorisation forcée se trouve ainsi enrôlée au bénéfice de la remémoration des péripéties de l'histoire commune tenues pour les événements fondateurs de l'identité commune. La clôture du récit est mise ainsi au service de la clôture identitaire de la communauté. Histoire enseignée, histoire apprise, mais aussi histoire célébrée. À la mémorisation forcée s'ajoutent les commémorations convenues. Un pacte redoutable se noue ainsi entre remémoration, mémorisation et commémoration⁵⁵⁰.

Il ne faudrait pas croire que, par ces déclarations, Ricœur désavouerait ses théories précédentes à propos des ressources de l'identité narrative. Plutôt, si elles explicitent les risques de perversion qu'encourt l'identité (personnelle ou collective), c'est justement parce qu'on ne se maintient dans le temps qu'en vertu du récit qu'on s'applique à soi-même. Un appel à la vigilance est ainsi lancé par Ricœur à l'adresse du récit, non pour inciter à y renoncer, seulement pour exiger de lui qu'il se fasse plus critique. Néanmoins, une chose est évidente : c'est avec beaucoup de précautions et nombreuses réserves que, dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur met en relation la mémoire et le récit. Une seule affirmation, en fait, montre que Ricœur assigne à la médiation narrative un rôle prédominant dans la corrélation mémoire-identité, lorsqu'il écrit qu'au « plan le plus profond, celui des médiations symboliques de l'action, c'est à travers la fonction narrative que la mémoire est incorporée à la constitution de l'identité⁵⁵¹ ». C'est là le genre de déclarations, certes discrètes dans un ouvrage aux proportions quasi océaniques, qui nous fait tout de même penser que Ricœur est enclin à reconnaître la fonction positive du récit dans les processus de remémoration. Il reste que, dominée par une

⁵⁴⁹ Sous toutes ces formes, l'idéologie désigne selon Ricœur la représentation schématique et simplifiée qu'une communauté historique entretient au sujet de ses actes fondateurs. L'idéologie devient nocive quand cette représentation sert la manipulation des masses par le pouvoir. Deux définitions classiques de l'idéologie expriment cet état de perversion. D'abord, selon l'acception marxienne, l'idéologie est le reflet distordu des intérêts économiques au détriment de la praxis réelle. Ensuite, selon la définition de M. Weber, l'idéologie est un véhicule de justification (illégitime) du pouvoir. À ces deux fonctions retorses de l'idéologie correspond cependant sa tendance proprement intégrative, qui, selon Ricœur, est essentielle à la cohésion de toute communauté historique. Notre auteur défend d'ailleurs que l'efficacité des usages pervers de l'idéologie découle précisément du rôle bénéfique que celle-ci joue à l'égard de l'intégration des membres à leurs communautés. Sur les vices et vertus de l'idéologie, on consultera P. Ricœur, *L'Idéologie et l'utopie*, trad. M. Revault-D'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997 ; et les deux articles « Science et idéologie » et « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », TA, p. 335-366 et 417-431. Voir ci-dessous chapitre 6, section, 2.1.

⁵⁵⁰ MHO, p. 104.

⁵⁵¹ MHO, p. 103.

problématique épistémique, sa phénoménologie de la mémoire n'a pas d'autre choix que de laisser dans les marges de ses descriptions les médiations potentielles de l'imagination narrative. C'est pourquoi, pour bien saisir la portée de telles médiations, il convient désormais de faire porter nos recherches sur d'autres passages de l'œuvre ricœurienne. Notre ambition n'est donc pas de réfuter ce qui est postulé dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* au sujet de la mémoire, mais seulement de compléter la phénoménologie de Ricœur par Ricœur lui-même. Autrement dit, il s'agit pour nous de considérer si, lorsque guidés par des enjeux différents, ses autres textes sur la mémoire ne le poussent pas autrement à accentuer ce qui dans son grand ouvrage reste une thématique plutôt marginale : à savoir la dialectique de la mémoire et du récit.

1.2. *Quelques remarques préliminaires sur la mémoire*

Avant d'examiner les indications, disséminées dans l'œuvre de Ricœur, qui nous font soutenir qu'en dépit du peu de place accordée au récit dans ses analyses phénoménologiques de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, celui-ci n'est pas profondément réticent à admettre le caractère narratif d'un certain nombre de souvenirs, il nous paraît important de mieux définir la région de la mémoire impliquée par notre enquête. Il serait peu rigoureux, en effet, d'établir une relation de réciprocité entre deux phénomènes, récit et mémoire, avant d'avoir délimité le domaine où elle vaut. Cela est d'autant plus important que la mémoire présente des opérations dont la classe d'objets est particulièrement variée. Pour surmonter le défi que pose la versatilité intrinsèque de la mémoire, nous nous appuyerons sur quelques distinctions précieuses qu'établit Ricœur dans la petite section « Esquisse phénoménologique de la mémoire » de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*⁵⁵². Parmi celles-ci, trois éléments doivent retenir notre attention : (a) la distinction entre mémoire-souvenir et mémoire-habitude, (b) celle entre souvenirs primaire et secondaire, (c) celle entre évocation simple et rappel actif.

(a) La première distinction touche à une différence de fonction. C'est que la mémoire peut tantôt se rapporter au passé, en éveillant des expériences à distance du présent, tantôt se présenter comme la gardienne d'un savoir dépourvu de connotation temporelle, savoir qui s'étend des connaissances théoriques et pratiques jusqu'aux habitudes qui régissent nos comportements spontanés⁵⁵³. Autrement dit, si parmi toutes les fonctions de la mémoire, il y en a certaines qui sont

⁵⁵² MHO, p. 25-53.

⁵⁵³ MHO, p. 28. Cette différence de fonction recoupe en partie la distinction bergsonienne de la mémoire-souvenir et de la mémoire-habitude, c'est-à-dire la différence qui permet de distinguer l'opération qui consiste à éveiller un souvenir et les exercices inconscients de la mémoire qui ont lieu dans nos faits et gestes quotidiens (H. Bergson, *op. cit.*, p. 82 sq. ; voir à ce sujet MHO, p. 30).

intrinsèquement temporelles, en ceci qu'elles sont vouées à la reconnaissance du passé, d'autres sont en effet cognitives en un sens complètement étranger au temps. C'est une chose, par exemple, de se souvenir d'un événement marquant de notre vie passée, c'en est une autre de mobiliser un savoir, de reproduire un mouvement acquis (la marche par exemple) ou de répéter une suite d'éléments appris par cœur.⁵⁵⁴ Dans un cas, la référence au temps passé est primordiale, dans l'autre complètement accessoire, étant donné qu'on n'a pas besoin de se remémorer à quel instant de notre existence nous avons acquis telles connaissances (tables de multiplications ou de déclinaisons, capitales mondiales, dates d'événements marquants, etc.) ou telles aptitudes (la marche, le vélo, etc.) pour nous en souvenir effectivement.

Or puisque nos analyses portent sur la reviviscence des possibles passés, il va de soi que les opérations non temporelles de la mémoire sont exclues de notre champ de recherche. C'est uniquement la mémoire-souvenir, celle qui se rapporte à un objet marqué par le sceau de l'antériorité, qui, on l'aura compris, doit concerner nos investigations sur l'indétermination du passé et sur ses possibilités empêchées.

(b) Or, au sein même du domaine de la mémoire-souvenir, il faut savoir également départager ce qu'on appelle dans la tradition phénoménologique *le souvenir primaire et le souvenir secondaire*⁵⁵⁵. Cette seconde distinction, Ricœur en est bien sûr redevable à Husserl, qui dans ses fameuses *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps* différencie soigneusement la rétention (ou souvenir primaire) de sensations tout juste passées et le ressouvenir (ou souvenir secondaire) proprement dit, lequel coïncide avec la représentation après-coup d'un objet précédemment perçu.

Les descriptions de Husserl sur la rétention sont bien connues : quand on perçoit un objet qui dure, un son par exemple, on observe que chaque impression présente se modifie, en raison de l'écoulement temporel de l'objet perçu, en souvenir récent. Une impression originaire (*Urimpression*) est donnée à la conscience – le son qui commence à résonner – et à partir de là l'écoulement de l'objet s'égalise à un procès de transfert continu, de la sensation actuelle en sensation tout juste passée, qui n'a de cesse qu'une fois le déclin complet de l'impression source. Ce qui est avant tout remarquable avec ce phénomène d'écoulement est que le présent modifié en passé demeure tout de même présent à la conscience, adhérant en quelque sorte au présent qui lui succède, et ce, justement sur le mode d'une rétention. Sans cette adhérence du passé au présent, l'objet temporel, en l'occurrence le son, ne serait aucunement perçu en sa continuité, c'est-à-dire en sa durée ; il n'y aurait qu'une succession indistincte

⁵⁵⁴ MHO, p. 28.

⁵⁵⁵ MHO, p. 37 sq.

de sensations sonores, mais non l'impression d'un son qui dure⁵⁵⁶. Les mêmes remarques peuvent être énoncées, d'ailleurs, à l'égard des sons à venir, qui sont arrimés de la même manière à la sensation présente. Un son résonne et dans l'impression actuelle se fait jour non seulement la rétention de sa durée, mais également l'anticipation de sa continuité ou de son arrêt. Pour Husserl, cette attente n'est pas un ajout accessoire de la conscience, elle est partie prenante, voire condition nécessaire, de la perception temporelle des objets. C'est ainsi qu'autour de chaque présent vécu gravite un « halo » temporel, constitué des rétentions d'une sensation tout juste passée et de protentions de sensations attendues. L'identité des choses perçues dépend, selon Husserl, de cette synthèse progressive résultant du fait que la conscience conserve ce qui l'affecte, de même qu'elle s'étend au-devant d'elle-même. C'est à travers ce processus que se constituent dans la conscience des phases temporelles, autrement dit des durées. Ce sont ces diverses durées qui font ensuite l'objet du ressouvenir ou du souvenir dit « secondaire ».

Le ressouvenir est plus spécialement l'acte qui opère la mise en présence (*Wiedervergegenwärtigung*) d'un objet antérieurement perçu. Il est une opération, qui, autrement dit, vise une expérience passée et révolue. Contrairement au souvenir primaire, il ne contribue pas à la synthèse temporelle de l'objet ; au contraire, il la présuppose, puisqu'il tend à la reproduire après-coup. Évoquer dans le souvenir un objet passé, c'est en effet pour Husserl le reproduire dans son écoulement, c'est-à-dire comme suite de modifications où se succèdent des « présents vivants », chacun empli de ses rétentions et de ses protentions propres. Lorsqu'on se souvient d'une mélodie entendue hier, par exemple, on reproduit en sa conscience la suite des notes dans laquelle, à chaque moment, la note précédente est retenue et la suivante anticipée. Au reste, ce processus ne se confond aucunement avec la perception vive, puisque la reproduction du souvenir implique un acte « positionnel » différent : l'objet ressouvenu est situé dans un passé qui n'est plus en train de se faire. Husserl écrit « Il faut donc distinguer dans chaque représentation [*Wiedervergegenwärtigung*] la reproduction de la conscience, en qui l'objet passé qui durait était donné, c'est-à-dire perçu ou encore, d'une façon générale, originairement constitué, et ce qui accroche à cette reproduction comme constitutive pour la conscience, la caractéristique "passé",

⁵⁵⁶ C'est en ce sens que Husserl écrit : « sans cesse le présent de son "en chair et en os" se change en un passé ; sans cesse un présent de son nouveau relaie celui qui est passé dans la modification. Mais quand le présent de son, l'impression originaire, passe dans la rétention, cette rétention est alors elle-même à son tour un présent, quelque chose d'actuellement là. Pendant qu'elle est elle-même actuelle (mais non son actuel), elle est rétention *du* son passé. » Et sur sa lancée, Husserl ajoute : « Le présent de son change en passé de son, la conscience *impressionnelle* passe, en coulant continûment, en conscience *rétentionnelle* toujours nouvelle » (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana* X, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 29 ; trad. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Puf, 1964, p. 43-44).

“présent” (contemporain du maintenant actuel) “futur”⁵⁵⁷». Cette distinction apparaît possible en fin de compte à cause de la double-intentionnalité qui anime la conscience intime du temps : l’intentionnalité dite « transversale », qui s’occupe de constituer la profondeur temporelle de chaque vécu, et l’intentionnalité « longitudinale », qui assure que toutes les phases temporelles ainsi constituées soient rattachées les unes aux autres à l’intérieur d’une chaîne continue ; d’où le fait que la conscience s’auto-constitue comme « flux » unitaire⁵⁵⁸. Quoi qu’il en soit des controverses associées à l’autoconstitution du flux temporel chez Husserl⁵⁵⁹, l’important pour nous concerne la distinction des deux sortes de souvenirs qui lui est associée : comme rétention, le passé adhère au présent vif et à son ensemble de protentions ; dans le ressouvenir il est lui-même posé comme un présent vivant à l’intérieur duquel se distend un horizon d’attente et une conscience rétentionnelle.

On aura deviné que si la mémoire est susceptible d’être abordée comme réserve de possibles, elle l’est *en référence à l’acte du ressouvenir* qu’il est en son pouvoir d’opérer, et non comme rétention de moments tout juste passés, et ce, même si les possibles que la mémoire ravive sont contenus au sein d’expériences qui elles-mêmes *adhèrent* à la continuité de notre existence.

(c) Quant à la dernière distinction qui nous importe spécialement, Ricœur en est redevable cette fois à Aristote, qui, encore dans son traité « La mémoire et la réminiscence », *distingue la mémoire passive et l’exercice de remémoration*, alors appelé « réminiscence » (*anamnèsis*)⁵⁶⁰. Ricœur parle volontiers d’une différence entre l’évocation simple (ou le souvenir spontané) et l’effort de recherche (ou de rappel). Cette différence mérite qu’on la souligne, puisqu’elle concerne directement notre fil directeur, à savoir l’idée que les reprises du passé reposent, chez Ricœur, sur la médiation réciproque de l’être-affecté et d’un faire créateur.

Que la mémoire soit avant tout une affection, quelque chose que l’on subit, plutôt que l’on fait advenir, un simple exercice d’introspection le confirme. Il n’y a qu’à penser aux souvenirs spontanés qui se produisent sous forme d’associations et sur lesquels on semble n’avoir aucun contrôle⁵⁶¹. Une

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 54; trad., p. 72-73.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 80-83 ; trad., p. 105-109.

⁵⁵⁹ Voir notamment J. B. Brough, « Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness », et D. Zahavi, « Inner (Time-)Consciousness », dans D. Lohmar et I. Yamaguchi (dir.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, 2010, p. 21-49 et p. 319-339.

⁵⁶⁰ Il est à noter que la conception aristotélicienne de l'*anamnèsis* diffère radicalement de celle de Platon. Alors que pour ce dernier l'*anamnèsis* n’a aucune connotation temporelle, puisqu’elle est définie comme la réminiscence d’une connaissance qui est depuis toujours et à jamais inscrite au fond de l’âme, l'*anamnèsis* d’Aristote est directement associée à la distance temporelle qui sépare le sujet en train de se souvenir de l’expérience passée qu’il cherche à se remémorer.

⁵⁶¹ À cet égard, il n’est pas anodin que chez Husserl le phénomène de l’association et, avec lui, le souvenir involontaire soient examinés sous le signe des synthèses *passives* (voir E. Husserl, *Analyse zur passiven Synthesis*, *Husserliana XI*, Kluwer Academic, 1966, p. 117 sq. ; trad. B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Million, 1998, p. 191 sq.).

odeur, un goût, éveille en moi une certaine humeur qui, à son tour, m'évoque immédiatement un lieu chéri de mon enfance, telle la fameuse anecdote de la madeleine dans la *Recherche* de Proust. Plus couramment, la mémoire se confirme à titre de passion quand, au cours d'une conversation, le récit d'un proche me rappelle un événement qui nous est arrivé tous deux jadis et auquel je n'avais guère pensé depuis longtemps. Je ne suis pas alors celui qui se souvient, mais celui à qui arrive le souvenir. Enfin, il faut ajouter à ces expériences, tous les souvenirs quasi pathologiques qui tourmentent notre conscience sous la forme du remords, de la honte, du regret, etc., pouvant susciter la colère et le mépris de soi. Toutes ces espèces de passion attestent ainsi le fait que la mémoire, même si elle peut être exercée, est au premier chef éprouvée comme une affection de l'âme, dont on subit les effets davantage qu'on ne les engendre.

À la mémoire passive, correspond cependant une mémoire-active, s'actualisant dans l'effort de rappel, qui n'est rien d'autre que l'exercice volontaire de se ressouvenir d'une chose passée. Cet exercice est décrit par Aristote à travers une comparaison avec un raisonnement par lequel on tend à déduire des morceaux de souvenir à notre disposition les pièces manquantes de notre mémoire⁵⁶². Il s'agit donc d'un travail de recherche qui prend appui sur les outils du raisonnement logique, et qui montre que le passé n'est pas intrinsèquement soumis aux hasards de l'évocation involontaire. Dans l'économie générale de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'effort de rappel joue un rôle de premier plan, ne serait-ce que parce qu'il fait reposer sur lui les principes de la recherche historique, sans compter qu'il anticipe le thème du « travail de mémoire », qui est un des plus imposants de l'ouvrage. Nous y reviendrons (voir section 2.4). Pour l'instant, il n'y a qu'une chose que nous voudrions retenir de cette caractérisation de la mémoire comme rappel volontaire. C'est qu'à ce titre la mémoire est élevée au rang de *capacité fondamentale*. En effet, la mémoire n'est pas seulement une guise existentielle de l'être-affecté-par-le-passé ; elle est également une capacité qui permet à l'être humain de reparcourir volontairement sa vie passée, capacité d'autant plus pertinente que l'identité du soi doit constamment lutter contre l'oubli et les tromperies de l'imagination⁵⁶³. Certes, cette capacité reste constamment subordonnée au pan de la mémoire passive, puisqu'il faut minimalement des impressions déjà disponibles ou des rappels involontaires pour s'engager dans une recherche active au sujet de notre vie passée. Il reste que ce genre de recherche confirme que l'humain a la capacité de prendre en charge, en quelque sorte, ses

⁵⁶² Aristote, *Parva Naturalia*, 453a 5-15

⁵⁶³ C'est en ce sens que B. Ilunga Kayombo associe « l'effort de rappel » à « l'effort pour exister » qui selon Ricœur définit intrinsèquement la condition humaine (*Paul Ricœur. De l'attestation du soi*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 282). Sur cette base, l'auteur peut aussi insister sur les ressources que procure la mémoire à la constitution de l'identité du soi, et plus profondément à « l'attestation du soi » qui se fait à la charnière d'une mémoire active et d'une mémoire passive, et qui est presque en tout temps dépendante de la mémoire d'autrui (*ibid.*, p. 272).

propres souvenirs, voire de répliquer à l'être-affecté-par-sa-mémoire au moyen d'un effort exercé. À cet égard, une question devra être soulevée : peut-on concevoir un acte de remémoration qui soit à la fois fidèle au passé et proprement créateur, au sens il dévoilerait de nouvelles possibilités de sens, voire de nouvelles possibilités d'être ? La question reste ouverte pour le moment. Pour y répondre, il faut au préalable comprendre comment le récit s'introduit au sein même de la mémoire, non pas, cela dit, de manière accidentelle ou extérieure, mais comme une de ses médiations immanentes.

1.3. *Le caractère narratif de la mémoire*

Notre objet n'est pas, à partir de maintenant, de démontrer que la mémoire revêt sous toutes ses facettes l'apparence du récit. Cette position, dont le psychologue français P. Janet s'est montré le défenseur naguère⁵⁶⁴, serait beaucoup trop restrictive, en ceci qu'elle exclurait toute sorte de manifestations mnésiques où la mémoire est difficilement rattachable à une mise en récit – qu'on pense seulement à tous les rappels spontanés de perceptions, d'idées ou d'affections, qui adviennent involontairement par simple association de pensées ou de sensations. Notre hypothèse de recherche est décidément moins téméraire. Elle consiste à défendre l'idée *qu'il existe entre mémoire et récit des rapports de réciprocité*, et que ceux-ci se trouvent formulés sporadiquement dans l'œuvre de Ricœur. Ces rapports de réciprocité seront ici examinés sur trois plans de l'expérience mnésique : (a) au niveau de la configuration interne du souvenir (b) au niveau de l'interprétation de soi (c) au niveau des souvenirs partagés avec autrui.

(a) *La configuration narrative des souvenirs*. Pour saisir correctement l'influence à rebours du récit sur la signification des souvenirs, il faut préalablement prendre un pas de recul vis-à-vis de l'association mémoire-image qui prédomine dans les recherches que mène Ricœur dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il ne fait aucun doute, il est vrai, que le souvenir évoque parfois le passé sous le revêtement de l'image, ne fût-ce que parce qu'il fait resurgir toutes sortes de représentations qui sont autant de signes valant pour des expériences vécues dans le passé. Qu'on se souvienne d'un visage, d'un lieu, ou de n'importe quel objet statique, on fait remonter, pourrait-on dire, des « images » du passé à la surface de notre conscience. En revanche, le modèle de l'image convient plus difficilement à toute la province de notre mémoire où sont conservés des événements temporellement structurés. Car en plus de reproduire des perceptions passées, nos souvenirs éveillent généralement des expériences se déployant dans le temps, sous forme de séquences d'événements et dans lesquelles sont contenues des séries d'impressions,

⁵⁶⁴ Voir P. Janet, *L'Évolution de la mémoire et la notion de temps. Leçons au Collège de France 1927-1928*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 167 sq.

d'affects et d'attentes. Le ressouvenir d'événements tout à fait banals de notre vie, comme des soirées passées entre amis, des promenades solitaires, des voyages d'affaires, etc., de même que le rappel d'événements marquants de notre petite enfance, jusqu'à ceux qui ont contribué à nous définir à l'âge adulte, ne consistent pas à reproduire en pensée une image immobile de données factuelles, mais plutôt à rappeler un ensemble d'éléments en mouvement. Or, lorsqu'on se rappelle de tels souvenirs complexes, on les évoque la vaste majorité du temps sous la forme du récit. Se rappeler un événement de ce genre, l'expérience le confirme, équivaut à se le raconter.

Il ne s'agit pas là, du reste, d'une simple contingence de la communication humaine. Au contraire, si le récit accompagne si souvent nos souvenirs, c'est précisément parce que, sans configuration narrative, de tels souvenirs seraient dépossédés de la cohésion et de la signification indispensables à leur rappel. C'est bien là une des leçons qu'il nous faut tirer de la convergence action-récit qu'établit avec insistance Ricœur dans sa trilogie *Temps et récit*. Cette convergence n'implique-t-elle pas en effet que tout souvenir d'actions, puisqu'il rappelle des éléments hétérogènes et divers, appelle, pour acquérir sens et concordance, la mise en œuvre de la narration ? Prenons un exemple simple : être témoin d'une collision de voitures. Comment notre mémoire se rappelle-t-elle un événement de ce genre ? Pour ce faire, elle se doit, il est vrai, de reproduire une synthèse temporelle d'images (du moins de perceptions), par exemple les positions successives de la voiture A en temps₁, temps₂, temps₃, etc., et simultanément celles de la voiture B dans les mêmes instants, et ce, jusqu'à la survenance de l'impact. Quoiqu'il s'agisse là de facteurs objectifs irrécusables, ils sont loin cependant d'épuiser la totalité de sens de ce qui est arrivé lors de la scène tragique et dont le témoin se souvient en première instance. À sa description, celui-ci ajoutera sans doute ses impressions quant à savoir qui des deux conducteurs a commis la manœuvre dangereuse ayant mené à l'accident, ce qui implique une connaissance du Code de la route, une lecture du mouvement des voitures impliquées, voire des soupçons relatifs aux intentions des deux conducteurs, etc. Déjà sur ce plan, on voit se mêler divers éléments relevant d'un côté de la causalité physique (l'accident), de l'autre de l'intention subjective, sans compter toutes les connaissances requises à l'interprétation de l'événement (connaissance du Code de la route, de la conduite automobile, etc.). Mais ce n'est pas tout. Le souvenir de l'accident aura aussi pour le témoin une charge affective qui découle du caractère sui-référentiel dudit souvenir. Car la mémoire ne fait pas qu'enregistrer des données extérieures ; en effet, tout souvenir s'accompagne par

essence d'un souvenir de soi à titre de point de vue particulier sur ce qui est évoqué après-coup⁵⁶⁵. C'est pourquoi le souvenir d'une action passée inclut le plus souvent la reviviscence d'un vécu intime. Dans notre exemple, cela signifie que le rappel de la collision de voitures devrait être, chez le témoin, assorti d'une réactivation des sentiments induits par l'accident – sentiment de surprise, de crainte dirigée vers les victimes, de paralysie, de colère envers le fautif, etc. – et des intentions subjectives réalisées ou non – volonté de venir en aide, d'appeler au secours, de quitter les lieux le plus vite possible, etc. Bref, on constate facilement que le souvenir d'action (ou d'événement) fait intervenir un éventail d'éléments disparates, juxtaposés les uns aux autres sans cohésion intrinsèque. Cela suggère que la mise en récit ne permet pas seulement de communiquer plus facilement le souvenir, mais constitue en outre une médiation nécessaire afin que soit conférée aux événements souvenus une signification unitaire, celle que vise précisément la mémoire quand elle cherche à se rappeler telle action survenue autrefois. C'est ce que nous ont enseigné les développements de *Temps et récit* sur la médiation narrative de l'action : comme toute action sensée, celles qui sont remémorées ne peuvent revêtir un sens compréhensible qu'en étant soumises à la synthèse de l'hétérogène qu'opère précisément la configuration narrative. Sans celle-ci la plupart de nos souvenirs seraient, à l'instar de toutes actions complexes, privés de signification cohérente, de sorte que la mémoire n'aurait pour s'en rappeler qu'une suite d'images décousue. Ainsi, pourrait-on dire, le récit augmente le sens du souvenir en même temps qu'il en facilite l'accès. Voilà pourquoi la configuration narrative en constitue un élément essentiel : même si elle advient après-coup – il faut en effet que l'expérience soit déjà retenue pour faire ensuite l'objet d'une mise en récit – elle détermine par choc en retour la signification du souvenir vif, lui procurant cohésion et valeur d'unité. En même temps, elle renforce le processus de mémorisation qui lui est attaché, dans la mesure où il est plus facile de se remémorer les souvenirs qui ont déjà été formulés sous forme de récit.

(b) *La dimension herméneutique de la mémoire.* Non seulement la mémoire contient-elle des expériences dont la mise en forme narrative est devenue inhérente à leur sens, mais il semble également que son fonctionnement intrinsèque soit intimement lié à la compréhension de soi de la personne qui en fait usage. L'intuition philosophique à la source de cette déclaration est la suivante : un événement a un sens pour l'individu, dans la mesure où il informe, au moins en partie, ce qu'on pourrait appeler son *histoire personnelle*. Cette intuition, Ricœur s'en fait volontiers le porte-parole dans ses écrits plus

⁵⁶⁵ Le langage ordinaire est sur ce point une source de sagesse indéniable. Comme l'écrit Ricœur : « La forme pronominal des verbes de mémoire témoigne de cette adhérence qui fait que se souvenir de quelque chose c'est se souvenir de soi » (MHO, p. 155).

tardifs sur Freud. En effet, à l'occasion de quelques conférences sur la psychanalyse, prononcées quelques années avant la publication de *Temps et récit*⁵⁶⁶ – ouvrage dans lequel, rappelons-le, son auteur énonce pour une première fois de façon explicite sa position sur le caractère intrinsèquement narratif de l'identité –, Ricœur établit à plus d'une reprise une connexion forte entre le travail de remémoration et l'histoire personnelle du patient. C'est qu'à son avis la « situation analytique sélectionne dans l'expérience d'un sujet ce qui est susceptible d'entrer dans une histoire, au sens de récit⁵⁶⁷ ». Selon Ricœur, Freud, sans clairement formuler les choses de cette façon, aurait sous-entendu le caractère narratif de l'expérience analytique dans ses considérations sur la mémoire, principalement celles où sont expressément associées résistance et compulsion de répétition. Les idées de Freud sur cette question reviennent à affirmer que le malade analysé souffre de « réminiscences », qui sont le plus souvent des souvenirs-écrans, voire de purs fantasmes, barrant l'accès au passé traumatique à l'origine de ses névroses. Pour cette raison, l'expérience analytique a pour mission de mener une « lutte contre les résistances » qui empêchent le patient de prendre conscience des traumatismes à la base de ses pathologies⁵⁶⁸. En d'autres mots, la thérapie analytique doit avoir pour objet dernier, écrit Ricœur, de « rouvrir le chemin de la mémoire⁵⁶⁹ », c'est-à-dire de reporter le patient dans le passé réel qu'il n'ose plus s'avouer en raison de son caractère traumatique.

C'est sur ce fond freudien que Ricœur rattache étroitement *mémoire et identité narrative*. En réponse à la question de savoir en quoi consiste le travail de remémoration avec lequel le malade doit composer, notre auteur écrit : « Mais qu'est-ce que se souvenir ? Ce n'est pas seulement pouvoir évoquer certains événements isolés, mais devenir capable de former des séquences significatives, des connexions ordonnées. En bref, c'est pouvoir donner à sa propre existence la forme d'une histoire dont un souvenir isolé n'est qu'un fragment. C'est la structure narrative de ces "histoires de vie" qui, d'un "cas", fait une "histoire de cas"⁵⁷⁰ ». Ce qu'il y a de particulièrement intéressant dans cette dernière citation, en plus des implications qui touchent à la pratique de la psychanalyse, c'est la façon dont Ricœur applique ici à l'existence individuelle le vieux principe herméneutique du cercle du tout et des parties, celui qui établit que les parties d'un texte reçoivent leur signification ultime du tout que forme le discours dont elles sont tirées, même si en retour le sens du tout ne peut être progressivement dévoilé que par la compréhension de ses parties successives. Apposé à l'individu, ce principe exégétique

⁵⁶⁶ Lesdites conférences sont aujourd'hui publiées dans le recueil *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse* (EC 1).

⁵⁶⁷ P. Ricœur, « Psychanalyse et herméneutique », EC 1, p. 85.

⁵⁶⁸ *Ibid.*

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.* Voir aussi P. Ricœur, « La question de la preuve en psychanalyse », EC 1, p. 32-34.

implique que *les souvenirs d'une personne sont signifiants dans la mesure où ils s'insèrent dans la chaîne des vécus qu'étale sa vie entière*. Or, dès que l'on accepte, comme Ricœur, que l'existence reçoit du récit son sens et son unité, il faut conclure que le sens de nos souvenirs doit être infléchi par la manière dont on se raconte (et s'interprète) soi-même. C'est notamment cette capacité à pouvoir se raconter soi-même que cherche selon Ricœur à recouvrer la psychanalyse dans son combat contre les résistances du malade, en invitant ce dernier à faire face à ses souvenirs traumatiques qui restent sinon exclus de son histoire personnelle. Nous aurons l'occasion d'en reparler (voir section 2.4.). Pour l'instant, soulignons seulement un point essentiel pour notre réflexion : la médiation narrative de la mémoire, Ricœur la reconnaît pleinement dès lors qu'il soutient que la signification que portent les souvenirs d'une personne est subordonnée à l'histoire qu'elle fait de sa propre vie, et dont les expériences passées composent les parties⁵⁷¹. La réciprocité entre mémoire et récit se résume à cela : si la mémoire fournit à l'identité narrative son matériau de base, celle-ci incline en retour le sens des choses souvenues conformément au rôle qu'elle leur fait jouer dans la vie entière de la personne.

(c) *La mémoire dialogique*. Le dernier rapprochement entre mémoire et narrativité que nous comptons exposer repose sur la dépendance de nos souvenirs personnels à la mémoire d'autrui. Nous pouvons ici, sur la base du fin commentaire qu'en propose Ricœur dans la première partie de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, nous appuyer sur la position que tient M. Halbwachs dans son célèbre essai sur la mémoire collective⁵⁷². Si Ricœur aborde alors le plaidoyer du sociologue français en faveur du caractère intrinsèquement collectif de la mémoire, c'est en raison du pont qu'il permet de jeter entre mémoire et histoire. C'est que, selon notre auteur, « [...] l'histoire ne peut prétendre étayer, corriger, critiquer, voire inclure la mémoire que sous les espèces de la mémoire collective⁵⁷³ ». En ce qui nous concerne, néanmoins, l'intérêt que revêtent les thèses de Halbwachs se situe ailleurs. Dès que celui-ci soutient qu'on se souvient toujours avec autrui, voire que la mémoire s'exerce en tout temps sur un

⁵⁷¹ Dans un article sur la « vérité narrative », M.-J. Walker parvient à des conclusions similaires. En s'appuyant notamment sur les travaux en neuroscience du professeur de psychologie M. Gazzaniga, qui accentue la différence entre les opérations qu'effectuent les hémisphères droit et gauche dans les processus de remémoration – alors que l'hémisphère gauche favoriserait plus spontanément les inférences logiques et les attentes de sens, le droit serait plus propice à attester la rectitude des faits –, elle soutient que la mémoire n'est pas simple reproduction de faits passés. En réalité, il s'avère que ses opérations s'effectuent à l'intérieur d'un réseau d'attentes et d'interprétations. Elle écrit ainsi en appui à notre propos : « *Our memories are selective and interpretative and we construct our understanding of past events with reference to such things as other events, our view of ourselves, our narrative expectations – and perhaps simply our need to interpret events around us in some way or other* » (M.-J. Walker, « Neuroscience, Self-Understanding, and Narrative truth », *AJOB Neuroscience*, 3-4, 2012, p. 67).

⁵⁷² M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, édition critique établie par G. Namer, Paris, Albin Michel, 1997 ; cité par Ricœur dans MHO, p. 146 sq.

⁵⁷³ MHO, p. 146.

fond d'appartenance à une communauté particulière, il fournit un cadre de réflexion propice à définir *l'influence que le récit d'autrui exerce sur la mémoire privée*. C'est ce qui doit nous intéresser à présent.

Contestant la thèse psychologisante « selon laquelle la mémoire individuelle serait une condition nécessaire et suffisante du rappel et de la reconnaissance du souvenir⁵⁷⁴ », Halbwachs est en fait reconnu pour avoir rejeté le préjugé idéaliste voulant que la mémoire soit une opération inexorablement solitaire. Ricœur cible ce qui selon lui constitue les deux arguments principaux qui motivent ce rejet. Le premier stipule que l'étiollement progressif de certains souvenirs s'explique manifestement par un sentiment d'appartenance décroissant à l'égard de la communauté à laquelle lesdits souvenirs étaient raccordés. Autrement dit, lorsqu'un individu perd contact avec un groupe auquel il était fortement attaché, il commence du même coup à égarer les souvenirs qu'il partageait avec les membres de ce même groupe. Le manque « d'appuis extérieurs » expliquerait ainsi les pertes croissantes de la mémoire. Quant à l'autre argument – qui est au fond la version positive du premier – il consiste à dire que l'acte de ressouvenir dépend du cadre collectif dans lequel l'individu se replace ou est déjà situé⁵⁷⁵. Se souvenir équivaudrait ainsi à se (re)placer dans le groupe (parents, amis, communauté religieuse, communauté académique, groupe politique, société, etc.) en fonction duquel on confère à la chose souvenue une signification précise. Cet argument est entre autres appuyé par le fait qu'on se rappelle plus facilement une chose lorsqu'on est en présence des membres du groupe auquel elle est associée.

Quoique la position de Halbwachs reste somme toute assez conjecturale, elle permet au moins de rendre justice à un fait incontestable qu'une conception purement privée de la mémoire rend justement inexplicable : à savoir que nos souvenirs personnels obéissent à un réseau d'influences sociales. Aussi longtemps que l'on tient la mémoire pour une capacité solipsiste, demeurent énigmatiques en effet les médiations sociales, surtout d'ordre narratif, qui orientent la signification de nos souvenirs et déterminent la qualité de leur acuité. Seraient aussi incompréhensibles toutes les occurrences où notre mémoire se voit modifiée, rajustée, voire renversée à la lumière de souvenirs communs qu'un proche nous raconte de sa propre perspective⁵⁷⁶. C'est que le témoignage d'autrui nous permet parfois de recouvrer des images perdues, de même qu'il nous permet de restaurer l'ordre de succession d'un souvenir partagé, de compléter les zones grises qui assombrissent nos

⁵⁷⁴ MHO, p. 148.

⁵⁷⁵ Voir M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, p. 63 ; cité par Ricœur, MHO, p. 148.

⁵⁷⁶ Sur les « proches » comme sujets d'attribution de la mémoire, voir MHO, p. 161-163. Voir aussi le commentaire éclairant de D. Iannotta, « Les chemins de l'attestation », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 101-102.

représentations, quand il ne bouleverse pas le sens total d'un événement remémoré. Parmi l'assortiment de souvenirs à notre disposition, les souvenirs d'enfance sont sans doute les plus sujets à ce genre de modification. Mais ils ne sont pas les seuls à être enclins à pareille labilité. Car la mémoire est, à l'instar du récit, une faculté éminemment sélective, et par le fait même tout aussi malléable, pour ne pas dire manipulable. De sorte que le récit d'autrui peut toujours nous inciter à réviser les récits de nos propres souvenirs, à condition que l'on reste ouvert à la possibilité que l'autre dise vrai.

C'est cette propension *dialogique* de la mémoire que la position de Halbwachs sur la mémoire collective permet de mieux saisir. Dans une conférence prononcée à peine trois ans avant la parution de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur ne manque pas de tirer cette même conséquence. Il écrit, en commentant Halbwachs : « Le fait majeur est que l'on ne se souvient pas seul mais avec l'aide des souvenirs d'autrui. En outre nos prétendus souvenirs sont bien souvent empruntés à des récits reçus d'autrui. Enfin, et c'est peut-être le plus décisif, nos souvenirs sont encadrés dans des récits collectifs, eux-mêmes renforcés par des commémorations, célébrations publiques, portant sur des événements marquants dont a dépendu le cours de l'histoire des groupes auxquels nous appartenons⁵⁷⁷ ». Ricœur confirme ainsi que « l'enchevêtrement des récits », qui exprime le tissage complexe des identités, correspond aux « enchevêtrements de la mémoire⁵⁷⁸ ».

Quoiqu'elle constitue un appui précieux, la dernière citation, à bien la lire, risque en même temps de jeter le discrédit sur une partie de notre recherche. Si la mémoire en effet doit être considérée comme invariablement collective, ce que pense Halbwachs, de sorte que la mémoire individuelle n'en soit qu'un simple dérivé, comment soutenir qu'il s'agit là d'une forme distincte de connexion au passé, à la fois différente de l'histoire et de la mémoire collective ? Ricœur n'encourage-t-il pas lui-même cette assimilation du privé au social, lorsqu'il soutient que le « plus décisif » est que « nos souvenirs sont encadrés par des récits collectifs » ? En fait, la position de Ricœur sur les niveaux d'assignation de la mémoire est beaucoup plus subtile que ne le suggère le dernier passage cité. Tout comme Halbwachs, Ricœur défend, il est vrai, l'idée que la mémoire dispose d'une dimension immanquablement collective, ce qui se reflète nettement dans le fait que pour augmenter leurs souvenirs et étendre leur mémoire au-

⁵⁷⁷ P. Ricœur, « Passé, mémoire, oubli », p. 33.

⁵⁷⁸ Nous empruntons ici le titre heureux de l'essai de J. A. Barash, « Les enchevêtrements de la mémoire », dans G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf, 2008, p. 19-36. Il est vrai que par cette expression l'auteur cherche en réalité à enrichir la conception ricœurienne de la mémoire collective par sa « source vivante et "métapersonnelle" », source que Ricœur aurait justement minorée en définissant la mémoire comme « recueil de traces » (*ibid.*, p.29). Nous laissons ouverte la question de savoir si la critique de Barash atteint adéquatement la conception défendue par Ricœur. Quoi qu'il en soit, nul ne pourra contester que chez notre auteur le partage des récits au sein d'une même communauté coïncide avec un enchevêtrement des mémoires, sans quoi sa conception de l'identité collective n'aurait tout simplement aucun sens.

delà de leur perspective limitée les individus s'approprient souvent le récit des autres, notamment ceux qui touchent à leur petite enfance, pour ne pas parler de leur naissance⁵⁷⁹. Mais à l'encontre de Halbwachs, Ricœur refuse de faire de la collectivité le seul dépositaire de la mémoire. C'est qu'il y a, souligne-t-il, un glissement logique à conclure de la thèse selon laquelle le souvenir se fait à plusieurs, l'idée que la personne individuelle ne possède pas réellement les souvenirs qui composent la trame de son existence⁵⁸⁰. La médiation sociale n'annule pas la « mienneté » de la mémoire, pas plus qu'elle confine la mémoire personnelle à une simple province de la mémoire collective. Elle implique seulement qu'il n'est pas de mémoire qui soit soustraite à l'influence d'un milieu, avec ses groupes d'appartenances et ses récits partagés. Il reste qu'à chaque fois c'est bien « la cohésion des états de conscience d'un moi individuel » qui se trouve engagée dans les opérations de ressouvenir⁵⁸¹. En ce sens, il nous paraît préférable d'employer le terme de « mémoire dialogique⁵⁸² », au lieu de « mémoire collective », pour désigner la mémoire personnelle en tant que soumise à l'influence du social et des proches, et du même coup la distinguer de la mémoire strictement collective, qui se trouve véhiculée dans les récits que les peuples racontent à propos d'eux-mêmes. Quoiqu'il y ait continuité entre les deux espèces de mémoire, personnelle et collective, le référent du discours qui s'y rapporte n'est pas le même : entre viser les mémoires de personnes appartenant à un groupe, et désigner la mémoire portée par ces mêmes groupes, le point de référence diffère passablement⁵⁸³.

⁵⁷⁹ Voir MHO, p. 162. Bien que les souvenirs de notre naissance ne soient pas à proprement parler du ressort de *notre* mémoire personnelle, ils ne contribuent pas moins à augmenter le sentiment d'unité dont a besoin la personne. C'est pourquoi ils sont souvent intégrés à nos propres souvenirs, même si l'expérience vive que nous en avons eue est à jamais inaccessible.

⁵⁸⁰ MHO, p. 151.

⁵⁸¹ MHO, p. 152.

⁵⁸² L'expression est empruntée à A. Dessingué, « Towards a Phenomenology of Memory and Forgetting », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 2, 2011, p. 168-178. Elle rappelle heureusement le « Dialogical Self » de C. Taylor, ce qui est d'autant plus approprié que cette expression cherche justement à modérer les exaltations du sujet moderne qui découlent de la croyance en l'autonomie radicale du sujet, de ses représentations et de ses pensées (C. Taylor, « Dialogical Self », dans R. F. Goodman et W. R. Fisher (dir.), *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 57-66).

⁵⁸³ Nous pouvons ici reprendre à *d'autres fins* un des arguments que mobilise Ricœur dans son fameux dialogue avec le neurobiologiste J.-P. Changeux (*Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Édition Odile Jacob, 1998). Afin de combattre une forme de matérialisme qui réduirait la pensée à l'activité cérébrale, Ricœur avance, au cours de son entretien avec Changeux, ce qu'il appelle un « dualisme sémantique », qui est à différencier d'un dualisme « ontologique » (ou métaphysique). La stratégie de Ricœur consiste en ce sens à affirmer que peu importe le point de vue métaphysique que l'on soutient, monisme ou dualisme des substances, il est nécessaire de distinguer deux ordres de discours qui sont irréductibles l'un à l'autre : le discours objectivant de la science, et le discours phénoménologique qui est toujours discours à la première personne. À ces deux ordres discursifs correspondent deux référents distincts dans le corps : le corps comme matière inhérente au monde matériel, et le corps comme siège de pouvoirs et d'affections d'un sujet. Si dans le premier ordre de discours, la pensée peut être assimilée à l'activité de neurones et de synapses, dans la seconde perspective, la pensée jouit d'une autonomie prodigieuse par rapport au cerveau. C'est que celui-ci en effet n'est jamais source de l'expérience vive ; il n'est connu qu'indirectement, jamais dans la perspective du Je. Tandis que nous sentons nos jambes, nos mains, notre visage, nos organes, comme des véhicules de pouvoir et des sources d'affection, nous ne sentons jamais notre cerveau. Dans le discours à la première personne, le cerveau n'est donc jamais un facteur explicatif valide de l'activité spirituelle. À

2. La mémoire créatrice et les mutations de l'identité narrative

Dans ce qui précède, nous avons explicité ce qui raccorde la mémoire et la mise en récit, en examinant d'abord la nécessité de configurer narrativement les souvenirs d'actions complexes, ensuite en soulignant la réciprocité entre la mémoire et l'identité narrative et, enfin, en décrivant la dialogique des mémoires qui se fait à travers le partage des récits. C'est sur la base de ces rapprochements que nous entreprenons de dégager en quoi consiste le pouvoir créateur de la mémoire. Voici les deux hypothèses que nous allons tenter d'articuler. Elles consistent à soutenir, d'une part, que si la mémoire peut être dite proprement « créatrice », c'est principalement *en raison de la dialectique qui la rattache à l'identité narrative des personnes* ; d'autre part, que *la fonction temporelle de la mémoire ne se réduit pas à sa capacité de représenter le passé, mais concerne l'existence temporelle en son intégralité*. Afin de justifier ces deux hypothèses, nous explorerons trois plans de la remémoration où mémoire et identité narrative s'impliquent mutuellement : premièrement, au niveau où les transformations de l'identité informent rétrospectivement la teneur sémantique des souvenirs ; deuxièmement, au niveau de ce qu'il convient d'appeler « l'horizon futur de la mémoire » ; troisièmement au niveau de ce que Ricœur appelle, inspiré par Freud, le « travail de mémoire », et qu'il oppose aux effets insidieux de « l'oubli manifeste ».

L'objectif du présent chapitre est, rappelons-le, de montrer *comment il est permis d'appliquer à la mémoire privée les réflexions menées par Ricœur au sujet d'un passé susceptible d'être rouvert et repris quant à ses possibles enfouis*. Eu égard à la notion de possibles passées explorée dans les deux chapitres précédents, la nouveauté des prochains développements réside dans leur prétention à établir les conditions sous lesquelles *la mémoire personnelle participe également à l'exercice de rouvrir le passé*. Il nous sera alors nécessaire de revenir sur certaines idées que nous avons abordées lors de nos investigations sur la tradition et l'histoire. Il nous sera également nécessaire de revenir sur le concept ricœurien d'identité narrative, que nous avons examiné dans notre chapitre sur la (re)configuration narrative du temps. C'est par une analyse plus poussée de ce concept que nous entamons notre exploration des pouvoirs créateurs de la mémoire.

notre avis, *il faut faire une remarque similaire à propos du souvenir vif dans son rapport au social*. De même qu'il faut distinguer le discours objectivant de la neurobiologie du discours sui-référentiel de la phénoménologie, de même il faut distinguer celui-ci du discours purement sociologique. Alors que le discours sociologique a pour référent dernier la collectivité, le discours phénoménologique porte en dernière instance sur l'expérience du Je. Bien entendu, c'est du fond de notre expérience vive que l'on reconnaît l'influence d'autrui sur nos souvenirs, que l'on constate le dialogue intérieur qui nous rattache au plus profond de nous-mêmes aux autres de notre présent et de notre passé, dialogue qui sans cesse affecte notre mémoire. Mais il reste que c'est encore *ma* mémoire qui est ainsi informée par mon milieu, ce sont encore *mes* souvenirs qui se voient subir l'influence de mes proches. Aussi longtemps qu'un discours qui part de la « mienneté » de l'expérience est possible, il demeure pertinent de différencier les deux référents que sont la mémoire personnelle et la mémoire collective, et ce, même s'il n'y a pas de mémoire privée qui ne soit profondément médiatisée par un milieu social et historique.

2.1. La conception ricœurienne de l'identité narrative

Puisque le concept d'identité narrative a connu, depuis les années 1990, des appropriations multiples (surtout dans les études en psychologie) qui ne sont pas nécessairement compatibles avec l'idée que s'en fait Ricœur, il n'est pas impertinent de définir un peu mieux la conception qu'il en propose. Notre principal appui sera ici la septième étude de *Soi-même comme un autre*, où se trouve pleinement élaborée la notion d'identité narrative que *Temps et récit* n'avait fait qu'esquisser.

Dans *Soi-même comme un autre*, à l'instar de *Temps et récit*, le rôle principal de l'identité narrative se joue sur la scène de l'existence temporelle⁵⁸⁴. Cette délimitation est importante si l'on souhaite insister sur le fait qu'avec sa conception de l'identité narrative, Ricœur n'a jamais prétendu trouver la clef d'un système destiné à articuler conceptuellement l'intégralité de la vie humaine. Encore moins a-t-il voulu ériger le récit en remède miracle pour tous les maux de l'existence⁵⁸⁵. La notion d'identité narrative appartient au registre de l'herméneutique. Sa pertinence philosophique concerne avant tout *la compréhension de soi*, qu'on peine à acquérir, vu toutes les ruptures de sens qui disloquent l'existence. La vie humaine, en effet, se déploie temporellement, et se trouve par le fait même soumise au principe du changement perpétuel. Pour cette raison, elle est sujette à toutes sortes d'incohérences, de contradictions, de dissonances, voire de conflits, lesquels entravent le besoin profond de se saisir soi-même comme un tout unifié. La finalité principale de la refiguration narrative du soi est, à cet égard, de communiquer à la discordance de la vie une cohésion apte à la rendre compréhensible. Ce processus importe d'autant plus que notre pouvoir d'agir paraît en partie dépendre d'une compréhension consolidée de nous-mêmes, considérant que toute possibilité d'action est intrinsèquement attachée à un projet d'existence. À son tour, un tel projet ne s'impose qu'en regard de ce que Ricœur nomme « la visée éthique de la vie bonne », c'est-à-dire le souhait profond et universellement partagé d'aligner son existence sur une conception du bien à laquelle on adhère. Or comme l'écrit notre auteur : « [il] faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie⁵⁸⁶ ». Voilà pourquoi la compréhension de soi semble faire l'objet d'un désir quasi universel. Or il n'y a pas de meilleur moyen pour le combler, estime Ricœur, que de faire usage du récit⁵⁸⁷. Non point parce que le récit consolerait mensongèrement l'angoisse que suscite en nous la distension de notre moi réel

⁵⁸⁴ Nous avons déjà glissé quelques mots à ce sujet (voir chapitre 2, section 2.4.).

⁵⁸⁵ J. Porée souligne avec justesse que, depuis ses premiers écrits sur la narration, « Ricœur a bien affirmé, de plusieurs façons, les ressources du récit, mais il été aussi le premier à reconnaître ses limites » (J. Porée, « Les limites du récit », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 4, 2013, p. 38).

⁵⁸⁶ SA, p. 190.

⁵⁸⁷ SA, p. 187.

– c’est là le contre-argument nietzschéen, Ricœur en est bien conscient, qui guette toute apologie de la mise en récit⁵⁸⁸ –, mais au contraire parce qu’il permet, sans la nier, d’intégrer la dispersion du soi à une trame continue et signifiante⁵⁸⁹. La vie devient ainsi, en dépit de son incohésion foncière, un texte susceptible d’être lu et interprété⁵⁹⁰.

L’identité narrative est en ce sens une identité qui inclut sans perte de cohérence les transformations internes de la personne, tout en renforçant sa capacité à s’auto-désigner comme l’auteur de ses actions et le sujet de ses souffrances passées. De ce point de vue, il appert que la mise en récit de soi augmente également le pouvoir de l’individu à *se désigner soi-même comme le sujet de ses souvenirs*. C’est que la mémoire, selon Ricœur, même si elle apparaît une condition nécessaire du sentiment de continuité qui habite l’individu, n’en est pas pour autant une condition suffisante⁵⁹¹. L’adulte, par exemple, ne s’identifie plus totalement à son moi enfant, parce qu’il ne partage plus avec lui les mêmes attentes, ambitions, envies ou traits de caractère. Il possède, il est vrai, des souvenirs de cette même enfance, toujours dans la perspective du « Je » qui caractérise normalement la « mienneté » de l’expérience. Mais comment assurer, à proprement parler, qu’entre le moi du souvenir d’enfance et le moi adulte il s’agit encore d’une *même* personne, s’il n’y a entre eux aucune identité qualitative ? La réponse de Ricœur est la suivante : nous sommes capables de nous dire les sujets de nos expériences passées, dans la mesure où nous en faisons des parties significatives de notre histoire personnelle. Dès lors que notre identité n’est plus assimilable à un ensemble de caractéristiques immuables, mais correspond plutôt à l’unité d’un récit en mouvement, nous n’avons pas besoin en effet d’être identique à notre moi passé pour nous en approprier les vécus intimes.

Ce qu’en ce sens permet l’identité narrative, c’est principalement de conjuguer la permanence avec le changement de soi. Cette possibilité tient principalement à ce que le récit a le mérite, selon Ricœur, d’articuler l’une avec l’autre deux formes de constance temporelle, « l’ipséité » (ou identité-*ipse*)

⁵⁸⁸ TR 2, p. 45-47. La remarque vaut aussi en ce qui a trait à la consolation devant la mort (voir, J. Grondin, « L’herméneutique positive de Paul Ricœur », p. 130-131).

⁵⁸⁹ Cela dit, le récit n’a pas à être exhaustif, d’ailleurs il ne pourrait jamais l’être. Si Ricœur prétendait que l’identité narrative pouvait atteindre un tel statut, il ne pourrait faire face, comme le souligne M. Gilbert, aux objections de l’anthropologie psychanalytique, qui, en affirmant à la fois le caractère hétéronome de la conscience et l’efficacité de l’inconscient, montre que l’accès à notre expérience passée est fréquemment bloqué, même corrompu (M. Gilbert, *L’identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 203 sq.). Mais le but de l’identité narrative n’est pas de produire un récit qui récapitule l’intégralité de notre passé ; il est seulement de conférer un sens unitaire à l’expérience qui nous est déjà accessible. M. Gilbert écrit avec justesse : « Faire récit de soi consiste en ce sens moins à récapituler les événements qui ont marqué ma vie sous la loi d’une somme exhaustive, qu’à articuler une pluralité d’événements sous la forme d’une structure signifiante qui témoigne de leur unité » (*ibid.*, p. 215).

⁵⁹⁰ Ricœur écrit : « En faisant le récit d’une vie dont je ne suis pas l’auteur quant à l’existence, je m’en fais le coauteur quant au sens » (SA, p. 191).

⁵⁹¹ À ce sujet, on se reportera à la critique que Ricœur adresse à Locke au sujet de sa conception de l’identité personnelle, dans la mesure où elle est axée sur la mémoire (voir SA, p. 150).

et la « mêmété » (ou identité-*idem*). Alors que cette dernière se rapporte à la stabilité de certains traits de personnalité, l'ipséité, quant à elle, désigne la capacité de la personne à se maintenir dans le temps comme être capable de s'imputer ses actions passées, de poursuivre les projets qu'il s'est assignés et de respecter ses engagements envers autrui⁵⁹². L'identité de la personne est selon Ricœur un mixte de ces deux espèces de constance temporelle. Deux modèles lui servent couramment d'appui. Pour définir plus avant la mêmété, notre auteur s'en remet volontiers à la figure du *caractère*, sur laquelle il s'était déjà penché dans *Le Volontaire et l'involontaire*, ainsi que dans *L'Homme faillible*⁵⁹³. Dans *Soi-même comme un autre*, le caractère est défini comme « l'ensemble des dispositions durables à *quoi* on reconnaît une personne⁵⁹⁴ ». Il s'agit plus spécialement de tous les traits de personnalité, mais aussi de toutes les marques caractéristiques, qui permettent d'identifier une personne comme étant la *même*. Le caractère donne ainsi la réponse à la question « *que suis-je ?* », puisque dire ce que nous sommes, cela revient en effet à évoquer les traits distinctifs et quasi inchangeables de notre personne, c'est-à-dire ce par quoi on nous reconnaît comme identiques. Malgré cela, la teneur du caractère n'est pas innée ni inaltérable. Elle possède une *histoire*, car comme toute disposition, elle est « contractée » dans le temps. La formation du caractère a néanmoins ceci de particulier qu'en elle « la sédimentation tend à recouvrir et, à la limite, à abolir l'innovation qui l'a précédée⁵⁹⁵ ». D'où l'impression vive que nos traits de personnalité sont comme une nature inéluctable qu'il nous est impossible de révoquer.

En revanche, pour désigner la dimension ipséité de l'identité Ricœur utilise, depuis *Temps et récit*⁵⁹⁶, le modèle de la *promesse*. C'est que l'acte de promettre met en jeu la capacité à se maintenir dans

⁵⁹² Chez Ricœur, l'*ipséité* est frappée d'un paradoxe manifeste : considérée comme l'aspect de l'identité personnelle qui en explique les transformations internes, l'ipséité ne paraît en rien correspondre à une forme d'*identité*, au sens où le serait par exemple l'identité numérique ou qualitative. C'est ce qu'a aussi remarqué C. Romano, qui souligne que même pour Ricœur « être identique » a pour négation sémantique « être différent » (C. Romano, « Identity and Selfhood : Paul Ricœur's Contribution and its Continuations », dans S. Davidson et M.-A. Vallée (dir.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, Springer, 2016, p. 52). Comment dès lors prétendre que l'ipséité est une forme de l'identité ? Romano défend l'idée qu'elle ne l'est point, et que si Ricœur tient l'ipséité dans le giron de l'identité, c'est simplement parce qu'il reste encore trop tributaire de la tradition de l'*Ego Cogito* instituée par Descartes. Romano soutient ainsi que pour Ricœur la capacité d'être soi ferait partie de la nature profonde de notre identité, à savoir ce que nous sommes (*ibid.*, p. 54). Mais comment penser les choses autrement ? Selon Romano, il faudrait voir, à l'instar de Ricœur, l'ipséité comme une capacité de répondre à autrui et de respecter ses propres engagements. Il ajoute néanmoins qu'il faut abandonner l'idée, que soutiendrait Ricœur, selon laquelle le soi serait le siège de cette capacité, celle-ci étant plutôt originaire de la requête qu'autrui nous adresse, en comptant sur nous (p. 58). Mais Ricœur ne pense-t-il pas justement l'ipséité sous cet angle quand il affirme, dans la dernière étude de SA, que l'être du soi est à penser à partir des catégories de l'acte et de la puissance, et que celles-ci recèlent une dialectique profonde entre identité et altérité (SA, p. 351 sq.) ? C'est là justement le point fort des analyses de Ricœur sur le soi : l'ipséité est une *puissance* d'agir qui réside en chacun et qui *s'actualise* devant l'appel d'un autre. Pour se tenir devant autrui, il faut en effet, soutient Ricœur, que se loge en soi une « capacité d'accueil » qui retourne l'injonction d'autrui en conviction du même (SA, p. 391).

⁵⁹³ Voir VI, p. 333 sq. ; HF, p. 67 sq.

⁵⁹⁴ SA p. 146.

⁵⁹⁵ SA p. 146.

⁵⁹⁶ Voir TR 3 p. 462 sq.

le temps, dès lors que le temps, véritable moteur du changement, est toujours susceptible de mettre notre parole à l'épreuve. Tenir sa promesse, c'est justement faire face aux transformations temporelles qui nous affectent nous-mêmes ainsi que celles qui modulent le monde dans lequel on agit, en se tenant malgré elles devant l'attente d'autrui ; dans la promesse je suis qui je suis, car je me maintiens comme celui qui doit, car il a promis. L'autre, en effet, ne compte pas sur moi en vertu de mes traits de caractère, mais en vertu de la capacité à tenir parole qu'il reconnaît en moi. L'ipséité, pour Ricœur, est principalement ce *qui* de la personne *se maintient* à travers la promesse tenue.

Dans *Soi-même comme un autre*, on apprend que c'est là une des fonctions de l'identité narrative que de mettre en scène la dynamique implie de tension entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. Sur ce point, la compréhension de soi a tout à gagner, selon Ricœur, à s'instruire auprès de la fiction littéraire. Pour lui, les œuvres de fiction constituent en effet un « vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative⁵⁹⁷ ». Cette mise à l'épreuve vaut principalement en ce qui concerne le rapport entre les « deux pôles de la permanence temporelle » que sont la persévérance du même (*idem*) et le maintien de soi (*ipse*). Par exemple, la majorité des romans dits classiques ouvrent un espace de variation où s'affrontent les deux pôles de l'identité, dès lors que des personnages (souvent typiques) font l'expérience d'un destin dont ils ressortent souvent métamorphosés, précisément en raison d'un devoir accompli ou échoué⁵⁹⁸. En ce sens, ils fournissent des paradigmes de l'identité où le changement paraît une condition indispensable au maintien de soi. Or non seulement le récit a-t-il les moyens d'articuler ensemble ipséité et mêmeté, il semble aussi qu'il laisse cours à des expériences de pensée où l'un des deux pôles de l'identité se voit complètement neutralisé au profit de son autre. Si, par exemple, dans les contes de fées, les récits du folklore, et même parfois la tragédie grecque, on ne met en scène que des caractères dénués de changement interne, le roman contemporain, en revanche, développe des expériences narratives où la mêmeté peut être à ce point anéantie que l'ipséité de la personne s'en trouve largement ébranlée. C'est le cas avec *L'Homme sans qualité* de Robert Musil⁵⁹⁹, ce roman-essai, dans lequel les propriétés d'existence semblent avoir fui dans un « monde sans hommes⁶⁰⁰ ». Dans cette expérience

⁵⁹⁷ SA p. 176.

⁵⁹⁸ On peut dire que c'est avec le roman classique que la dialectique *idem-ipse* est la plus évidemment mise en relief. En fait, c'est principalement en référence à cette catégorie littéraire que Ricœur écrit : « en narrativisant le caractère, le récit lui rend son mouvement, aboli dans les dispositions acquises, dans les identifications-avec sédimentées. En narrativisant la visée de la vraie vie, il lui donne les traits reconnaissables de personnages aimés ou respectés. L'identité narrative fait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la permanence dans le temps et celle du maintien de soi » (SA p. 195-196).

⁵⁹⁹ R. Musil, *L'Homme sans qualité*, 2 tomes, trad. P. Jaccottet, Paris, Seuil, 2004.

⁶⁰⁰ Comme l'écrit Ricœur à propos d'Ulrich, le protagoniste du roman : « Qui est encore *je*, quand le sujet dit qu'il n'est rien ? Précisément un soi privé du secours de la mêmeté [...] Là réside la vertu purgative de cette expérience de pensée, au

fictive, il devient de plus en plus difficile de concevoir ce qui, dans le protagoniste du roman (Ulrich), correspond encore à une capacité de promettre, tellement le manque de qualités permanentes échappe sa propension à vouloir accomplir quoi que ce soit. Mais c'est justement dans ces expériences limites, qui vont du dramatique au comique, que les œuvres de la culture nous « instruisent » sur les possibilités de l'identité. Car dans l'agrément, comme dans la tristesse, elles transmettent à leurs lecteurs les ressources nécessaires pour faire face à cette dialectique interne du même et du soi, qui n'est pas seulement à mettre au compte de la fiction, mais avant tout à celui de la vie effective⁶⁰¹. L'identité narrative n'est rien d'autre selon Ricœur que cette identité instruite par le récit, dans lequel stabilité et mobilité s'affrontent au sein d'une trame cohérente et interprétable.

2.2. *Les transformations de l'identité narrative : choc en retour sur le souvenir*

Parmi toutes les conséquences philosophiques qui ressortent de la conception ricœurienne de l'identité narrative, l'une d'entre elles doit maintenant retenir notre attention. Parce qu'elle est refiguration sur soi de possibilités dévoilées par les récits, l'identité narrative n'est pas quelque chose que l'on est, mais bien quelque chose que l'on *fait*. À vrai dire, elle est l'actualisation d'une capacité fondamentale, celle de pouvoir se raconter⁶⁰². Il s'agit là d'un trait sur lequel les commentateurs, nous semble-t-il, n'ont pas encore suffisamment insisté. Si l'identité narrative découle de la refiguration sur soi de modèles narratifs hérités de la culture, elle se manifeste comme *le produit d'un geste créateur*. De là, découle cependant un de ses paradoxes les plus considérables, et sur lequel il nous faut absolument nous attarder. Puisque la culture n'est pas un bloc homogène, et étant donné que la refiguration narrative n'est jamais un processus parfaitement achevé⁶⁰³, l'identité narrative semble elle-même soumise aux transformations de la vie qu'elle tend à configurer en une « totalité singulière ». Un récit biographique, en effet, ne peut être achevé qu'après la mort de celui dont on raconte la vie (et encore...). Or comme on l'a vu, l'identité narrative n'a pas pour Ricœur qu'une utilité rétrospective ; elle rend possible une lecture de soi qui est consubstantielle à un pouvoir d'agir, dans la mesure où il faut se

plan spéculatif d'abord, mais aussi au plan existentiel : il se pourrait en effet que les transformations les plus dramatiques de l'identité personnelle doivent traverser l'épreuve de ce néant de l'identité-permanence... » (P. Ricœur, « L'identité narrative », EC 3, p. 374).

⁶⁰¹ J. Greisch a raison d'affirmer qu'avec sa notion d'identité narrative, Ricœur nous invite à « retourner complètement le rapport imaginaire/réel que suggère la notion même de “fiction” ». En effet, « [ce] n'est pas la fiction qui cautionne l'évasion hors des soucis de la vie réelle ; au contraire, c'est elle qui nous offre la promesse d'une possible cohésion de vie, nonobstant “le caractère évasif de la vie réelle” » (J. Greisch, « Témoignage et attestation », dans J. Greisch (dir.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 319).

⁶⁰² PR, p. 163 sq.

⁶⁰³ Voir le chapitre 2, section 2.4 du présent travail.

comprendre minimalement soi-même pour connaître les possibilités d'action à sa portée. C'est cet « élément projectif du récit » qui distingue d'ailleurs « le récit de vie du récit littéraire »⁶⁰⁴. Le fait est que l'identité narrative est tout aussi bien tournée vers le passé que l'avenir, car on se raconte toujours en vue d'un projet d'existence. Ici il est tout à fait approprié d'en appeler à la dialectique historique de l'expérience et de l'attente qu'évoque Ricœur, inspiré par R. Koselleck. Cette dialectique, on s'en souvient, établit que si notre expérience oriente nos attentes, en retour nos projets d'avenir déterminent la manière dont on rassemble nos expériences passées. Ce principe, semble-t-il, s'applique non seulement à l'histoire collective, mais aussi aux histoires individuelles, dans la mesure où chaque personne puise l'unité de son existence dans la mise en récit. Tout le paradoxe réside ici dans le fait que nos projets d'existence ne sont jamais parfaitement immuables, étant en effet tout aussi vulnérables au changement que la personne qui se les assigne. La conséquence en est qu'avec la transformation de nos projets se transforme également l'histoire personnelle qui nous sert à tisser ensemble, en vue d'une possibilité d'être, les moments disparates de notre vie passée. Ainsi peut-on affirmer que si l'identité narrative compense la mobilité de l'existence humaine en lui procurant sens et cohésion, elle paraît elle-même, à titre de production poétique, être affectée par les changements de la vie dont est issu tout geste de création. Voilà sur quoi repose en partie la tendance, voire l'exigence, de se raconter autrement⁶⁰⁵.

Considérant la conception herméneutique de l'identité qu'endosse Ricœur, en pensant le sens des parties d'une vie à l'aune de son tout, ne faut-il pas soutenir conséquemment que dès que l'on se raconte autrement en fonction des changements qui affectent notre existence, on transforme rétrospectivement le sens des souvenirs qui contribuent à la définir ? Si ceux-ci, comme on l'a affirmé, reçoivent leur signification dernière de l'histoire dans laquelle ils se trouvent imbriqués – le sens du tout informant en principe le sens de ses parties –, on doit en effet conclure que les changements opérés sur nos récits personnels sont enclins à modifier la signification d'au moins certaines des expériences qui en déterminent la trame. La remarque vaut particulièrement dans le cas d'événements qui bouleversent l'identité éthique de la personne, en renversant notamment la conception dominante du bien sous laquelle elle réalise ses actions et ses projets. Parmi ces événements, la conversion religieuse peut faire figure de modèle heuristique. Pensons seulement au témoignage d'Augustin qui, à propos des « désordres » de sa seizième année, s'adresse à Dieu en écrivant : « C'est que tu étais toujours là, miséricordieusement sévère, aspergeant des plus amers désagréments toutes mes joies illicites :

⁶⁰⁴ P. Ricœur, « Le récit : sa place en psychanalyse », EC 1, p. 288-289.

⁶⁰⁵ Sur ce point, voir notamment SA, p. 191-193.

c'était pour m'obliger ainsi à rechercher la joie sans désagrément et, une fois cela possible, à ne trouver rien d'autre que toi [...]»⁶⁰⁶. Dans ce témoignage, on assiste à une fine dialectique entre la continuité de la mémoire et la discontinuité des visées éthiques. Le récit de vie que relatent les *Confessions*, en procédant à une synthèse entre la concordance de l'identité personnelle et la discordance temporelle de convictions profondes, permet à Augustin d'attribuer à un événement souvenu une structure de sens qui appartient à une expérience ultérieure. Car il est clair que ce n'est qu'à la lumière de sa conversion éventuelle que l'auteur des *Confessions* reconnaît ici dans son passé de pécheur l'œuvre déjà active de Dieu, laquelle devait lui demeurer entièrement invisible à l'époque où se déroulait l'action de son témoignage.

Que le présent et le futur puissent ainsi avoir pour effet de révéler des aspects cachés du passé, des possibilités de sens encore inaperçues⁶⁰⁷, ce n'est pas là quelque chose de nouveau dans le présent travail. Nous avons déjà insisté à de nombreuses reprises sur cet aspect de notre condition temporelle. Deux conséquences philosophiques doivent cependant être accentuées à partir de nos dernières considérations sur la mémoire. D'une part, il se confirme ici que le *cercle temporel*, dont nous n'avons eu de cesse de souligner l'importance, rejoint également la région de la mémoire, dans la mesure où celle-ci est susceptible d'intégrer après-coup des éléments que seul l'avenir a rendus manifestes. Parce que la mémoire, comme nous l'avons montré, est investie d'une composante narrative, et que tout récit est intrinsèquement sélectif, celle-ci est sujette à d'autant de variations de sens qu'il survient d'événements susceptibles de manifester d'autres dimensions des souvenirs qu'elle retient. D'autre part, on constate que ce cercle temporel est, au niveau de la mémoire, contemporain de l'herméneutique du soi que permet seule d'accomplir la refiguration du récit sur sa propre existence. Si l'acte de se raconter autrement permet de mettre en lumière l'indétermination sémantique de nos expériences passées, c'est avant tout en vertu de la dynamique qui a cours entre la mémoire et l'identité narrative, et qui fait en sorte que le sens de nos souvenirs est le plus souvent informé par le tout que représente l'histoire personnelle à laquelle ils appartiennent.

2.3. La mémoire du futur : extension du cercle temporel

Mais la mémoire a-t-elle réellement toujours besoin de l'identité narrative pour se montrer en contact avec l'avenir et le possible ? N'y a-t-il pas un aspect de la mémoire dont on peut dire qu'il est

⁶⁰⁶ Saint Augustin, *Les Confessions*, L. II, II, 4.

⁶⁰⁷ Sur ce point, il pourrait être intéressant de comparer les travaux de Ricœur à ceux de C. Romano, notamment son ouvrage *L'Événement et le temps*, où l'événement est décrit comme source de révélation du possible passé et comme clef de son éventuelle compréhension (C. Romano, *L'Événement et le temps*, p. 176-178).

à la source des reprises créatrices du passé, sans néanmoins que son opération dépende de la mise en récit du soi ? Il semble à première vue que ce soit le cas, pourvu que l'on considère le *pouvoir de la mémoire à rappeler les attentes inhérentes aux expériences souvenues*. Évoquons sur ce point un court passage de *La Critique et la conviction*, où Ricœur énonce une remarque sur le futur-passé des acteurs historiques :

Il se pourrait que la mémoire reprenne ainsi le pas sur l'histoire des historiens. Car la mémoire est toujours la mémoire de quelqu'un qui a des projets. Ou en d'autres termes, qui sont ceux de Koselleck, c'est dans le rapport entre un horizon d'attente et un espace d'expérience qu'il faut replacer *et* la mémoire *et* l'histoire. Reste que c'est la mémoire qui a du futur tandis que l'histoire interprète une tranche du passé dont elle oublie qu'il a eu un futur⁶⁰⁸.

Dans le précédent chapitre, on a pu constater que Ricœur se solidarisait avec R. Aron et son plaidoyer contre l'illusion rétrospective de la fatalité qui affecte un vaste champ de l'historiographie. Ici, on apprend que ce combat en faveur de la « défatalisation du passé » est principalement redevable à la mémoire, car c'est elle qui, au premier chef, est dite avoir « du futur ». C'est là d'ailleurs une thèse qu'anticipait déjà la conception husserlienne du souvenir secondaire. On se le rappelle, la reproduction d'une perception passée implique, selon Husserl, de pouvoir effectuer à nouveau son écoulement temporel, de sorte que soit également réactivée en chaque présent souvenu la myriade de protentions s'y trouvant attachées par essence. Quand on rejoue dans sa tête une mélodie entendue la veille, pour reprendre notre exemple, on reproduit pour soi-même la suite des notes qui la compose, et si avec chaque note rejouée est à nouveau retenu l'ensemble des notes précédentes, se trouvent aussi anticipées à nouveau les notes à venir. Le ressouvenir rappelle donc non seulement ce qui s'est effectivement passé, mais aussi les attentes inhérentes à la perception de la chose souvenue. Il y a ainsi dans tout souvenir un « futur remémoré »⁶⁰⁹, qui atteste que la mémoire est intrinsèquement ouverte sur l'avenir.

Il va de soi que la conception husserlienne du ressouvenir est loin d'épuiser la signification que porte l'ouverture sur l'avenir de la mémoire, ne faisant au fond qu'esquisser, au niveau de la conscience perceptuelle, les grandes lignes de ce qui reste à développer à un niveau existentiel⁶¹⁰. À cet égard, il

⁶⁰⁸ CC, p. 189.

⁶⁰⁹ TR 3, p. 68.

⁶¹⁰ Aussi, il n'est pas sûr que chez Husserl le « futur remémoré » au sein du ressouvenir s'identifie à l'avenir imprévisible de la perception vive. Il semble plutôt qu'on soit en présence, avec le souvenir secondaire, d'un « à venir » prédéterminé, voire « prédirigé » par la constitution antérieure de l'objet. Husserl écrit en effet : « La réalisation dans la conscience remémorante est re-réalisation (justement dans la modification de la position comme souvenir), et tandis que la protention originaire de la perception d'un événement était indéterminée et laissait possible l'être-autre ou le non-être, nous avons dans le souvenir une attente prédirigée, qui ne laisse pas tout cela possible, fût-ce même sous la forme du souvenir "inachevé", qui a une autre structure de la protention indéterminée, originaire » (Husserl, *Husserliana X*, p. 52-53 ; trad. p. 71.). Pour illustrer cette différence entre protention originaire et protention souvenue, on n'a qu'à évoquer encore une fois l'exemple de la mélodie : en écoutant pour la première fois une pièce musicale, je m'attends à chaque instant à entendre telle ou telle succession de notes ; quand je me souviens après-coup de la pièce, en revanche, je reproduis certes la même attente, mais non sur le mode

n'est pas interdit de transférer le schéma husserlien de la constitution des objets temporels à la vie elle-même, en déplaçant l'objet du ressouvenir depuis la chose perçue jusqu'aux expériences signifiantes de notre existence. Car il semble que la temporalité humaine aussi puisse être appréhendée comme continuité de présents sur lesquels adhèrent, selon le vocabulaire de Koselleck, un espace d'expériences et un d'horizon d'attentes en constante transformation. En témoigne la capacité de chacun à se remémorer d'anciennes projections vers l'avenir, qu'il s'agisse de vieilles ambitions, espérances ou projets que le temps aura refermés derrière lui en raison de son irréversible trajectoire. Cette vertu de la mémoire, c'est elle qu'évoque notamment Merleau-Ponty lorsqu'il écrit dans sa *Phénoménologie de la perception* : « Quand j'évoque un passé lointain, je rouvre le temps, je me replace à un moment où il comportait un horizon d'avenir aujourd'hui fermé, un horizon passé prochain aujourd'hui lointain⁶¹¹ ». Quant à Ricœur, il n'affirme rien de bien différent lorsqu'il indique que seule « la mémoire a du futur » : son opération implique l'évocation d'attentes déçues, de projets inachevés, de promesses non tenues et de possibilités d'être délaissées, que retient en lui le sujet du souvenir et qu'il peut ranimer chaque fois qu'il se replonge au creux de sa vie passée.

Que cette capacité ne soit pas en soi subordonnée à un récit de vie ne veut cependant pas dire que l'horizon d'attente qu'abrite la mémoire vive soit sans rapport avec l'identité narrative de la personne qui se souvient. On le constate notamment chez toutes ces personnes malheureuses qui ont tendance à se définir par l'échec de certains de leurs projets, et qui, par conséquent, configurent leurs récits personnels en fonction des expectatives jamais réalisées de leur vie passée. Mais il n'y a pas seulement dans la mélancolie et le regret, ou dans les cas plus heureux, dans le consentement assumé, que le futur-passé de nos existences est susceptible d'informer nos histoires de vie. C'eût été le cas peut-être si l'attente remémorée était invariablement « fermée », comme le suggère Merleau-Ponty dans le dernier texte que nous avons cité de la *Phénoménologie de la perception*. Or nos considérations précédentes sur les reprises créatrices du passé historique nous auront certainement convaincus du caractère nettement problématique d'une telle affirmation. Ce n'est pas que nous renions ici le fait que certains de nos possibles passés se montrent à jamais révolus, puisque les changements survenus dans nos vies, ainsi que ceux qui affectent la situation sociohistorique au sein de laquelle nous évoluons, empêchent leur reprise expresse. Il existe d'anciens possibles qui sont à jamais devenus des

de possibilités ouvertes, mais sur le mode de possibilités avérées, celles des notes que j'ai effectivement entendues par la suite. Ici, le privilège attaché à la perception paraît barrer l'accès à une vision plus riche de la dialectique passé-présent-futur. Dans ce « futur remémoré », comme il n'y a place que pour l'objet perçu, et non pour l'agent pris, pour reprendre notre exemple, sous l'angle de *l'indétermination de son affection* par la pièce musicale, le passé est bien fermé à d'autres possibilités.

⁶¹¹ M. Merleau-Ponty, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 477.

impossibilités, et envers eux, il n'y a pas d'autres espoirs à nourrir que celui qu'apporte le travail de deuil, en apaisant, par la voie de la réconciliation, le regret et la nostalgie. En revanche, on aurait tort de croire que *toutes* nos anciennes possibilités d'existence ont été détruites par le cours irréversible du temps. Car parfois, en nous rapportant presque malgré nous à des moments de notre vie passée, notre mémoire nous rappelle des projets délaissés, mais qui, par l'avènement de nouvelles circonstances, apparaissent à nouveau désirables et dignes d'être entrepris. C'est qu'autant le temps détruit, autant il crée ; même que parfois il engendre des opportunités nouvelles pour des projets anciens. C'est alors que la sentence « trop tard ! » qui tombait sur toutes ces attentes rendues entre-temps impossibles cède la place à la joyeuse affirmation : « encore possible ! ». Parmi les nombreux exemples qu'il nous soit permis d'évoquer ici, mentionnons celui du vieux Marcel dans *Le Temps retrouvé*⁶¹². Quand dans un âge avancé, celui-ci se décide de renouer avec son destin d'écrivain, qu'il croyait dorénavant échoué, il (re)saisit une opportunité que de nouvelles circonstances ont rendue à nouveau favorable. En lui inspirant ce que devait être son œuvre, le sort a replacé devant lui l'horizon futur qui appartenait à sa jeunesse, mais qu'à cet âge il n'avait jamais su réaliser. Voilà qui montre parfaitement comment la mémoire a non seulement « du futur » au sens où elle rappelle l'horizon d'attente inhérent aux moments passés de notre vie, mais également au sens où elle peut être l'occasion de ranimer des possibilités d'existence qu'on croyait perdues et qui soudain se montrent à nouveau pertinentes et dignes d'être reprises. La mémoire est alors orientée vers l'avenir, en ceci qu'elle nous incite à agir (ou penser) différemment sous l'impulsion du possible passé qu'elle ravive en nous.

Mais dès lors il faut affirmer à propos du possible ainsi repris la même chose que nous avons soutenue au sujet des promesses non tenues du passé historique, à savoir que *l'histoire de la possibilité concernée se voit transformée à la lumière du projet qui tente de l'accomplir à nouveau*. L'épisode de Marcel dans la *Recherche* est sur ce point d'autant plus évocateur que la reprise du passé coïncide avec une mise en récit. La possibilité d'être écrivain correspond en effet à la possibilité de se faire le gardien du « temps perdu », qui devient ainsi, par un retournement de situation, le « temps retrouvé »⁶¹³. Mais de ce fait, c'est également l'histoire de ce possible que porte en lui le jeune Marcel, qui devra être déterminée après-coup par sa reprise future. C'est en un sens cette histoire que raconte la *Recherche*.

L'éclairage que jette sur l'existence passée la reprise d'une de ses possibilités est d'ailleurs manifeste sur plusieurs plans. En premier lieu, c'est la période où le possible en question apparaissait comme relevant intégralement d'un passé aboli, qui se montre désormais comme un simple temps

⁶¹² M. Proust, *À la recherche du temps perdu VII. Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1990, p. 173 sq.

⁶¹³ TR 2, p. 280 sq.

d'interruption sur le chemin qui le menait vers sa réalisation. En second lieu, c'est la charge éthique qui faisait peser sur ledit possible le poids du regret qui se voit modifiée par sa reprise subséquente. Dorénavant ravivé dans un projet effectif, le possible repris apparaît de nouveau en voie d'être accompli, ne faisant plus dès lors figure d'attente irrévocablement déçue. En troisième lieu, c'est le caractère d'achèvement que porte l'histoire à laquelle appartient ce même possible qui est contredit par le geste de reprise qui le promeut au rang de projet encore pertinent ; une fois repris, le possible est réinséré dans une histoire en train de se faire, ou mieux, en train de s'écrire. Il devient par le fait même à la fois passé et futur, originaire d'un temps ancien, mais réalisable dans un temps à venir. En vérité, ce sont tous ces changements de sens affectant le récit personnel, en tant que touché par le possible répété, qui montrent que sa reprise implique manifestement une autre mise en récit du passé ressouvenu. De ce fait, la reprise des possibles passés que permet notre mémoire paraît elle aussi participer à ce que nous avons thématiqué plus haut sous le signe des transformations de l'identité narrative. Reprendre un possible inaccompli de son propre passé, dans le but précis de le réaliser à nouveau, c'est déjà en effet commencer à *le* raconter autrement.

2.4. *L'oubli manifeste et le travail de mémoire*

Selon Ricœur, la mémoire se fait créatrice non seulement parce qu'elle crée l'occasion de reprises innovatrices, mais encore parce qu'elle peut se faire elle-même artisanne de possibles lorsqu'en vue d'une appropriation de soi par le récit elle *sort de l'oubli* des expériences voilées, voire refoulées. Nous avons indiqué plus haut que le souvenir acquiert sa signification à l'aune de l'histoire personnelle de celui ou celle dont il est extrait. Mais l'inverse est aussi vrai. La récupération de souvenirs depuis longtemps oubliés, ou l'infléchissement de leur sens par la prise en compte après-coup de facteurs jusqu'alors inconnus, parfois (in)volontairement étouffés, sont en effet des opérations dont les incidences sur l'identité narrative de la personne peuvent être des plus considérables.

C'est ici que nous abordons un thème dominant dans les derniers textes de Ricœur sur le temps : *le travail de mémoire* (dont nous examinerons bientôt le pouvoir créateur à l'égard de l'identité narrative). Il faut rappeler que cette idée de « travail de mémoire » est expressément inspirée de la *Durcharbeitung* freudienne (« perlaboration », ou littéralement, « le travail à travers... »), qui suppose une mémoire capable de vaincre les espèces d'oubli ressortissant à l'empêchement ou la manipulation. Nous en avons glissé quelques mots un peu plus haut⁶¹⁴. Nous voudrions à présent accentuer les raisons

⁶¹⁴ Voir la section 1.3 du présent chapitre.

pour lesquelles Ricœur met face à face le travail de mémoire et le phénomène de l'oubli, et plus spécialement à ce qu'il appelle l'oubli « manifeste » ou « exercé »⁶¹⁵. À cet égard, il importe de souligner que l'oubli n'est pas pour Ricœur un phénomène monolithique. De même qu'il existe plusieurs espèces d'opérations mnésiques, de même il existe plusieurs types d'oubli, qui du reste n'affectent pas tous la mémoire de la même manière. Parmi eux, se trouvent l'oubli « par effacement des traces⁶¹⁶ » et « l'oubli de réserve⁶¹⁷ », qu'il est important de bien distinguer de l'oubli manifeste⁶¹⁸.

L'oubli « par effacement des traces » se définit au premier chef par son irréversibilité. Quand par exemple une archive a été détruite par le feu (effacement de la trace documentaire) ou une lésion au cerveau a occasionné un trouble d'amnésie chez l'accidenté (effacement de traces corticales), il y a des choses passées qui se montrent désormais irrécupérables parce que la trace qui les signalait est devenue à jamais indisponible. Contre cette forme d'oubli, la mémoire n'a aucun recours. Aussi acharné son travail puisse-t-il être, aussitôt que la trace est perdue, aussitôt le passé qu'elle signale s'estompe avec elle (à moins qu'il n'existe et que l'on trouve une autre trace se rapportant à lui de manière semblable). Car s'il est vrai que le passé ne survit que dans ses traces, il s'ensuit qu'une trace irrémédiablement perdue doit correspondre à une perte irrévocable sur le plan de l'expérience passée.

Dans un autre registre se trouve « l'oubli de réserve », qui constitue selon notre auteur la « figure positive de l'oubli »⁶¹⁹. Dans le sillage de Nietzsche⁶²⁰, Ricœur tient pour « monstrueuse » une mémoire qui retiendrait tout sans jamais laisser échapper la moindre parcelle⁶²¹ ; sans une part d'oubli, en effet, comment l'action volontaire ne traînerait-elle pas constamment derrière elle le boulet du passé, de sorte que serait considérablement ralentie sa lancée vers l'avenir ? C'est là précisément la menace que conjure l'oubli sous sa forme vertueuse, qui, au lieu d'empêcher la mémoire, veille plutôt à son bon fonctionnement. Non seulement parce que l'oubli est un élément essentiel à l'élan de la volonté, mais encore parce qu'il contribue, selon Ricœur, à la joie qu'occasionne la reconnaissance d'images. Sans une perte momentanée de souvenirs, il n'y aurait pas en effet de « mémoire heureuse », ce petit plaisir qui consiste à retrouver en soi les images du passé qu'on croyait perdues. Si l'oubli peut être tenu pour

⁶¹⁵ MHO, p. 542.

⁶¹⁶ MHO, p. 543 sq.

⁶¹⁷ MHO, p. 554 sq.

⁶¹⁸ Sur la place générale de l'oubli dans MHO, on consultera J.-M. Schaeffer, « L'oubli de l'oubli ? », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 251-260.

⁶¹⁹ MHO, p. 541 ; voir à ce propos MHO, p. 554 sq.

⁶²⁰ Voir les premières pages du second traité de F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967 ; trad. P. Wotling, *La Généalogie de la morale*, Paris, Livre de Poche, 2000.

⁶²¹ MHO, p. 537. Ricœur évoque à ce sujet la fameuse nouvelle de J. L. Borges, « Funes ou la mémoire », *Fictions*, trad. P. Ferdevoye, Paris, Gallimard, 1957, p. 109-118.

l'adversaire de la mémoire, il doit donc aussi être considéré comme une condition de son exercice. L'oubli de réserve représente une telle condition en ceci qu'il correspond au champ de notre inconscient où se réfugient la plupart de nos expériences passées, non pour s'y perdre définitivement, mais seulement pour laisser au présent son horizon d'initiative et de nouveauté, demeurant en attente de resurgir occasionnellement à la surface de notre vie consciente⁶²².

Ces deux formes d'oubli, l'oubli par effacement et l'oubli de réserve, ne commandent guère de travail de mémoire, étant donné que l'un rend tout simplement le passé inaccessible, tandis que l'autre s'avère indispensable à son rappel à travers la reconnaissance d'images⁶²³. Le vis-à-vis du travail de mémoire est une forme d'oubli plus retorse, plus sournoise. Il s'agit d'un oubli dynamique au moyen duquel la personne se préserve involontairement des souffrances de son passé, en en camouflant inconsciemment la douloureuse réalité. Les souvenirs refoulés dont traite la psychanalyse sous le nom de « compulsion de répétition » constituent le paradigme de cette espèce d'oubli. À travers eux, s'exhibe en fait le versant destructeur de ce que Ricœur appelle, dans un autre contexte, « l'être-affecté-par-le-passé » : ce sont justement les expériences mises provisoirement hors d'atteinte de notre mémoire qui souvent s'avèrent les plus efficaces sur notre pouvoir-être actuel. C'est là un des principes les plus notoires de la psychanalyse : le refoulement camoufle en agissant. Refouler une pulsion, c'est en effet la cacher quant à son contenu, sans diminuer pour autant sa *force* intrinsèque, c'est-à-dire son influence sur la vie consciente. Ce jeu de tensions s'exprime principalement dans le fait que le refoulement a tendance à substituer au passé qu'il conserve une action symbolique (un rêve, une névrose, une psychose, etc.). Voilà d'ailleurs ce qui explique l'expression fort paradoxale « d'oubli manifeste » : quelque chose est bien rendu visible dans le refoulement, mais ce n'est pas le passé, ce sont plutôt les masques variés derrière lesquels celui-ci se dérobe à la conscience. On comprend dès lors pourquoi le travail de mémoire est placé comme *l'adversaire* de l'oubli manifeste. Étant donné que celui-ci, en même temps qu'il escamote le passé, engendre des résistances y corrompant l'accès, il faut que la mémoire s'entraîne à vaincre tout ce qui l'empêche de recouvrer les expériences passées, alors éclipsées derrière

⁶²² Jeanne-Marie Gagnebin a raison d'affirmer que chez Ricœur l'oubli par effacement de traces et l'oubli de réserve sont « tous deux déterminés fondamentalement par leur fonction vis-à-vis d'une mémoire posée comme désir premier de persévérance ». Peut-être a-t-elle raison également d'écrire que de cette façon Ricœur n'a pas osé « penser l'oubli, encore plus radicalement, comme cette sorte d'élan premier, cruel sans doute dans son indifférence, joyeux parfois dans son insouciance, indice de notre animalité opaque, qui fait que les vivants continuent à vivre malgré la mort, malgré les morts, malgré l'horreur aussi, passée et présente » (J.-M. Gagnebin, « Les Préludes de Paul Ricœur », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 181). Mais c'est peut-être là également l'intérêt premier de l'idée de reprise créatrice, que d'opposer une résistance à la fois à l'oubli et aux souffrances de l'irrévocable.

⁶²³ Il est vrai que l'oubli de réserve peut susciter un effort de rappel. Mais il ne s'agit pas d'un travail de mémoire au sens précis que Ricœur confère à cette expression. Quand ce dernier parle de « travail de mémoire », il entend le terme « travail » au sens d'un labeur fastidieux, patient et en lutte.

les actions symboliques du refoulement inconscient. Car contrairement à l'oubli par effacement de traces, vis-à-vis duquel la mémoire est à jamais impuissante, l'oubli manifeste n'est pas entièrement irréversible. C'est ce que confirment notamment les cas heureux de la thérapie analytique, que Ricœur compte parmi les modèles de travail de mémoire accompli. Voyons brièvement ce qu'il en est.

Nous l'avons souligné, l'objectif de la psychanalyse est principalement selon Ricœur de « rouvrir le chemin de la mémoire », et ce, afin de resituer dans le passé réel du malade les pulsions et désirs refoulés qui continuent d'influencer inconsciemment ses comportements, endommageant considérablement son estime personnelle et ses capacités d'agir⁶²⁴. Autrement dit, il importe à la thérapie analytique de retirer à l'inconscient son efficace sur le présent au moyen d'un travail de rappel, dont le but est de replacer le traumatisme passé *dans* le passé où il a été éprouvé, au lieu de le laisser agir comme une force intemporelle soustraite à l'usure du temps⁶²⁵. Ricœur aime sur ce point citer le texte de Freud « Remémoration, répétition et perlaboration⁶²⁶ », où la mémoire est justement établie comme un remède à la « compulsion de répétition ». À titre de rappel, le terme de compulsion de répétition désigne chez Freud la tendance du patient à « reproduire » le fait traumatique « sous forme d'actes⁶²⁷ », que ces actes revêtent alors l'apparence de la névrose ou de la pathologie. Il s'agit là du trait le plus caractéristique du trauma : celui-ci se travestit du déguisement de l'action involontaire afin de se soustraire à la vie consciente du malade, sans néanmoins cesser de l'affecter. Devant cette menace, la thérapie analytique n'a pas d'autre choix que d'essayer de reconduire le patient au fait réel que symbolise sa maladie. C'est qu'aussi longtemps que ses expériences traumatiques sont masquées par le voile du fantasme, le patient reste engagé dans un combat fantomatique, duquel reste à l'abri son adversaire réel. Si la (re)connaissance du passé est anticipée comme remède aux maux actuels du malade⁶²⁸, c'est parce que celui-ci doit d'abord être mis en face des faits à l'origine de ses névroses avant de se « réconcilier » avec son passé effectif.

⁶²⁴ Ricœur cite à cet égard les *Nouvelles conférences* de Freud : « Les désirs qui n'ont jamais surgi hors du ça, de même que les impressions qui sont restées enfouies par suite de refoulement, sont virtuellement impérissables et se retrouvent tels qu'ils étaient au bout de longues années. Seul le travail analytique, en les rendant conscients, permet de les situer dans le passé et de les priver de leur investissement énergétique » (cité dans DI, p. 430). Voir aussi S. Freud, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Payot, 1981, p. 57-58.

⁶²⁵ Cette manière de concevoir l'expérience analytique comme restructuration de la temporalité à l'encontre de « l'intemporalité » de l'inconscient est encore courante aujourd'hui. Voir F. Duparc, « Les trois temps du contre-transfert », *Revue française de psychanalyse*, 65, 2001, p. 711-730.

⁶²⁶ Nous utilisons ici la traduction plus récente de J. Altounian, P. Haller et D. Hartmann, dans S. Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration », *La Technique psychanalytique*, Paris, Puf, 2007, p. 115-126.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 120.

⁶²⁸ C'est là un enjeu sur lequel se démarque notamment la psychanalyse du « Self » préconisée par H. Kohut, où l'objectif est moins la reconnaissance du passé que le recouvrement, par le patient, de sa capacité à être empathique et à accueillir l'empathie d'autrui. Voir le brillant commentaire qu'en propose Ricœur, « Le Self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique », EC 1, p. 139-166.

Parce que les résistances sont inhérentes à la volonté du patient de recouvrer sa santé psychique, le travail de mémoire ne peut jamais être une opération parfaitement solitaire. Cela est manifeste dans la thérapie, qui suppose inévitablement une *relation dialogique* entre patient et thérapeute. En vérité, la médiation qu'exerce autrui est loin d'être un simple accident du travail de mémoire ; elle est une *condition nécessaire* de son accomplissement. Cette médiation dépend plus spécialement de la manière dont l'analyste manie, au cours de la thérapie, le phénomène du « transfert », c'est-à-dire la tendance spontanée du patient à projeter sur le thérapeute ses désirs, fantasmes et sublimations. Par l'exacerbation de ceux-ci, le thérapeute tente d'ouvrir un espace virtuel au sein duquel les pathologies du malade peuvent se déployer sans ambages, de manière à ce que le malade puisse fixer sur elles son attention⁶²⁹. Certes, il revient alors au patient de collaborer au « maniement des résistances⁶³⁰ », en approchant l'ensemble de ses névroses et pulsions comme un « adversaire digne d'estime⁶³¹ ». Il demeure que cette collaboration n'est rendue possible que dans la relation dialogique du patient et de l'analyste. Car le malade ne peut collaborer à son rétablissement *que si un autre* le conduit à faire face aux résistances qui le tiennent captif de sa maladie.

Sur la base des remarques précédentes, il semble que l'expression « travail de mémoire » revête chez Ricœur deux sens complémentaires. D'un côté, l'expression doit être entendue au sens de l'*opération* médicale qu'il faut effectuer *sur* la mémoire. Étant donné que celle-ci est largement handicapée par les pulsions inconscientes qui la tiennent prisonnière et inopérante, il est besoin de la travailler, de l'exercer, voire de la diriger dans le but de la reconnecter à l'expérience passée qui résiste à son rappel. Sous cet angle, la mémoire apparaît comme l'objet, voire le champ *sur* lequel est mené le travail de recouvrement du passé auquel collaborent le patient et le thérapeute. D'un autre côté, on constate que l'opération de rappel ne peut être menée à bien par aucune autre instance que la mémoire elle-même, puisqu'elle seule a le pouvoir de restaurer ce qu'elle contient. Le travail de mémoire, c'est en effet et avant tout le travail qui doit être accompli *par* la mémoire, en dépit des résistances qui la contraignent. De fait, puisqu'elle seule peut arracher à l'inconscient et aux résistances qu'il génère le traumatisme qui la fuit, la mémoire se manifeste autant comme l'*objet* que le *sujet* du travail. Or c'est précisément à la lumière de ce travail *sur* et *par* la mémoire que celle-ci doit être tenue selon Ricœur pour une « activité créatrice de sens⁶³² ».

⁶²⁹ MHO, p. 85.

⁶³⁰ MHO, p. 85.

⁶³¹ Freud, « Remémoration, répétition et perlaboration », cité par Ricœur MHO, p. 85.

⁶³² P. Ricœur, « Multiples étrangetés », EC 3, p. 405.

Il ne faut pas se méprendre : la mémoire n'est pas ici caractérisée comme « créatrice » uniquement parce qu'elle retrouverait un objet depuis longtemps oublié, auquel cas elle serait seulement restauratrice. Son aspect créateur signifie qu'en tirant de l'oubli des événements refoulés du passé, la mémoire ouvre un *espace de possibilités* dans lequel peut tenter de se redéfinir le sujet analysé. C'est qu'une fois que son passé est retrouvé et reconnu, le malade peut enfin renouer avec sa capacité à se raconter en toute cohérence, ce qui implique évidemment d'intégrer à son histoire personnelle ses expériences traumatiques les plus difficiles à supporter. Le but de la thérapie est de procurer une libération par l'intermédiaire de la mémoire, qui doit dès lors arrimer le trauma nouvellement souvenu au passé révolu d'où il provient, et dont l'emprise sur le présent n'a donc plus à être totale. Ici, *l'innovation de la mémoire correspond à la nouvelle possibilité de faire sens qu'elle offre à la vie du patient*, vue sous l'angle de sa propension à être racontée comme « totalité singulière ». Car non seulement la mémoire restaure le passé pour mieux en délivrer le présent, elle confère ce faisant à la personne guérie de nouvelles avenues pour faire de sa vie un récit signifiant, avec en outre des possibilités d'avenir délestées de la charge du passé. Dès lors, le travail de mémoire se fait complice de l'identité narrative et de sa consolidation éventuelle.

Avant de conclure cette section, nous nous permettons de soulever une dernière question : ce que Ricœur nomme « travail de mémoire » est-il réservé au milieu de la thérapie analytique et du même coup est-il dépendant d'un cadre théorique – la métapsychologie de Freud – fort contestable et très souvent contesté ? Selon nous, l'usage que fait Ricœur de notions telles que *Durcharbeitung* ou « travail de mémoire » ne doit pas être confiné au domaine de la dogmatique freudienne. En témoignent toutes les analogies entre le travail de mémoire et les troubles de la mémoire collective qu'évoque l'auteur de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*⁶³³, et qui font manifestement sortir de leur cadre proprement psychanalytique les notions concernées. À notre avis, il faut justement comprendre les renvois que fait Ricœur à la thérapie analytique comme des moyens de mettre en lumière autant de modèles instructifs, qui lui permettent de réfléchir les répercussions de la perlaboration sur l'identité narrative, et ce, à partir de la médiation exercée par autrui. Une question doit dès lors être posée : dans quel autre site de la mémoire personnelle les concepts freudiens ici évoqués restent-ils opératoires ? Notre hypothèse (qui n'est pas expressément celle de Ricœur) est que le travail de mémoire touche tous les cas où un « échange des mémoires »⁶³⁴, pour reprendre l'expression de D. Frey, suscite une nouvelle façon de se

⁶³³ MHO, p. 579 sq. Voir ci-dessous chapitre 6, section 1.2 et 2.2.

⁶³⁴ D. Frey, « Élargissements des mémoires et identité narrative », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 124 sq.

raconter soi-même. Cette idée fait notamment écho à la conception dialogique de la mémoire que nous avons décrite précédemment. À cette conception, nous ajoutons maintenant l'idée suivante : la relation à autrui se fait parfois l'occasion d'un effort laborieux de remémoration, où le sens du passé se voit renouvelé par l'appel de l'autre à considérer différemment – et avec une meilleure acuité – ce qui est arrivé au cours de notre vie⁶³⁵. Il est vrai que cet appel n'a pas besoin d'être direct ni explicite. Parfois un simple regard suffit pour nous faire voir que notre récit personnel est le fruit d'un aveuglement volontaire, quand il ne transpire pas carrément le mensonge. Pour certains, il y a des facettes du passé si douloureuses, parce qu'emplies de regrets et de remords, qu'ils préfèrent les éviter au point de rompre la cohésion de leur histoire personnelle. Dans cette situation, il est préférable d'être en compagnie d'un ami authentique qui, au risque du conflit, accepte de se dresser contre notre témoignage hypocrite et nous exhorte, par un regard ou une parole, à faire face au malheur qui nous assaille, au lieu de l'éluder dans un récit mensonger.

En d'autres occasions, autrui peut solliciter notre capacité à élargir l'horizon de nos propres souvenirs, en nous amenant à y inclure de nouvelles données, révélations ou synthèses. Parce qu'avec les limites de notre perspective coïncide la finitude du sens que le passé revêt pour nous, un récit partagé nous oblige quelquefois à retraverser du point de vue de l'autre un événement de notre passé, de manière à y intégrer de nouvelles significations, tant narratives qu'éthiques. Le cas tragique que représente la « révélation-choc » l'illustre parfaitement. Une personne, par exemple, soupçonne son partenaire d'être infidèle depuis quelque temps. Elle réprime néanmoins ses soupçons pour ne pas briser les joies de leur relation... jusqu'à ce qu'un jour le partenaire avoue son infidélité, en lui racontant avec remords ses aventures passées. C'est alors que la personne trahie se voit dans l'obligation d'enclencher un véritable travail de mémoire. Devant l'aveu, elle se doit désormais de conférer, malgré les souffrances qui l'affligent, leur sens authentique à tous ces souvenirs de soirées passées en solitaire en attente du bien-aimé, ou ces souvenirs de regards évasifs, désormais assez révélateurs, ou peut-être même ces souvenirs de conversations en apparence anodines dans lesquelles, après-coup, certaines explications ou certains prétextes trahissent les intentions réelles de l'amant infidèle. Il est vrai que dans cet exemple ce sont moins des possibilités nouvelles que des impossibilités qui resurgissent du travail de mémoire incité par les révélations du partenaire. Il reste que, peu importe les moyens que prendra la personne pour faire face à la trahison qui l'accable, elle devra orchestrer un changement radical au sein de ses propres souvenirs, et du même coup sur les projets qui étaient assortis à son histoire

⁶³⁵ Sur l'importance d'autrui dans les exercices de remémoration, voir J. A. Barash, *Collective memory & the historical past*, Chicago, The University Press of Chicago, 2016, p. 61-66.

personnelle. Autrement dit, quand la mémoire est augmentée par le partage des souvenirs, il incombe à l'individu de reformuler son propre récit (dans notre exemple, le récit de la relation amoureuse) conformément aux significations nouvelles qui échoient rétrospectivement à sa vie passée. Il lui incombe, autrement dit, de *se raconter autrement*.

On nous objectera peut-être que dans la majorité des cas, la médiation dialogique des souvenirs n'aura pas le même impact sur le récit entier de la personne que celui qu'a la guérison prodiguée par le travail psychanalytique. Aussi, il est vrai que contrairement à une cure analytique menée de façon responsable, guette toujours dans le partage des souvenirs la menace de voir notre mémoire être manipulée à tort par les récits d'autrui⁶³⁶. Rien en effet n'empêche que le risque soit encouru. Mais puisqu'il est possible et même avéré que ce partage soit lui aussi mené de façon responsable, c'est-à-dire dans le projet concerté de faire la lumière sur la vérité de nos expériences passées, nous ne voyons pas d'interdiction à l'inclure authentiquement parmi les opérations que nous avons examinées sous le signe du travail de mémoire : lui aussi est un effort difficile de remémoration qui dépend de la présence d'un autre⁶³⁷.

3. L'attestation de la mémoire racontée

3.1. La fidélité de la mémoire mise en doute

Une question a été délibérément laissée de côté lors de nos dernières investigations : celle du critère de vérité de la mémoire et de l'identité narrative. Cette question est d'autant plus importante qu'elle touche directement au danger de manipulation auquel prête le flanc la mémoire en vertu de sa dimension sociale. Une mémoire manipulée est en effet une mémoire qui a été usurpée par le *mensonge*, elle est une mémoire dont on a abusé de la parenté d'essence avec l'imaginaire afin d'y fusionner, par l'alchimie de la persuasion, fantasmes et souvenirs. Ce genre de manipulation est bien documenté en ce qui a trait notamment aux interrogatoires de police, où parfois des autorités policières réussissent,

⁶³⁶ À cet égard, voir les exemples de manipulation de la mémoire fournis par R. Kearney, « Remembering the past. The Question of Narrative Memory », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 24, no 2/3, 1998, p. 49-60,

⁶³⁷ Sur ce point, il est pertinent d'évoquer l'exemple du personnage d'Austerlitz dans le roman éponyme de W. G. Sebald. C'est en effet lorsqu'il entend à la radio deux femmes raconter leur déportation durant les préludes de la Seconde Guerre, qu'Austerlitz se rappelle son propre exil au moment où il était jeune enfant, alors que jusque-là il n'en avait gardé aucun souvenir. C'est aussi dans les conversations avec sa nourrice de l'époque que revient à sa mémoire les souvenirs de sa mère et de son enfance avant son immigration forcée en Angleterre. Plus important encore, avant d'entreprendre la recherche de son identité perdue et oubliée, Austerlitz était incapable de parler de lui-même, il était incapable de se raconter. Quand le narrateur du roman fait sa rencontre une première fois, Austerlitz est bavard, mais il évite tout ce qui concerne son histoire personnelle. La seconde fois, plusieurs années plus tard, après que celui-ci a entrepris d'investiguer son passé refoulé, il ne fait que raconter l'histoire de sa vie. Voir W. G. Sebald, *Austerlitz*, trad. P. Charbonneau, Paris, Gallimard, 2001.

au moyen de questions fortement suggestives, à faire confesser à un innocent le crime qu'il n'a pourtant jamais commis⁶³⁸.

Outre ces manipulations occasionnelles, la vérité de la mémoire est également suspecte au niveau même des opérations mnésiques fondamentales. Nous l'avons mentionné, la mémoire est sélective, et sa sélection est le plus souvent déterminée par le besoin d'agir dans le monde qu'a le sujet en train de se remémorer. Se souvenir, c'est se souvenir de soi, ce qui implique en même temps : se souvenir *en vue* d'une possibilité d'être soi. Telle est l'idée qu'il nous faut absolument faire ressortir de la dialectique herméneutique entre mémoire et identité narrative. Puisque la remémoration est parfois occasion de nouveaux récits à propos de soi-même, et puisqu'en retour l'histoire de notre vie infléchit le sens des souvenirs qu'elle embrasse, la mémoire semble le plus souvent conditionnée par la possibilité d'être et de faire qu'orientent nos récits personnels. En conséquence, son caractère d'être *en vue de...*, qui la subordonne à l'avenir de la personne qui se souvient, ne peut faire autrement que de faire peser sur elle un soupçon irrésistible : implantée dans un contexte d'action qui en incline l'exécution, la mémoire prend intérêt au passé qu'elle recueille, de sorte que sa fiabilité paraisse intrinsèquement affectée par les exigences pratiques qui la sollicitent.

Il s'agit là, on s'en souvient, d'une critique que l'on pouvait également adresser à la science historique, dans la mesure où l'historien n'est pas lui non plus indifférent aux enjeux et aux paradigmes de son époque, lesquels finiront inévitablement par informer les termes de sa recherche. Nous avons déjà considéré pourquoi Ricœur continue, malgré cela, de défendre la vocation véridative du récit historique : celle-ci est fondée en première instance sur la critique des témoignages que mène l'historien lors de l'étape documentaire de son travail. À ce titre, une analogie avec les opérations de la mémoire doit être mise en avant. Car il semble qu'un processus critique semblable à la critique des documents en histoire est également possible, quoique à un degré moindre de rigueur, dans le cas du témoignage personnel. Celui-ci, rappelons-le, coïncide avec la phase déclarative de la mémoire. Or quand un témoin affirme que quelque chose est arrivé, et que c'est bien arrivé ainsi, il peut toujours rétorquer à celui qui doute de sa parole : « Demande à quelqu'un d'autre et tu verras bien ! ». La règle du double-témoignage dans le *Deutéronome* (19, 15) s'appuie sur cette évidence : le seul moyen d'attester la parole d'un témoin est de la mettre à l'épreuve d'un autre témoignage. Quand il se prête à cet exercice, le témoin confirme de plein gré qu'il est possible de vérifier la justesse de ses dires par d'autres sources. Il appelle ainsi à la même vigilance dont fait preuve l'historien lorsqu'il évalue la vraisemblance des documents par

⁶³⁸ Voir l'exemple de M. Ingram dans R. Kearney, « Remembering the past... », p. 50-51.

comparaison et sélection des traces. C'est d'ailleurs dans cette optique que Ricœur affirme qu'on n'a guère mieux que la mémoire pour représenter le passé : un témoignage ne peut être remis en doute qu'à la lumière d'un témoignage en apparence plus fiable⁶³⁹.

En ce sens, la prétention à la vérité de la mémoire s'apparente à celle de l'histoire. Cela est d'autant plus vrai que la mémoire aussi, comme on l'a montré, comporte son lot de médiations narratives, perceptibles tantôt dans la configuration interne du souvenir, tantôt dans la subordination de sa signification profonde à l'histoire de la personne qui en témoigne. Cela dit, parenté n'est pas synonyme d'identité, et bien qu'il y ait des ressemblances manifestes entre les vérités que présentent la mémoire d'un côté et l'histoire de l'autre, il faut nous mettre en garde de ne pas mêler confusément leurs opérations respectives. Il est vrai que la mémoire opère dans les parages de l'histoire lorsqu'elle prend la forme du témoignage. Sous son aspect objectal, c'est-à-dire le « ce à propos de quoi » elle porte, la mémoire déclarative revendique une prétention à la vérité semblable à celle de l'historiographie : toutes deux déclarent en effet représenter la réalité passée au moyen d'un récit signifiant. Il appert alors que la mémoire aussi porte une intention de *représentance*, alors qu'elle *tient lieu* d'un événement à travers le souvenir, configuré en récit, qu'elle rapporte⁶⁴⁰. Malgré cela, le témoignage contient une composante vériditative que le récit d'historiens ne pourra jamais inclure : *l'attestation de soi*. Il s'agit là de la différence principale qui à vrai dire permet de trancher entre récits d'histoire et récits de mémoire : les uns sont une reconstruction à distance, les autres *une expérience vive attestée par le témoin qui la met en parole*⁶⁴¹.

Selon Ricœur, cette distinction est cruciale. Car si pour lui la mémoire doit être à tout prix défendue contre les attaques envers sa vocation épistémique, c'est justement à l'attestation qu'il revient d'affronter le soupçon de partialité qui pèse sur la mémoire en vertu de son caractère sélectif et manipulable. Dans les lignes qui suivent, nous voudrions nous attarder plus longuement au concept ricœurien d'*attestation*, afin de mettre en relief ses implications quant à la sorte de connaissance qu'élève la mémoire, et plus spécialement le témoignage de souvenirs, qui vient inexorablement sous les dehors d'une configuration narrative.

⁶³⁹ SA, p. 34.

⁶⁴⁰ C'est au fond ce que veut dire Ricœur quand il soutient que l'identité narrative est le rejeton de la refiguration croisée de l'histoire et de la fiction. De la fiction, elle reprend les ressources des variations imaginatives du récit concernant la dialectique de l'identité. À l'histoire, en revanche, elle emprunte la volonté de représentation, c'est-à-dire la volonté de tenir lieu du passé tel qu'il s'est réellement produit.

⁶⁴¹ Cette distinction se rencontre notamment dans la différence qui sépare l'écriture des Mémoires et les récits d'historien. Tandis que le récit d'historien affiche la rigueur de la critique, les Mémoires sont le produit d'un témoin qui atteste avoir vu et vécu les événements historiques de la façon dont il les raconte.

3.2. La notion ricœurienne d'attestation

Depuis les *Gifford Lectures*, la notion d'attestation joue un rôle de premier plan dans les écrits de Ricœur, allant même jusqu'à jeter un éclairage inouï sur son œuvre antérieure⁶⁴². Ce que le concept d'attestation illumine, c'est en fait la sorte de vérité à laquelle peut prétendre se hisser le soi dans ce que Ricœur appelle – inspiré par J. Nabert – *son désir d'être et son effort pour exister*. Dans la « Préface » de *Soi-même comme un autre*, Ricœur identifie expressément l'attestation au type de certitude que vise à atteindre l'herméneutique du soi dans sa tentative d'interpréter les capacités fondamentales qui définissent l'ipséité. L'attestation est alors placée sur une zone d'équilibre fragile entre la certitude apodictique du *Cogito* cartésien et le soupçon, d'obédience nietzschéenne, qui dénonce le caractère illusoire d'un sujet situé aux fondements de ses propres pensées. Cette position difficile découle à vrai dire d'un double-refus : premièrement, le refus de toute forme d'assurance indubitable, qui serait redevable à la fondation dernière que représente l'autoposition de soi ; deuxièmement, la résistance devant l'évincement intégral de la problématique du soi, sous prétexte que la réflexion ne serait que l'épiphénomène d'un langage mensonger, dont la ruse principale reposerait sur la dissimulation des forces souterraines et impersonnelles qui l'ont fait émerger⁶⁴³. La sorte de certitude qui ressort de ce double refus correspond donc à une assurance précaire. Ricœur la place sous le signe de la croyance, mais de la croyance au sens « non-doxique » du terme, c'est-à-dire une croyance *en...* qui se démarque de la croyance *que...* Plus spécialement, il définit l'attestation comme un acte de *créance* qui s'applique au soi et ses capacités : attester de soi, cela revient à projeter sur soi la confiance en ses propres pouvoirs et dans la rectitude de leur actualisation. Si elle se distingue de l'assurance exacerbée du *Cogito* cartésien, c'est donc en raison de sa vulnérabilité intrinsèque : la confiance de l'attestation n'évince pas le soupçon, elle l'aimante par sa nature même. Toujours est-il que ce soupçon n'est plus celui qui vise le « sujet » dans sa prétention fondatrice et qui consiste à dire que le « je pense » n'équivaut à aucune certitude de soi-même, puisque ce n'est qu'en vertu d'une illusion linguistique que l'on dérive un sujet ontologique d'un sujet grammatical. Cette critique, en effet, n'a plus lieu d'être lorsqu'on entend « sujet » au sens où le met en lumière l'attestation de soi. Car la confiance d'être-soi ne découle pas d'un raisonnement ou d'une déduction non avisée du caractère « métaphorique » du langage⁶⁴⁴. Elle

⁶⁴² B. Ilunga Kayombo va même jusqu'à affirmer que « l'unité profonde de la pensée de Ricœur est donnée par le thème de l'attestation » (B. Ilunga Kayombo, *Paul Ricœur, De l'attestation de soi*, p. 5-6).

⁶⁴³ SA, p. 33 sq.

⁶⁴⁴ C'est là le contre-argument que Ricœur déduit de la thèse sur le caractère métaphorique de la connaissance que présente Nietzsche dans « Ueber Wahrheit und Lüge im assermoralischen Sinne », *Nachgelassene Schriften* (1870-1873), Berlin, Walter de Gruyter, 1973, p. 367-384 ; trad. M. Haar et M de Launay, « Vérité et mensonge au sens extra-moral », *Écrits posthumes* (1870-1873), Paris, Gallimard, 1975, p. 275-290 ; cité par Ricœur dans SA, p. 23.

provient plutôt de l'assurance et de l'engagement devant autrui que la personne met dans son propre témoignage. Dès lors, s'il doit y avoir suspicion, elle n'est plus à projeter sur la fondation du sujet pensant, dont la certitude loge dans l'acte même de penser, mais sur la personne qui se dit et qui par le fait même s'atteste dans le langage (en référant à soi comme un acteur dans le monde, en racontant sa vie et en s'imputant ses propres actions). Par là, le soupçon se confirme simplement comme le revers naturel de la confiance qu'appelle l'attestation de soi. Celui-ci consiste alors à remettre en doute la légitimité de l'assurance que la personne place dans ses propres capacités et dans la valeur réelle des accomplissements qu'elles permettent de réaliser. Avec cette suspicion, l'attestation doit sans cesse valser.

Pour Ricœur, l'attestation a aussi le mérite de connecter les domaines de l'épistémologie et de l'ontologie, lorsque ceux-ci concernent l'être humain et ses capacités distinctives. Nous en restons ici, pour les fins de notre analyse, à l'aspect épistémologique – Ricœur écrit parfois « phénoménologique »⁶⁴⁵ – de la notion d'attestation⁶⁴⁶, nous limitant ainsi à sa signification quant aux possibilités de la connaissance et de la vérité sur soi. Sur ce plan, l'attestation désigne l'assurance prêtée aux capacités humaines (se dire, se raconter, s'imputer ses actions, se souvenir, etc.) contre le soupçon que leurs effectuations sont trompeuses et leurs accomplissements impersonnels. En opposition aux conceptions de l'humain qui en font la surface agitée d'énergies imperceptibles, ou qui l'identifient au pantin risible du déterminisme, l'attestation exprime la confiance du soi d'être le porteur de ses capacités, même si celles-ci, comme y insiste souvent Ricœur, restent animées, voire conférées par un autre. La pratique linguistique qui consiste à s'autodésigner sur le mode du « je » peut bien procéder à l'origine d'une inversion rhétorique usurpatrice, comme le soutient Nietzsche⁶⁴⁷, il reste que par cette opération une parole proclamée en vient *effectivement* à unifier une personne et à lui donner par le fait même sa consistance, en exprimant devant autrui la confiance qu'elle a en son propre pouvoir être. La connaissance qui en découle est alors une *connaissance fiduciaire*, qui repose non plus sur une enquête empirique, mais plutôt sur une *mise à l'épreuve* de l'engagement éthique que la personne met dans sa

⁶⁴⁵ Voir P. Ricœur, « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 381-403. Voir aussi SA, p. 345 sq.

⁶⁴⁶ Sur les fonctions ontologiques de l'attestation et ses racines dans l'ontologie aristotélicienne de l'acte et de la puissance, de même que son ancrage dans la dialectique – d'obédience platonicienne – du Même et de l'Autre, on consultera la dernière et dixième étude de SA. Voir aussi M. A. Daigler, « Being as Act and Potency in the Philosophy of Paul Ricœur », *Philosophy Today*, 1998, p. 375-385 ; et G. Fiasse, *L'Autre et l'amitié chez Aristote et Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain ; Paris, Éd. Peeters, 2006, p. 71 sq.

⁶⁴⁷ Sur ce point, Ricœur se base sur les *Cours de rhétorique* de Nietzsche (SA p. 22 sq.)

parole⁶⁴⁸. On comprend ainsi les raisons pour lesquelles, selon Ricœur, la confiance de l'attestation ne prétend jamais s'élever au rang de « fondement absolu », comme si elle était le signe indubitable d'un « je » inébranlable sous-jacent à sa réflexion ; elle exprime seulement, en l'attestant, le pouvoir qu'a chaque individu de se dire soi-même, ce qui suffit selon notre auteur à confirmer l'adhésion du soi à ses propres capacités. Par exemple, lorsqu'on actualise sa capacité à se raconter soi-même, on atteste selon Ricœur son propre pouvoir de faire sens de son existence, et le fait que le sens ainsi rendu manifeste correspond à la conviction profonde que l'on a en son propre récit.

Il est vrai que sous cet angle l'attestation ne semble pas pouvoir éliminer complètement le caractère doxique de la croyance, étant donné qu'au fond *croire en* la parole d'une personne (ou de soi-même), c'est encore *croire que* ses dires sont conformes à ce qu'ils relatent. Mais en même temps, on voit que l'accent n'est pas porté au même endroit. Ce sur quoi est projetée la confiance et ce qui du même coup est enclin au soupçon, ce n'est pas l'objet de la croyance, mais le sujet qui témoigne, celui ou celle qui raconte son récit, qui se déclare l'auteur de ses actions, le sujet de ses souvenirs, etc. Sur l'échelle des savoirs, l'attestation est ainsi à situer au chevauchement de deux sphères : quant à son niveau de rigueur, elle loge entre la certitude apodictique et le scepticisme ordinaire ; quant à sa nature, elle est posée comme étrangère à l'ordre de la connaissance prédicative, étant plutôt cultivée sur le champ qu'irrigue la (re)connaissance de soi⁶⁴⁹.

3.3. Une philosophie critique de la mémoire

Maintenant qu'a été éclairci le concept d'attestation chez Ricœur, nous pouvons revenir à la question de savoir comment celui-ci fournit un appui solide à la revendication de la mémoire à représenter le passé avec fidélité. Autrement dit, il nous faut nous demander en quoi consiste l'*attestation de la mémoire* et de quelle façon elle s'inscrit en faux contre le doute entourant la prétention vériditive des opérations mnésiques. Sur la base de nos analyses précédentes, il faut commencer par cerner au moins deux significations que l'on peut prêter à l'expression « attestation de la mémoire ». La plus importante prend l'expression dans le sens du génitif objectif : il s'agit dès lors de l'assurance de vérité

⁶⁴⁸ Comme l'indique J.-P. Pierron à propos du témoignage, mais la chose vaut pour tout acte d'attestation : « Le témoignage manque de preuve [...] » et c'est pourquoi « [il] en appelle à l'épreuve de la confiance » (J.-P. Pierron, *Ricœur*, Paris, Vrin, 2016, p. 103).

⁶⁴⁹ Sur la parenté profonde entre attestation et reconnaissance chez Ricœur, voir PR, p. 152 sq. ; et J.-L. Amalric, « Affirmation originare, attestation et reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 1, 2011, p. 25 sq. L'article d'Amalric est d'autant plus intéressant qu'il retrace la genèse des notions d'attestation et de reconnaissance à partir des difficultés que rencontre progressivement dans l'œuvre de Ricœur la notion, empruntée à J. Nabert, d'*affirmation originare*. Sur la reprise par Ricœur de l'affirmation originare nabertienne voir notamment « Négativité et affirmation originare », HV, p. 308-332.

que le soi projette sur sa propre capacité à se souvenir. Attester sa propre mémoire, c'est donc affirmer sa confiance dans le fait d'être soi-même un être capable de remémoration, capable de conserver et de rappeler le passé suivant les expériences qu'on a faites. Sur cette attestation primordiale peut ensuite être greffée l'attestation de la mémoire au sens du génitif subjectif, à savoir que c'est la mémoire qui dans la mise en présence de ce qu'elle rappelle assure sa fidélité au passé représenté. À cet égard, il faut dire que ce n'est pas une coïncidence si Ricœur s'appuie à plusieurs reprises sur le modèle du témoignage judiciaire pour définir la sorte de confiance que prodigue l'attestation. Dans la mesure où le témoin qui livre son récit commande par son serment la créance en son dire, il fournit le paradigme d'une confiance sans garantie, bien que justifiée par la force illocutoire de son engagement⁶⁵⁰. Au fond, la prétention à la vérité de la mémoire n'est pas bien différente : elle relève de l'ordre de cette conviction tantôt fragile, tantôt critique, dont l'assurance naît de la lutte entre le doute et la confiance.

À ce stade de notre analyse, l'on pourrait soupçonner que notre réflexion se meut à l'intérieur d'un cercle vicieux. Alors que nous étions partis de la suspicion qui règne à l'endroit de la mémoire, puisque ses opérations restent potentiellement assujetties à des discours manipulateurs et aux exigences pratiques du présent, nous voilà maintenant en train de répliquer à cette suspicion en évoquant une prétention à la vérité qui coïncide avec une confiance sans garantie, donc toujours livrée au soupçon et à la méfiance. En quoi l'attestation de soi nous a-t-elle fait progresser ? N'a-t-elle pas seulement reproduit, en feignant de l'ignorer, le problème épistémique dont nous étions partis ? Dans un sens, il faut répondre par l'affirmative. L'attestation, quoiqu'elle vise à combattre le soupçon, ne le conjure jamais intégralement, vu qu'elle n'apporte guère de critères à la faveur desquels la mémoire garantirait la justesse de ses représentations. Dans un autre sens, toutefois, il serait faux de soutenir qu'à ce titre le concept ricœurien d'attestation souffre d'impertinence en regard de notre problématique. En réalité, même si elle n'entraîne pas la dissolution du doute qui plane sur la fonction cognitive de la mémoire, l'attestation peut au moins fournir de solides bases *critiques* en vue d'*articuler en toute cohérence* le pouvoir de dire vrai dont est capable le sujet se remémorant. Pourvu, cependant, que l'on entende le mot « critique » au sens des *conditions de possibilité* d'un domaine du savoir.

Ce qu'a confirmé à ce titre la notion d'attestation, c'est que la mémoire fait partie de ces capacités dont la vocation cognitive n'est pas renforcée par des critères, mais plutôt consolidée à travers son affrontement avec le doute. De ce fait, *la mémoire n'a pas à être mise à l'abri du soupçon pour conserver sa vocation cognitive*. Que la mémoire ne détienne aucune garantie quant à sa prétention à représenter

⁶⁵⁰ SA, p. 33.

fidèlement le passé, ce n'est pas là un défaut de son exercice, mais *une conséquence de la nature du savoir qu'elle prétend communiquer*. Le mérite de la notion d'attestation est en ce sens d'ériger un domaine de connaissances *fiduciaires*, dont la justification est de l'ordre de la certification de soi et non plus de la preuve empirique. D'un point de vue pragmatique, ce domaine est parfaitement légitimé par l'argument qui veut que si l'on retranche les connaissances fiduciaires des rangs du savoir valide et légitime, une large part de nos croyances rationnelles perdraient leur titre de noblesse – qu'on pense à toutes ces connaissances acquises sur la base d'une confiance sociale (depuis le savoir anecdotique qui dérive de la foi ordinaire dans le dire d'autrui jusqu'aux connaissances scientifiques qui, pour l'ignorant de la science, procèdent de sa déférence envers des autorités scientifiques reconnues). Le savoir que véhicule la mémoire est du même ordre. Mais dans son cas, le caractère invérifiable de son objet résulte plus précisément de la dimension temporelle qui lui est inhérente : ce que la mémoire rapporte est désormais inscrutable parce que passé, donc n'étant plus. Et pourtant, qui pourrait affirmer que la mémoire n'a pas le pouvoir d'évoquer une réalité qui a déjà été et qui n'est rendue accessible que par elle ? Accepter pareille affirmation, reviendrait au fond à renier toute la cohésion sociale dont dépendent notre vie et celle des autres.

L'argument « pragmatique » n'est cependant pas le seul que nous puissions évoquer à la défense du type de savoir auquel prend part la mémoire. Il y en a un autre, qui consiste à soutenir que l'attestation présente *une conception primordiale de la vérité*, et qui en un sens est plus fondamentale que celle qui se trouve calquée sur le modèle du perfectionnement technologique de la mise en information. Si la vocation de la mémoire était purement d'ordre informationnel – rendre compte des faits passés avec une rectitude chirurgicale – alors on parlerait effectivement d'une source de savoir au bas de l'échelle de la connaissance. Mais la mémoire fait plus que simplement communiquer une information pertinente et conforme aux faits : la mémoire s'actualise comme un des pouvoirs d'être soi que manifeste la personne qui en fait usage. Autrement dit, la mémoire a un rôle dans l'existence qui dépasse de loin le problème épistémique de la simple justesse des souvenirs : elle est une condition nécessaire du sentiment que notre propre vie est une totalité singulière rivée à une visée éthique profonde et déterminante⁶⁵¹. Bien entendu, la fidélité au passé revêt à ce titre une importance de premier ordre dans la mesure où elle est fonction de la quête de vérité sur soi que mène l'individu dans son projet d'accomplir une possibilité d'existence. En fait, *c'est avant tout dans ce contexte existentiel de*

⁶⁵¹ Que selon Ricœur la mémoire et le témoignage ne se réduisent pas à la rétention et la transmission d'une information sur le passé, c'est ce que montre aussi J.-P. Pierron dans son livre sur Ricœur. Celui-ci, cependant, souligne davantage qu'on l'a fait, le rôle exemplaire que joue le témoin – surtout religieux (le martyr) – lorsqu'il se fait le « modèle historique » d'une conviction profonde (J.-P. Pierron, *Ricœur*, p. 97 sq.).

l'attestation que l'on doit évaluer la fiabilité de la mémoire. Dès lors, il apparaîtra tout à fait normal que l'exigence de justesse qu'on attend du témoignage soit subordonnée à la vérité sur soi qu'atteste l'individu lorsqu'il raconte son passé. Encore une fois, subordination ne veut pas dire falsification. Seulement, on comprend qu'on ne peut guère exiger de la mémoire ce qu'il n'est pas de son ressort d'accomplir : rappeler le passé en dehors des requêtes actuelles de l'agir. Si la mémoire en avait le pouvoir, elle serait détachée de l'ordre éthique qui lui donne toute sa pertinence comme capacité humaine. Du même coup, c'est notre propre pouvoir de nous raconter nous-mêmes qui en serait endommagé. Alliée à l'identité narrative, la mémoire a pour mission centrale de se mettre au service d'une *interprétation créatrice de soi* : elle renforce la prétention de l'identité narrative à se rendre fidèle au passé réel qui définit authentiquement la personne, tout en lui laissant l'occasion de créer un récit signifiant qui confère à son être l'unité requise par ses propres projets⁶⁵².

⁶⁵² C'est de cette manière que nous interprétons l'argument de Ricœur selon lequel le seul moyen de surmonter la tension entre le « vœu de fidélité de la mémoire » et son « manque de fiabilité » est de replacer la mémoire sur la « dialectique temporelle » qui lie les opérations mnésiques aux projets futurs et aux initiatives du présent (P. Ricœur, « La marque du passé », p.18).

Chapitre 6

Guérir la mémoire La crise de la mémoire collective

« [...] le philosophe n'est pas un thérapeute ; il guérit les désirs en changeant les idées. »

Paul Ricœur⁶⁵³

Le chapitre qui s'ouvre reprend là où la passivité inhérente à l'expérience du passé se fait synonyme de *souffrance*. Dans nos investigations précédentes, il a surtout été question des éléments positifs et productifs de l'être-affecté-par-le-passé, ceux qui forment chez Ricœur une unité dialectique avec la capacité que nous possédons de rouvrir le sens de l'histoire et de notre propre histoire. C'est ainsi que nous avons constaté que la reprise des possibilités contenues dans les réserves de la tradition se produit sur le fond d'une « conscience d'être exposé à l'efficiencia de l'histoire⁶⁵⁴ », de sorte que nos innovations à l'endroit des héritages collectifs restent constamment, pour Ricœur, orientées et même impulsées par l'efficace des traditions sur le présent. C'est ainsi également que l'on a vu que selon lui la réactivation des promesses non tenues du passé demeurerait tributaire de la condition d'être-en-dette, qui rattache les contemporains à leurs prédécesseurs sous le signe d'une dette à honorer ou rejeter. C'est ainsi, enfin, que nous avons défendu l'idée que le pouvoir en chacun de se raconter autrement repose sur les rappels spontanés de la mémoire involontaire, de même que sur les récits du passé qu'autrui nous partage et qui contribuent à façonner notre identité narrative. De ces caractères productifs des effets exercés par le passé sur le présent vécu, il faut maintenant séparer les traits proprement négatifs, qui font justement en sorte que parfois le passé revêt l'allure de la perte ou du fardeau. Ces traits sont au centre de plusieurs réflexions qui ont été menées par Ricœur depuis sa *Philosophie de la volonté*, comme nous avons pu le constater dans notre chapitre 1 sur *l'être-affecté-par-le-temps*. C'est d'ailleurs en écho à la *tension existentielle* (ou aporie pratique) élucidée au cours de ce même chapitre, à savoir la tension qui traverse notre expérience temporelle dans la mesure où s'y entrechoquent l'irréversibilité du temps cosmique et la survivance du passé dans le temps vécu, que

⁶⁵³ P. Ricœur, « Religion, athéisme et foi », CI, p. 452.

⁶⁵⁴ TR 3, p. 391

nous abordons maintenant certaines des formes de souffrances générées par l'efficace du passé. Nous posons à nouveaux frais la question que nous avons alors laissée en suspens : comment et pourquoi les reprises créatrices du passé représentent-elles, dans l'œuvre de Ricœur, des *répliques herméneutiques à la tension temporelle de l'agir humain* ?

Puisque dans son œuvre tardive Ricœur a surtout abordé le problème des effets destructeurs du passé dans le cadre de ses investigations sur la mémoire collective⁶⁵⁵, c'est à ce niveau des choses que nous nous bornerons également (à l'exception de notre excursion, en fin de parcours, dans le vaste thème du *pardon*, qui fera inévitablement intervenir le problème de la culpabilité personnelle et non plus seulement publique). Nous rappelons que par « mémoire collective » Ricœur n'entend pas la composante dialogique et sociale de toute mémoire personnelle, mais la mémoire telle qu'elle peut être assignée aux groupes eux-mêmes, dans la mesure où ils sont porteurs d'une identité narrative, laquelle dépend largement des histoires communes et commémorées qui circulent au sein de ces groupes. La mémoire collective est donc le nom que porte l'ensemble des représentations partagées entre les membres d'une même communauté et qui sont les vecteurs de son identité. Il s'agit des représentations, qui à la différence des récits historiques dont la rigueur repose sur la distance critique de l'historien à l'égard de son objet, tendent à fortifier, par l'entremise d'une multitude de médiations culturelles, l'adhérence des membres au passé de leur communauté. La mémoire collective se trouve ainsi sédimentée et véhiculée dans les institutions telles que les archives, les constitutions, les histoires nationales, les institutions scolaires, les rites de commémorations, les mythes des origines, les traditions, etc. À ce niveau, se manifeste un tissu de souffrances partagées et face auquel Ricœur s'est montré notablement sensible au fil de ses derniers écrits.

D'ailleurs, il faut bien entendre également ce que Ricœur désigne par le terme « souffrance ». Selon lui, la souffrance embrasse la somme des affections non sommatives qui ont pour effet de considérablement diminuer « la puissance d'agir⁶⁵⁶ ». En ce sens, la souffrance occasionne des maux qui s'étendent à des capacités aussi variées que les pouvoirs de parler, d'agir, de se raconter, voire de s'estimer soi-même, aussitôt qu'elle en amenuise les ressources d'accomplissement⁶⁵⁷. Dans ses

⁶⁵⁵ Il est vrai que dans *La Symbolique du mal* ou dans *De l'interprétation*, la question de la souffrance infligée par les effets du passé est surtout approfondie en référence à la culpabilité personnelle, sinon en regard des traumatismes individuels. Mais puisque dans ces ouvrages, les vertus pratiques des reprises créatrices se font considérablement plus discrètes – bien qu'elles soient évoquées dans une certaine mesure (voir l'interprétation que Ricœur fait de l'Édipe-roi dans DI, p. 495 sq.), nous avons décidé de nous concentrer ici sur les textes plus tardifs de Ricœur, où les reprises du passé sont *expressément* présentées comme des moyens de vaincre certaines pathologies collectives.

⁶⁵⁶ P. Ricœur, « La souffrance n'est pas la douleur », C. Martin et autres (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 15.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 19-29.

réflexions sur la mémoire collective, néanmoins, un thème se détache à propos de la souffrance que suscite l'efficace du passé : celui de la *paralyse de l'action*. Les peuples qui souffrent de leur passé sont en effet des peuples dont l'avenir est obstrué à cause de la carence de sens que provoque l'éloignement des héritages, ou bien à l'inverse en raison de la charge morale que fait peser leur histoire ; des peuples dont les élans sont constamment freinés tantôt par manque d'appui, tantôt par la hantise que provoquent des traumatismes antérieurs. Ces traumatismes présentent d'ailleurs plusieurs affinités avec les troubles de la mémoire personnelle que nous avons examinés dans le chapitre précédent. Il s'agit maintenant de les considérer à l'échelle de l'action collective, en tant que source des blocages qui échoient aux projets politiques des communautés historiques.

Pour ce faire, trois investigations seront menées successivement. La première portera sur les formes concrètes qu'épouse l'empêchement de l'agir que Ricœur associe à la « crise de la mémoire » qui affecte principalement les communautés européennes. Il s'agira alors de considérer comment celui-ci explique dans le vocabulaire de son herméneutique du temps le problème du mauvais déploiement temporel de l'agir collectif. Sur un axe symétrique, notre seconde investigation détaillera les arguments qui permettent à Ricœur de considérer les reprises créatrices du passé, telles qu'analysées dans nos chapitres précédents, comme un modèle de sens servant à surmonter ces diverses formes d'empêchement qui incombent au vivre ensemble. Au cours de ces développements, notre tâche sera d'explicitier la pertinence proprement *pratique* qu'affiche l'acte de rouvrir le passé selon Ricœur. Enfin, notre troisième investigation portera sur la problématique du pardon, que Ricœur aborde rigoureusement dans l'épilogue de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il s'agira pour nous de mettre en relief les aspects du pardon qui en font un véhicule privilégié de notre pouvoir créateur à l'égard du passé. Nous verrons que parce que le pardon est capable de diminuer la charge morale attachée aux événements passés, il constitue une médiation parfois nécessaire dans le processus de réconciliation qui sert à achever le travail de deuil que doivent effectuer les communautés affligées par un passé douloureux.

1. L'agir paralysé

La dysfonction temporelle de l'agir collectif reçoit chez Ricœur un traitement que l'on peut résumer dans « l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs⁶⁵⁸ ». Cette « préoccupation publique » pour les excès et les défauts de la mémoire collective, Ricœur la

⁶⁵⁸ MHO, p. I.

formulait déjà dans un article de 1995, « Le pardon peut-il guérir ? ». Il se demandait alors : « Ne peut-on pas dire que certains peuples souffrent d'un trop de mémoire, comme s'ils étaient hantés par le souvenir des humiliations subies lors d'un passé éloigné et aussi par celui des gloires lointaines ? Mais ne peut-on pas dire au contraire que d'autres peuples souffrent d'un défaut de mémoire comme s'ils fuyaient devant la hantise de leur propre passé : n'est-ce pas souvent notre cas à nous Français, confrontés au souvenir de l'époque de Vichy ou de la guerre d'Algérie ?⁶⁵⁹ »

Que l'empêchement de l'action soit dû tantôt à un surcroît de mémoire, tantôt à un excès d'oubli, nous pouvons l'observer sur deux pans de l'œuvre de Ricoeur : quand d'un côté il se penche dans *Temps et récit* sur les contrecoups d'un utopisme déraciné ; quand, de l'autre, il réfléchit dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* aux traumatismes historiques responsables de ce que certaines communautés souffrent maintenant d'une « hantise de l'antérieur », au sens quasi freudien du terme⁶⁶⁰. Ces deux soucis sont en apparence opposés, puisque l'un constate la perte croissante des héritages, tandis que l'autre est suscité par l'omniprésence d'un passé lourd de sa charge. Ils se rapportent néanmoins à un même problème généralisé : « la crise de la mémoire » qui déchire aujourd'hui la conscience historique. Au niveau de la praxis, cette crise se traduit par un « appauvrissement du présent » dans la mesure où tant « la fragilité » des traditions que la « pathologie » de la mémoire collective occasionnent une perte dans les capacités d'initiative des corps sociaux⁶⁶¹. C'est dans l'optique de cette crise que ces deux formes d'empêchement feront tour à tour l'objet des développements qui suivent.

À la différence de nos analyses antérieures, nos prochaines considérations portent sur des enjeux circonstanciels, induits par les aléas historiques et politiques qui ont préoccupé Ricoeur au cours de sa vie. En ce sens, elles se distinguent du reste de nos recherches, qui possédaient toutes une prétention à l'universalité, dès lors qu'elles abordaient des aspects essentiels de la condition temporelle de l'être humain. Or si Ricoeur s'est attelé à la tâche d'approfondir de tels aspects de notre expérience temporelle, c'est aussi – et peut-être même avant tout – parce que parfois ils se sont manifestés de façon dramatique dans les configurations sociales et historiques où notre auteur a lui-même évolué.

⁶⁵⁹ P. Ricoeur, « Le pardon peut-il guérir ? », *Esprit*, 1995, p. 77.

⁶⁶⁰ En affirmant que le « thème de l'antérieur est la hantise du freudisme » (P. Ricoeur, « Une interprétation philosophique de Freud », CI, p. 173), Ricoeur accentue la dimension temporelle des concepts psychanalytiques, malgré la thèse du caractère intemporel (*zeitlos*) de l'inconscient. Les expressions telles que « retour du refoulé », « régression » ou « l'archaïsme des pulsions » trahissent selon lui l'appartenance des dynamiques de l'inconscient à une expérience proprement temporelle (voir DI, p. 426 sq.). C'est sous cet angle que nous considérerons dans le présent chapitre les concepts que Ricoeur emprunte à Freud.

⁶⁶¹ P. Ricoeur, « La crise de la conscience historique et l'Europe », p. 29-35. Voir aussi notre article « Temps et psychanalyse chez Ricoeur. Confrontation de deux perspectives sur le passé », *Études Ricœuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 7, 2016, p. 38-55. D'ailleurs, les développements du présent chapitre reprennent plusieurs des propos avancés dans cet article.

Après tout, ce n'est pas sans raison que F. Dosse a intitulé son livre sur Ricœur : *Un philosophe dans son siècle*⁶⁶². C'est que non seulement Ricœur a élaboré sa pensée au travers de multiples dialogues avec les courants scientifiques et philosophiques de son temps, mais encore a-t-il développé une philosophie qui répond toujours concrètement, même à travers les thèmes spéculatifs les plus généraux – la volonté, le mal, le temps, le soi, la condition historique, etc. –, à des enjeux liés aux vicissitudes de son époque. Dans ce qui suit, notre objectif est de faire honneur à ce trait circonstanciel, voire incarné de l'œuvre de Ricœur, en soulignant les occurrences réelles où la tension temporelle de l'agir se réalise dans des configurations sociohistoriques singulières. Le premier objet de notre recherche, *la distension de l'expérience à l'époque moderne*, illustre de façon indirecte cette tension ; le second objet, *les hantises de la mémoire collective*, l'exemplifie directement.

1.1. *La distension de l'expérience à l'époque moderne*

Afin de saisir en quoi le recul croissant des héritages heurte l'action collective, il est requis de revisiter le chapitre final de *Temps et récit 3*, « Vers une herméneutique de la conscience historique ». Alors que nous avons précédemment examiné ce chapitre sous l'angle de l'aporie du temps comme singulier-collectif, dont les réinterprétations du passé se monteraient comme autant de médiations imparfaites⁶⁶³, voilà qu'il nous faut maintenant sonder les réflexions sur l'agir qui y sont contenues. Plus spécialement, il importe de considérer ce que Ricœur nomme la « crise du présent », qui résulte selon lui de la sorte de « temporalisation de l'histoire » prédominante depuis l'avènement de la modernité.

S'appuyant sur les observations de R. Koselleck, Ricœur souligne qu'au cours du XVIII^e sont survenues des transformations considérables dans le vocabulaire adopté par la science historique. La principale porte sur l'émergence d'une nouvelle appréhension de l'histoire comme histoire « en soi » (ou histoire « universelle »). Ce changement s'exprime dans le fait que l'on dit désormais l'histoire au singulier, l'entendant comme « l'unité épique » de l'humanité entière et dont les historiens ne racontent que les parties constitutives, prélevées sur « l'enchaînement universel » du faire humain⁶⁶⁴. Ce n'est pas tout. Il semble que la prise de conscience de l'histoire à titre de « singulier-collectif » a profondément augmenté la fièvre pour le « progrès », qui qualifie généralement l'ambiance intellectuelle régnante au seuil et au sein de la modernité. C'est qu'envisagée du point de vue de son universalité, l'histoire se doit

⁶⁶² F. Dosse, *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*, Paris, Armand Colin, 2012.

⁶⁶³ Voir ci-dessus, chapitre 3, section 3.

⁶⁶⁴ TR 3, p. 377-378.

de retracer le récit du progrès qu'on croit alors discerner dans la marche de l'humanité et qui semble l'entraîner vers une condition politique toujours plus juste et un savoir toujours plus vaste. Les contrecoups sur la valeur pratique de l'expérience passée sont notables. Si l'histoire universelle raconte le progrès et l'évolution du genre humain, elle n'incite à considérer le passé que sous l'enveloppe d'un ordre révolu, qui au mieux rend compte d'une genèse, mais ne peut plus inspirer aucune attente. Car comme l'écrit Koselleck, « [si] l'histoire tout entière est unique, le futur l'est aussi nécessairement, mais il l'est aussi autrement que le passé⁶⁶⁵ ». De là, commence à se creuser un écart toujours croissant entre les deux catégories métahistoriques qui, selon Ricœur et Koselleck, donnent toute sa consistance à la conscience historique, à savoir *l'espace d'expérience* et *l'horizon d'attente*.

Cet écart ne serait pas en soi une menace s'il n'engendrait son lot de problèmes au niveau de l'action collective. En réalité, ces problèmes sont tributaires de trois nouveaux thèmes que l'on observe dans le discours historique du XVIII^e siècle, et qui deviendront après-coup des lieux communs (*topoi*) de la pensée de l'histoire. Il s'agit des trois croyances suivantes, que Ricœur résume ainsi : « la croyance que l'époque moderne ouvre sur le futur la perspective d'une *nouveauté* sans précédent, puis la croyance que le changement vers le mieux *s'accélère*, enfin la croyance que les hommes sont de plus en plus capables de *faire* leur histoire⁶⁶⁶ ». Il est vrai que depuis lors ces trois *topoi* de la conscience historique – nouveauté du présent, accélération du progrès et maîtrise de l'histoire à faire – ont fait l'objet de plusieurs remises en question. Nombreux sont les penseurs en effet qui ont dénoncé « l'illusion de l'origine » et les effets pervers de la technique moderne⁶⁶⁷, de manière à dissuader tant la croyance en une nouveauté absolue du présent que celle en l'accélération d'un progrès aux effets exclusivement bénéfiques. Quant à la conviction présomptueuse d'une humanité maîtresse de sa destinée, on peut lui rétorquer qu'elle minore insoucieusement ce fait pourtant irrécusable que tout agir engendre des conséquences non voulues, de même qu'il se fait sur l'arrière-fond de circonstances non maîtrisées dont les acteurs ne sont guère les auteurs⁶⁶⁸. Il reste que selon Ricœur ces trois croyances de la conscience historique sont loin d'avoir quitté le champ des représentations actuelles. En effet, il remarque, encore une fois dans le sillage de Koselleck, que les projets de société du moins dans les milieux intellectuels – particulièrement en France du XX^e siècle où dominait encore une certaine frange

⁶⁶⁵ R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, p. 365 ; trad. 320.

⁶⁶⁶ TR 3, p. 379.

⁶⁶⁷ On voit ces deux accusations converger dans M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974 et dans M. Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48. Par des voies très différentes, ces deux essais montrent en effet, à travers une critique de la raison instrumentale, la non-équivalence entre progrès et changement vers le mieux, et le fait que la propension au progrès technique, loin de constituer l'apanage des modernes, s'enracine dans des sources historiques profondes.

⁶⁶⁸ TR 3, p.384-385.

néomarxiste – ont encore tendance à s’aligner sur des *attentes utopiques*, en raison de la soif de nouveauté, de progrès et de contrôle qui alimentent les volontés politiques⁶⁶⁹.

Ce n’est pas que pour Ricœur la volonté commune du progrès social soit une nuisance, bien au contraire. Notre auteur est loin de s’être opposé à toutes les expressions de la pensée utopique, dont plusieurs sont selon lui nécessaires à la contestation saine des régimes politiques existants⁶⁷⁰. Sans les sociétés imaginaires issues des *variations imaginatives* sur l’ordre connu du monde social⁶⁷¹, il n’y aurait pas de modèles à la faveur desquelles dénoncer les inégalités et les injustices qui ont cours au sein des sociétés actuelles. Les progrès sociaux, aiguillés par les utopies politiques, constituent une source d’espérance considérable pour un philosophe engagé tel que Ricœur, d’autant plus qu’ils tirent leurs origines de traditions religieuses qui sont chères à notre auteur⁶⁷². Mais voici où réside le problème. De l’espérance utopique d’une humanité réconciliée, naît l’inclination vers un perfectionnisme moral qu’aucun projet réalisable ne semble pouvoir satisfaire. Quand l’ambition d’un progrès radical conduit à éjecter dans un avenir toujours plus indéterminé nos projets collectifs, il n’y a en effet plus d’actions souhaitables qui paraissent concorder avec les circonstances réelles et que les expériences passées aideraient à orienter. Toute l’ambivalence de l’utopie réside là. D’un côté, pour agir, il faut pouvoir envisager une possibilité meilleure d’être-ensemble, sans quoi toute action serait gangrenée par un conservatisme moribond. D’un autre côté, le désir acharné d’une situation politique plus juste peut avoir pour tendance d’éloigner pernicieusement les acteurs sociaux de « l’expérience » accumulée par le passé, celle qui leur permettrait non seulement de mieux prévoir, mais aussi d’ancrer dans des convictions communément partagées l’histoire à faire. C’est là le résultat le plus tenace, et certainement le plus inquiétant de la « temporalisation de l’histoire » qui domine depuis l’époque moderne. C’est paradoxalement la volonté d’un progrès sans concession qui en vient à décourager l’action réelle, seule capable pourtant de transformer la situation politique jugée inacceptable. Plus dramatique encore, dans

⁶⁶⁹ Plus tard, Ricœur remarquera qu’à l’idéal de progrès semble s’être substitué graduellement, chez les éthiciens contemporains, le problème du *développement*. Il n’empêche que le nouveau défi que présente le développement à l’époque technologique n’entraîne pas moins une « crise des fondements » (P. Ricœur, « Postface au *Temps de la responsabilité* », L 1, p. 275 sq.), parente d’ailleurs de la « crise du présent » que nous aborderons dans les pages qui suivent.

⁶⁷⁰ Voir P. Ricœur, « L’imagination dans le discours et dans l’action », TA, p. 258 sq. ; « L’idéologie et l’utopie : deux expressions de l’imaginaire social », TA, p. 426 sq. ; *L’Idéologie et l’utopie*, trad. M. Revault-d’Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997.

⁶⁷¹ J. Michel écrit avec justesse : « Ricœur fait jouer à l’utopie, sur le plan de l’expérience politique, ce que Husserl assigne aux variations imaginatives au plan de l’expérience phénoménologique : une *mise en suspens* du réel et le déploiement de l’espace de possible » (J. Michel, *Ricœur et ses contemporains*, Paris, Puf, 2013, p. 153).

⁶⁷² Ricœur écrit : « La critique aussi est une tradition. Je dirais même qu’elle plonge dans la plus impressionnante tradition, celle des actes libérateurs, celle de l’Exode et de la Résurrection. Peut-être n’y aurait-il plus d’intérêt pour l’émancipation, plus d’anticipation de la libération, si s’effaçait du genre humain, la mémoire de l’Exode, la mémoire de la Résurrection... » (« Herméneutique et critique des idéologies », TA, p. 415).

les rares cas où la ferveur utopique sollicite réellement l'agir, il semble alors qu'elle fait l'emporter la radicalité violente sur la sagesse pratique. C'est là une inquiétude qui accompagne Ricœur depuis son article de jeunesse, « Le paradoxe politique » (qui a été inspiré par la répression soviétique de 1956 en Hongrie). Dans cette étude, Ricœur soutient notamment que l'ambition utopique d'une société sans État – ambition qui a fait la gloire du marxisme lors même de ses dérives totalitaires⁶⁷³ – est un cas éloquent où l'irréalisable croise le mal politique⁶⁷⁴. Dès que la pensée utopique encourage une « logique du tout ou rien », on obtient une conception du politique pour laquelle tout acte « sanguinaire » est cautionné dès lors qu'il accélère le changement vers l'idéal projeté⁶⁷⁵.

Quant au problème plus global de la paralysie de l'agir que suscite « l'éloignement croissant de nos attentes » et qui a pour revers « le rétrécissement de l'espace d'expérience »⁶⁷⁶, Ricœur se risque à diagnostiquer une *crise* du temps présent⁶⁷⁷. Il écrit : « [...] quand l'attente ne peut plus se fixer en un avenir *déterminé*, jalonné par des étapes *discernables*, le présent lui-même se trouve écartelé entre deux fuites, celle d'un passé dépassé et celle d'un ultime qui ne suscite aucun pénultième assignable. Le présent est ainsi scindé en “crise”, ce qui est peut-être [...] une des significations majeures de notre présent⁶⁷⁸ ». Au sein de ce diagnostic, on rencontre à nouveau le thème augustinien de la *distensio animi*, qui se voit désormais introduit au cœur de la conscience historique. Seulement, le problème n'apparaît plus sous les dehors d'une aporie spéculative. Il se montre sous le jour d'une tension proprement

⁶⁷³ Il est vrai que dans sa jeunesse Ricœur affiche fréquemment son attachement au marxisme, comme en témoigne son article de 1956 « Certitudes et incertitudes de la Révolution chinoise », L1, p. 315-340. Mais déjà, Ricœur se montre très vigilant envers le caractère ultra autoritaire du pouvoir exercé dans les États socialistes. Selon lui, une économie de la planification n'est pas foncièrement incompatible avec une pratique du pouvoir qui respecterait les droits et libertés des individus. En ce sens, Ricœur tend déjà à réhabiliter la distinction, occultée par le marxisme orthodoxe, de l'ordre économique et de l'ordre politique, de manière à favoriser ce qu'on pourrait appeler un communisme humain et démocratique. Toujours est-il que même si la distinction entre politique et économique est réitérée plus tard dans son œuvre (notamment dans « Éthique et politique », TA, p. 433-448), Ricœur ne semble pas moins avoir délaissé au fil du temps l'idéal d'un « socialisme à visage humain », et ce, au profit d'un idéal « social-démocrate ». J. Michel attribue cette évolution dans la pensée politique de Ricœur à sa lecture critique des œuvres de H. Arendt et de J. Rawls, à quoi s'ajoute le triste spectacle que furent le Printemps de Prague et la mort de J. Patočka (J. Michel, « Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes », *Cités*, 33, 2008, p. 25 sq.)

⁶⁷⁴ Quoiqu'il soit lui-même le premier à dénoncer les effets insidieux de la marchandisation, de l'aliénation du travail, bref, de l'économie capitaliste en son ensemble, Ricœur croit tout autant que le mythe socialiste du « *dépérissement de l'État* » est une projection sans fondement qui justifie davantage les abus de pouvoir, qu'il ne constitue une voie propice à leur éradication. À ce sujet, l'auteur d'*Histoire et vérité* écrit : « la thèse du dépérissement de l'État, en promettant trop mais plus tard, tolère également trop mais maintenant ; la thèse du dépérissement futur de l'État sert de couverture et d'alibi à la perpétuation du terrorisme ; par un paradoxe maléfique, la thèse du caractère provisoire de l'État devient la meilleure justification pour le prolongement sans fin de la dictature du prolétariat et fait le lit du totalitarisme » (P. Ricœur, « Le paradoxe politique », HV, p. 264).

⁶⁷⁵ P. Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », TA, p. 428-430.

⁶⁷⁶ TR, p. 384.

⁶⁷⁷ Sur les acceptions régionales et générales du concept de « crise », voir P. Ricœur, « La crise un phénomène spécifiquement moderne ? », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, 1988, p. 1-19.

⁶⁷⁸ TR, 3, p. 384.

politique : comment conserver l'espoir d'un vivre-ensemble amélioré, voire d'une humanité réconciliée, sans *distendre* la conscience historique au point que ses *intentions* dirigées vers l'avenir ne rendent complètement désuets les acquis du passé ? Ce qui est en cause, autrement dit, c'est l'énigme que pose la temporalité de l'action à une époque où les attentes utopiques sont devenues légion. Cette énigme se résume au fait que les expectatives se doivent d'excéder la réalité connue en vue de motiver l'agir, mais qu'en même temps, si elles l'excèdent trop, elles risquent de faire stagner notre pouvoir d'initiative, faute d'appuis sur l'expérience accumulée par le passé. C'est précisément cette aporie pratique que Ricœur voudra surmonter en proposant de réactiver les possibilités inemployées du passé.

1.2. *Les hantises de la mémoire collective*

Ce que Ricœur tient ici pour une « crise de la conscience historique » ne reflète pas parfaitement, il est vrai, la tension temporelle de l'agir que nous avons articulée au début de notre travail. De fait, la difficulté n'est pas ici le paradoxe de la survivance intangible d'un passé qu'on ne peut plus changer en raison de la trajectoire irréversible du temps, mais celui d'un passé qui n'éveille plus aucune attente. Malgré tout, il n'est pas impossible de jeter un pont entre le thème de la distension de l'expérience à la modernité et le grand thème de la souffrance engendrée par les effets du passé. D'une certaine façon, nous pouvons considérer le débalancement qui affecte la temporalité de l'action depuis l'époque moderne comme *le fruit d'une tradition* – celle des Lumières⁶⁷⁹ – dont on subit subtilement l'efficace. En ce sens, il est possible d'affirmer que c'est bien le *poids* excédentaire d'une tradition qui paradoxalement empêche d'ancrer les attentes dans l'expérience passée⁶⁸⁰. Aussi, est-il permis de concevoir que la configuration de l'horizon d'attente dominant à la modernité traduit une attitude spécifique face à ce que nous appelons la tension temporelle de l'agir. Il s'agit, pourrait-on dire, de l'attitude du refus, ou en termes psychanalytiques : du déni. Repousser le passé toujours plus loin derrière, faire comme s'il n'avait aucun impact positif sur le cours du futur, c'est là une attitude qui relève en effet de l'aveuglement, volontaire ou involontaire, à l'égard de l'influence continue du passé sur le présent. Ainsi, si la poursuite effrénée du progrès pourrait laisser croire à une dissolution de la tension temporelle de l'agir, elle contribue au contraire, dès qu'elle se traduit en « crise », à en montrer toute l'étendue. Enfin, il ne faut pas oublier que selon la définition qu'en propose Ricœur le terme souffrance

⁶⁷⁹ Ricœur, « La crise un phénomène spécifiquement moderne ? », p. 15-16.

⁶⁸⁰ Dans un article intitulé « Langage politique et rhétorique », Ricœur écrit justement en référence à l'héritage de l'*Aufklärung* : « Pour libérer cet héritage de ses perversions, il faut le relativiser, c'est-à-dire le replacer sur la trajectoire d'une plus longue histoire, enracinée d'une part dans la Torah hébraïque et l'Évangile de l'Église primitive, d'autre part dans l'éthique grecque des vertus et la philosophie politique qui lui est appropriée » (P. Ricœur, « Langage politique et rhétorique », L1, p. 173).

désigne une affection par laquelle la puissance de nos capacités se trouve largement affaiblie. Étant à l'origine de la paralysie de l'action qui frappe les consciences modernes, la « crise du présent » ici évoquée se montre donc le révélateur d'une souffrance profonde (incapacité d'agir) qui s'étend à tout le corps social. À condition que le mot « crise » soit entendu au sens mixte de son acception médicale, comme la transformation dans l'organisme qui révèle « une pathologie cachée⁶⁸¹ », et de sa signification économique, comme dysfonction soudaine de l'équilibre social⁶⁸².

Il est une autre préoccupation dans l'œuvre de Ricœur qui présente assurément un lien plus direct avec la tension temporelle de l'agir telle que nous l'avons exposée. Il s'agit de l'inquiétude réitérée par notre auteur envers les troubles qui affectent la mémoire collective en raison de son rapport malsain à un passé « traumatique »⁶⁸³. Ricœur partage cette préoccupation avec de nombreux intellectuels de son temps⁶⁸⁴. Son propos s'inscrit d'ailleurs dans une série de discussions sur les usages de la mémoire qu'ont menée à la fin du XX^e siècle certains penseurs soucieux des emplois publics que nous faisons de notre passé, notamment en regard des événements singulièrement troublants qui ont marqué le siècle dernier⁶⁸⁵. Ces discussions portent tantôt sur l'obligation à se souvenir, par laquelle on cherche à faire de la « mémoire exemplaire » un devoir politique, tantôt sur les « abus de la mémoire », quand certains peuples usent du souvenir des gloires anciennes et des humiliations passées comme prétexte de leurs incapacités actuelles, sinon d'alibi pour des programmes belligérants, culminant dans des guerres sordides (certains diront que ce fut le cas de la Serbie dans les guerres de Yougoslavie)⁶⁸⁶. Quant à Ricœur, un thème ressort de son approche envers les troubles de la mémoire collective : la dynamique pathologique qui relie traumatisme passé, refoulement et compulsion de répétition à l'échelle sociale.

Au niveau de la mémoire collective actuelle, cette dynamique pathologique est occasionnée par les nombreux événements traumatiques qui ont eu cours au XX^e siècle, et parfois même auparavant. En plus de toutes les horreurs qu'a présentées la Seconde guerre mondiale, dont les effets se font encore sentir discrètement en Europe, et sauvagement au Moyen-Orient (avec la crise politique qui dévaste l'Israël et la Palestine), il faut compter parmi les traumatismes historiques qui ont eu lieu le

⁶⁸¹ Ricœur, « La crise un phénomène spécifiquement moderne ? », p. 2.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 7.

⁶⁸³ Voir notamment MHO, p. 579 sq. ; « La marque du passé », p. 25 sq. ; « Le pardon peut-il guérir ? », p. 77 sq. ; « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », p. 112 sq. ; « La crise de la conscience historique et L'Europe », p. 29-35 ; « La mémoire saisie par l'histoire », p. 21 ; « Le dialogue des cultures la confrontation des héritages » reproduit dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 17 sq.

⁶⁸⁴ On pensera seulement à T. Todorov, H. Rousso, E. Nolte ou P. Nora.

⁶⁸⁵ La querelle des historiens allemands, fixée sous le titre de l'*Historikerstreit*, constitue la principale de ces discussions. Voir le recueil *Historikerstreit*, Munich, Piper, 1987 ; trad. J. Rovin, *Devant l'histoire*, Paris, Cerf, 1988 ; cité par Ricœur dans MHO, p. 427.

⁶⁸⁶ Voir l'essai de T. Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.

siècle dernier toute une myriade d'événements tragiques, dont les guerres d'Algérie, d'Arménie et de Yougoslavie, l'apartheid en Afrique du Sud, les crimes de l'Union soviétique, le génocide du Rwanda, la répression culturelle des peuples autochtones au Canada, etc. Il est pertinent également de mentionner certaines formes de violence collective dont les sources sont encore plus lointaines, comme l'oppression des communautés noires aux États-Unis, et un peu partout en Amérique. Dans toutes ces occurrences, on constate qu'une somme d'événements passés, quoique passés, continue néanmoins de commotionner la vie des communautés tantôt sur le mode de la culpabilité collective, tantôt sous le signe de la victimisation, quand ces événements ne suscitent pas carrément la reproduction symbolique ou réelle des actes violents du passé (pensons à l'oppression et la répression actuelles des personnes noires ou des peuples autochtones en Amérique du Nord). Face à de tels traumatismes, Ricœur remarque deux attitudes antinomiques, qui convergent néanmoins : d'un côté, le rappel compulsif des événements douloureux dans des actes de commémoration frôlant la lamentation (de la victime comme du coupable) ; de l'autre, le déni actif du passé dans l'oubli (in)volontaire. Nous disons que ces deux attitudes convergent, puisque selon Ricœur autant « l'excès » que le « défaut » de mémoire se font l'expression caractéristique d'une même tendance pathologique : *la compulsion de répétition*.

Il est vrai que d'inspecter les hantises de la mémoire collective à la lumière du concept freudien de « compulsion de répétition » ne va pas sans poser certaines difficultés. Ricœur le sait très bien. D'abord, il est permis de mettre en doute la légitimité d'extrapoler à l'échelle collective une notion forgée dans un cadre clinique. Face à ce problème méthodologique, Ricœur n'est toutefois pas sans réponse. Premièrement, il rappelle que Freud lui-même a étendu ses concepts cliniques aux attitudes collectives des peuples, en proposant à plusieurs reprises une psychanalyse sociale⁶⁸⁷, voire une genèse psychanalytique des civilisations⁶⁸⁸. En ce sens, Ricœur n'est pas d'emblée fautif de faire un mésusage de la théorie freudienne, considérant que le père de la psychanalyse procède lui-même à une extension de ses concepts à la sphère sociale. Cet argument, il est vrai, serait relativement pauvre – Freud pourrait bien s'être trompé sur la portée des notions qu'il a édifiées sur la base de ses observations cliniques –, s'il n'était assorti d'une seconde justification : la théorie psychanalytique n'est plus seulement destinée aux thérapeutes qualifiés, elle est devenue un héritage collectif, qui enrichit le domaine de la culture d'un nouvel ordre symbolique et herméneutique. Après tout, argue Ricœur, Freud a lui-même rendu son cadre théorique public, il a délibérément légué sa pensée par le moyen de textes introductifs, parfois

⁶⁸⁷ S. Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1981, p. 117-217.

⁶⁸⁸ Voir notamment S. Freud, *Totem et Tabou*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1965 ; ou *Le malaise dans la culture*, trad. D. Astor, Paris, GF Flammarion, 2010.

quasi philosophiques⁶⁸⁹. Or comme tout legs de sens, les concepts psychanalytiques deviennent ainsi des potentialités susceptibles d'être reprises dans d'autres projets d'interprétation, parmi lesquels on peut facilement concevoir une tentative d'expliquer l'origine des tourmentes collectives. Cette extension au domaine public est d'autant plus justifiable qu'elle repose sur une prémisse solide, à savoir l'idée qu'un modèle explicatif est valide en fonction de sa « fécondité heuristique » et son « efficacité herméneutique »⁶⁹⁰. En ce sens, la question n'est pas de savoir si les peuples sont mus par des forces identiques à celles de la *psychè* individuelle (par exemple : moi, surmoi, ça), mais bien de déterminer si l'application des concepts psychanalytiques à la condition historique rend possible la manifestation de certains phénomènes qui resteraient sinon obstrués. Le pari de Ricœur, solidaire en ce point de l'historien H. Rousso, est que les concepts freudiens contribuent au décèlement de comportements sociaux, issus de la « stratégie d'évitement » face au passé, dont témoignent certaines collectivités⁶⁹¹.

Il est, toutefois, un second obstacle qui se dresse devant un traitement de la mémoire collective sous l'angle de la compulsion de répétition. On se souvient que la notion de compulsion de répétition est associée chez Freud au refoulement des traumas, dans la mesure où en ressortent des actions symptomatiques venant se substituer symboliquement au passé refoulé. La compulsion de répétition est en fait le nom d'un oubli actif, par lequel est conservée l'énergie des pulsions refoulées, mais dont le sens de l'événement source a complètement été éclipsé. D'où le fait que le trauma continue d'agir sous le masque d'actes symboliques : gestes manqués, rêves, névroses⁶⁹². Sous cet angle, il n'est pas étonnant que Ricœur associe la tendance à l'oubli que présentent certaines collectivités à une forme de répétition compulsive, pourvu que les peuples concernés subissent inconsciemment les ressacs des événements passés ainsi éludés. Le cas français de ce que H. Rousso nomme le « syndrome de Vichy⁶⁹³ » est l'exemple parfait de cette dynamique telle qu'elle se manifeste à l'échelle sociale. Nous en reparlerons bientôt. Or, la difficulté de réfléchir les hantises de la mémoire collective à la lumière de la compulsion de répétition survient lorsque le trauma concerné fait l'objet d'une mémoire obsessionnelle. Comment le « trop » de mémoire que dénonce Ricœur peut-il être subsumé sous la grande catégorie du refoulement, alors même qu'un événement refoulé est justement un événement dont la force est toujours active, mais dont les représentations demeurent inaccessibles ? La compulsion de répétition n'est-elle pas l'ennemie jurée de la remémoration, au sens du travail de

⁶⁸⁹ MHO, p. 581.

⁶⁹⁰ MHO, p. 582.

⁶⁹¹ MHO, p. 580-584.

⁶⁹² Sur ces trois manifestations de la répétition liée au refoulement, voir notamment S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1972.

⁶⁹³ H. Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, Paris, Seuil, 1987 ; cité par Ricœur MHO, p. 581 sq.

mémoire ? Certainement, et Ricœur est loin de l'ignorer. Cela ne l'empêche pas néanmoins d'employer la notion de compulsion de répétition afin d'interpréter le caractère pathologique des *excès* de la mémoire collective. Comment est-ce possible ?

Pour le comprendre, il faut, croyons-nous, accentuer la dimension symptomatique d'une mémoire affligée par l'obsession du passé. On se souvient que Freud soutient généralement que la guérison du malade dépend d'un travail de mémoire, qui, en vue de vaincre la compulsion de répétition, cherche à cantonner dans le passé où il a été subi le désir (ou trauma) refoulé⁶⁹⁴. En ce sens, le travail de mémoire a une fonction temporelle bien précise : renforcer la différence entre passé et présent, afin que le désir perdu cesse d'agir compulsivement sur la conscience actuelle du patient. Or il en va justement à l'inverse d'une mémoire qu'on qualifiera de « pathologique », pour signifier la tourmente perpétuelle qui la tient captive de scrupules et d'humiliations passés. Alors que le travail de mémoire vise à délester le présent de la charge du passé, la mémoire pathologique, au contraire, ressasse compulsivement les malheurs d'autrefois, de manière à plonger dans une confusion malheureuse les dimensions temporelles de l'existence (passé, présent, futur). Quand en effet le passé obnubile les consciences du présent sur le mode de la rumination, leur horizon futur s'en trouve considérablement rétréci. Aucune obsession ne vient sans un blocage, et aucun blocage ne vient sans la perte d'une espérance. Pour une mémoire pathologique, le futur n'attire plus rien et le passé absorbe tout. Une conclusion s'impose dès lors : si le travail de mémoire et la mémoire pathologique sont deux espèces sur le grand spectre des opérations mnésiques, leur différence n'en demeure pas moins radicale, puisque l'une délivre, alors que l'autre enlise. En ce sens, il paraît tout à fait légitime d'affirmer que la mémoire pathologique présente des troubles dont la parenté avec le refoulement inconscient est tout à fait manifeste. Dans les deux cas, en effet, une source antérieure ne cesse d'agir sur le présent et fait en sorte que l'initiative et l'estime de soi sont étouffées sous la pression d'expériences passées. C'est précisément ce qui justifie selon nous l'analogie avec la compulsion de répétition : quand la mémoire collective rumine obsessionnellement les heurts de son passé, elle devient une *mémoire compulsive*, qui sature le présent de réminiscences pénibles au point d'embastiller tout élan vers l'avenir.

Pour mieux apprécier l'allure concrète que revêtent les deux troubles pathologiques que sont l'excès et le défaut de mémoire dans la sphère publique, un exemple nous suffira : celui de l'histoire récente de la France sous l'angle de ses complexes vis-à-vis du régime de Vichy. Le commentaire que propose Ricœur de l'ouvrage d'H. Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, est particulièrement éclairant⁶⁹⁵. Quatre

⁶⁹⁴ DI, p. 430.

⁶⁹⁵ MHO, p. 579 sq.

phases selon Rousso circonscrivent l'évolution du peuple français depuis le terme de la Seconde Guerre, dont les trois premières semblent correspondre à la pathologie du défaut de mémoire, et la dernière à la pathologie de son emploi excessif. La première phase est nommée « phase du deuil inachevé » (entre 1944 et 1955), pour exprimer la désolation régnante qui succède à l'Occupation nazie. En cette phase, note Ricœur, on remarque la prégnance du « souvenir-écran », qui « fonctionne à l'échelle de la mémoire collective comme celle de la psychologie de la vie quotidienne, à la faveur de l'exaltation de l'événement de la Libération⁶⁹⁶ ». L'affliction étant étouffante et la volonté de se relever pressante, la mémoire collective du peuple français se fixe sur le souvenir de la victoire des Alliés, oblitérant ainsi provisoirement les marques de la collaboration. La seconde phase est nommée « phase du refoulement ». Elle correspond au règne gaulliste, où le peuple exalte le souvenir de la Résistance par de nombreuses célébrations et commémorations. La culpabilité nationale est ainsi refoulée sous une gloire fantasmée, sans que les séquelles en soient néanmoins entièrement éclipsées. C'est ce que portera au jour la troisième phase, qui est celle du « retour du refoulé ». Font alors irruption les stigmates de l'Occupation sous la forme de « lapsus » et de « non-dits » affleurant un peu partout au creux des discours publics⁶⁹⁷. De plus en plus, l'histoire officielle commence à être contestée sur la scène politique. Est ainsi remis à l'avant-plan l'oubli majeur de l'Occupation : « l'antisémitisme d'État de tradition française⁶⁹⁸ ». Enfin, la quatrième phase est celle de « l'obsession », et selon Rousso la France dans laquelle il publie son livre y serait toujours plongée⁶⁹⁹. On pourrait croire qu'il s'agit d'un progrès dans les représentations collectives, puisque l'obsession, malgré sa charge, est au moins plus lucide et honnête que l'omission. Mais, en réalité, elle est loin d'être innocente. Car l'obsession est avant tout le signe d'une névrose en vertu de laquelle le procès du passé s'insinue, parfois sournoisement, parfois agressivement, dans toutes les discussions publiques portant sur des enjeux présents ou futurs. Cette confusion subtile des dimensions temporelles laisse alors se former de nouveaux fantasmes historiques, qui tantôt prennent la forme d'anathèmes semés à tout vent⁷⁰⁰, tantôt arborent les couleurs du négationnisme⁷⁰¹. Parmi les autres conséquences fâcheuses de l'obsession Vichy, se tient aussi la fausse conscience du temps présent, qui se joue dans le dos de toutes ces commémorations où dirigeants et citoyens se drapent de vertu, fiers de condamner les crimes du passé,

⁶⁹⁶ MHO, p. 582-583.

⁶⁹⁷ MHO, p. 583.

⁶⁹⁸ MHO, p. 583.

⁶⁹⁹ D'ailleurs, Rousso réitérera son diagnostic en 1994, dans son ouvrage publié en collaboration avec É. Conan, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Gallimard ; et en 1998 dans *La Hantise du passé*, Paris, Textuel, p. 18.

⁷⁰⁰ Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, p. 183 sq.

⁷⁰¹ Rousso, *Le Syndrome de Vichy*, p. 166 sq.

mais aveugles aux horreurs que présente l'actualité politique. Comme l'écrit T. Todorov : « Une autre raison pour se préoccuper du passé est que cela nous permet de nous détourner du présent, tout en nous procurant les bénéfices de la bonne conscience⁷⁰² ». À cette occasion, ce n'est plus le passé, mais bien le présent qui se voit refoulé, étant dès lors camouflé derrière l'image-écran d'un passé condamnable et condamné.

Tous ces développements illustrent parfaitement les perversions de la mémoire lorsqu'elle opère dans un contexte de hantise marqué tantôt par le refus ou l'omission du passé, tantôt par l'enfoncement dans la culpabilité, sinon dans le fétichisme de l'inculpation. Dans les trois premières phases décrites par Rousso, le refoulement domine jusqu'à ce que « le retour du refoulé » se fasse ressentir : l'évitement se montre dès lors une bombe à retardement pour qu'explode la répétition et soit fracassé le miroir déformant des « récits officiels ». Les défauts de la mémoire se font alors les signes d'une mémoire manipulée par les biais idéologiques et les commémorations aux accents impérieusement sélectifs. Dans la dernière phase, en revanche, on se déplace d'un cadre social où règne le trop peu de mémoire à une société marquée par l'obsession du passé. Ici, la mémoire pathologique, dans sa fixation sur un aspect de la responsabilité française, est aussi une source d'oubli qui dispense insidieusement la communauté de son discernement politique, dès lors que la responsabilité ne se conjugue plus qu'au temps passé. Voilà qui exemplifie la sorte de hantise qui affecte la mémoire collective, tant sous la forme du souvenir pathologique que de l'évitement oublieux. Sa conséquence la plus troublante en est la perte de tout rapport dynamique au temps : le passé ne peut plus être fidèlement représenté ; l'avenir ne peut plus être déployé ; le présent, qui serait censé être le lieu d'un échange réciproque entre héritage et projet, devient l'instant du blocage où ces deux instances se repoussent⁷⁰³.

⁷⁰² T. Todorov, *Les Abus de la mémoire*, p. 54. N'oublions pas que Todorov écrit ces lignes durant la guerre de Yougoslavie.

⁷⁰³ Il est difficile de ne pas voir dans ce diagnostic social exposé par Ricœur un écho au problème du serf-arbitre qui a animé son herméneutique de la symbolique du mal. C'est comme si Ricœur réactivait ici sa grande réflexion sur la prégnance d'un mal ancien qui nous lie au présent dans la mesure où on le perpétue. Car, de fait, les communautés décrites par Ricœur et qui depuis la fin de la Guerre froide souffrent notablement d'une hantise de l'antérieur, sont des sociétés qui, selon les mots d'O. Abel, ont partie liée au « tragique de l'irréversible », qui n'est rien d'autre qu'une « surenchère » de « l'irréparable » (O. Abel, « Ricœur et la question du tragique », *Études théologiques et religieuses*, 68, 1993, p. 365-374). Quand les groupes, en plus de subir leur passé, « l'agissent », en s'enlisant dans le ressentiment, en se complaisant dans l'inculpation ou en s'aveuglant dans le mensonge, ils manifestent la triste disposition humaine à s'engouffrer toujours plus creux dans ce qu'on ne peut plus changer, au lieu de laisser filer derrière soi les souffrances issues du passé. Le mal ne nous tient jamais aussi fermement que lorsque, en plus d'en être la victime, l'on continue de s'en faire l'auteur.

2. La réplique herméneutique

La thèse ricœurienne selon laquelle le passé offre une réserve de possibilités inemployées qu'il nous est permis de réactiver a jusqu'ici été considérée sous l'angle d'un pouvoir-faire qui relève de notre condition temporelle et dont l'être-affecté-par-le-passé est une composante essentielle. En d'autres mots, nous avons surtout examiné la capacité de rouvrir le passé sous l'angle d'une *possibilité* qu'il nous appartient, dans une certaine mesure, d'actualiser ou non. Certes, les exigences pratiques qui commandent de mettre en œuvre un tel pouvoir-faire se sont déjà manifestées périodiquement, d'autant plus qu'en arrière-plan de nos précédents développements se dressait la tension temporelle de l'agir à laquelle les reprises créatrices sont autant de répliques. Il reste qu'au cours des chapitres qui précèdent, la possibilité de rouvrir le passé n'a guère été abordée comme une ressource de sens qui doit être mobilisée en vue de répondre à un besoin urgent sur les plans historique et politique. Autrement dit, elle a fait jusqu'ici uniquement l'objet d'une description, mais non d'une *prescription*. Et pourtant, c'est principalement sur un ton prescriptif⁷⁰⁴ que Ricœur évoque pareille possibilité, en la présentant le plus souvent en guise de solution virtuelle aux deux problèmes de la conscience historique que nous venons d'exposer. C'est à la lumière de tels problèmes que nous reprenons maintenant notre examen des reprises créatrices.

Petit avertissement avant de poursuivre : certains seront peut-être agacés par l'approche plutôt abstraite qu'adopte Ricœur pour affronter des sujets aussi complexes et tellement concrets que les troubles de la mémoire collective. Suffit-il de rouvrir les récits du passé pour vaincre d'un côté la perte des convictions et le relativisme croissant, de l'autre, la haine et les menaces perpétuelles de conflit suscitées par une mémoire pathologique ? Assurément non. Mais en même temps il est peu probable que Ricœur ait tenté d'apporter la solution universelle qui vaudrait pour chaque occurrence singulière où s'actualise une des deux facettes de la crise de la mémoire collective. Si la tentation utopique et la pathologie de la compulsion de répétition à l'échelle sociale sont deux phénomènes répandus selon Ricœur, ce dernier est certainement conscient qu'ils prennent autant de formes et d'orientations particulières qu'il existe de communautés affectées par ces maux. Ricœur est un philosophe, non un thérapeute : il essaie de guérir « les désirs en changeant les idées⁷⁰⁵ ». Son intention en ce sens n'est pas de prescrire un remède, mais de méditer les idées qu'il faut transformer afin de mieux engager une réflexion sur les pathologies collectives et ainsi entreprendre, dans chaque contexte singulier où le problème se reflète, une résolution de la crise à double face qu'accuse la conscience historique. La

⁷⁰⁴ Voir ci-dessus chapitre 3, section 3.3.

⁷⁰⁵ P. Ricœur, « Religion, athéisme et foi », CI, p. 452.

question à laquelle il faut répondre est donc la suivante : comment le pouvoir de rouvrir le passé pour mieux déployer l'avenir pose-t-il selon Ricœur les fondations d'un horizon de réflexion, qui, bien que relativement abstrait, peut au moins fournir une orientation générale aux groupes qui seraient tentés d'en adapter les principes à leur situation particulière ? C'est là la question à laquelle nous nous efforçons de répondre dans la prochaine section. Comme nous l'avons annoncé, notre objectif est d'approfondir la dimension *pratique* des reprises créatrices du passé, afin de mieux saisir leur pertinence en ce qui a trait aux communautés qui succombent tantôt à l'utopisme moderne, tantôt à la pression exercée par la charge du passé. À ces deux pathologies, l'acte de rouvrir le passé présente, pourrait-on dire, *la réplique herméneutique*.

2.1. *Rendre l'expérience plus indéterminée*

Qu'il condamne les conséquences engendrées par le vocabulaire historien du XVIII^e siècle ne signifie guère que Ricœur rejette d'un bloc la configuration de la conscience historique qui voit alors le jour. Il est selon lui un aspect crucial de la nouvelle considération de l'histoire comme « singulier-collectif » dont on peut certainement tirer profit. Il s'agit de la nouvelle possibilité de concevoir le genre humain comme le héros unique des récits dont l'histoire universelle raconte l'évolution. Après tout, c'est sur cette nouvelle prise de conscience que repose, lors des temps modernes, le récit en devenir de la paix universelle, dont la tâche adjuvante consiste à élargir la responsabilité politique à l'échelle cosmopolite. Fier de son style « kantien post-hégélien »⁷⁰⁶, Ricœur ne manquera pas de célébrer à sa façon cette nouvelle possibilité de la modernité, même si, il est vrai, il se montrera somme toute prudent devant la tâche de parvenir à la réconciliation universelle de l'humanité. Parfois, il parle de cette tâche – non sans accent habermassien – comme de « l'idée-directrice » de la raison politique. Car bien qu'inatteignable dans les faits, il s'agit d'un idéal qui doit tout de même régir nos initiatives et orienter nos décisions collectives, de manière à ainsi investir l'agir responsable d'une dimension cosmopolite⁷⁰⁷. Parfois, en revanche, il avance que le « projet d'une réconciliation de tous avec tous est finalement un projet violent », tellement les « différences de convictions » et les différends politiques paraissent

⁷⁰⁶ TR 3, p. 389. On rappelle que pour Kant l'idée-directrice d'un État cosmopolite est la seule perspective qui puisse conférer à l'histoire le sens d'une progression vers la « paix perpétuelle » en dépit de l'insociable sociabilité qui caractérise l'espèce humaine. En même temps, selon Kant, lire l'histoire sous cette grille devrait motiver les gouvernants des Nations à accélérer le progrès vers la paix universelle. Voir E. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite », trad. S. Piobetta, *La Philosophie de l'histoire (opuscules)*, Paris, Aubier, 1947, p. 57-80.

⁷⁰⁷ C'est en ce sens que notre auteur écrit : « Comme Kant je tiens que toute attente doit être un espoir pour l'humanité entière ; que l'humanité n'est qu'une espèce que dans la mesure où elle est une histoire ; réciproquement que, pour qu'il y ait histoire, l'humanité entière doit en être le sujet au titre de singulier-collectif » (TR 3, p. 389).

irréductibles⁷⁰⁸. On peut dire finalement que Ricœur optera pour un idéal politique fondé sur le « consensus conflictuel⁷⁰⁹ », où une entente minimale assure les conditions du vivre-ensemble, sans prétendre pour autant retrancher le conflit des décisions publiques. Quoiqu'il en soit, il ne fait aucun doute que, malgré ses quelques réserves vis-à-vis de la représentation moderne de l'histoire comme singulier-collectif⁷¹⁰, notre auteur semble être resté attaché à l'utopie politique d'une communauté universelle, de même qu'au désir de travailler collectivement à l'augmentation des droits et libertés de chacun. C'est là, selon lui, un des héritages positifs des Lumières qu'il nous appartient encore de faire fructifier.

Le problème d'un agir paralysé jaillit, non pas de cette sorte d'idéal comme tel, mais de la confusion qui fait basculer la considération d'une projection utopique comme *idée-limite* sur le plan d'un *télos absolu*. C'est qu'au lieu de constituer un idéal-directeur, les utopies politiques sont parfois perçues comme le seul bien désirable sur lequel fonder l'agir public. De là, provient le perfectionnisme moral évoqué précédemment et qui est responsable de ce que le fossé entre l'horizon d'attente et l'espace d'expérience se creuse toujours davantage. La conséquence principale, nous l'avons mentionnée, est la désuétude qu'accuse toute initiative concrète, dès lors que dans les circonstances actuelles aucune action n'a le mérite de correspondre aux exigences posées par l'idéal utopique. L'innovation positive de la modernité est ainsi bafouée par les conditions de réalisations qu'elle a elle-même érigées en normes.

En vue de vaincre cette aporie de la conscience historique, Ricœur présente dans *Temps et récit* un programme double auquel prend part l'objet principal de notre étude, à savoir *la tâche de reprendre les virtualités inaccomplies du passé*. Ricœur accouple à cette occasion la reprise herméneutique des héritages à un exercice que l'on peut qualifier de « pragmatique » : il s'agit de concevoir des attentes « déterminées, donc finies et relativement modestes », dont l'accomplissement incite à des moyens d'action concordant avec les circonstances réelles⁷¹¹. Afin d'aiguiller « l'agir responsable », il faut d'abord résister « à la séduction d'attentes purement utopiques », pour ensuite aligner la délibération publique sur des stratégies concrètes⁷¹². Sans une part de « réalisme » politique, en effet, l'action serait condamnée à se mouvoir dans des projections chimériques, séduisantes pour l'esprit, mais étrangères à l'ordre de la réalité. Il ne fait aucun doute, comme le souligne M. Fœssel, que selon Ricœur le « pouvoir d'imaginer

⁷⁰⁸ P. Ricœur, « Le dialogue des cultures, la confrontation des héritages », p. 18.

⁷⁰⁹ P. Ricœur, « Tolérance, intolérance, intolérable », L 1, p. 305-306.

⁷¹⁰ Voir MHO, p. 395 sq.

⁷¹¹ TR 3, p. 389.

⁷¹² TR 3, p. 389.

[...] est la condition de non-appartenance d'un sujet libre de se réinventer⁷¹³ ». Mais, il reste nécessaire d'unir ce pouvoir à un agir responsable, c'est-à-dire enraciné dans le réel et vigilant face aux radicalisations violentes. Autrement, le sujet ne serait pas *réinventé*, mais inventé de toute pièce.

C'est en continuité avec cet appel à restaurer une saine « logique de l'action » que Ricœur propose ensuite d'engager une réflexion collective sur le passé, qu'il faut dès lors axer sur les possibilités inaperçues ou inemployées de la tradition. On retrouve ici l'exhortation à « rouvrir le passé » que nous avons envisagée sous l'angle de ce que Ricœur nomme une « médiation imparfaite » entre les attentes futures et l'expérience passée au sein d'une initiative au présent. Maintenant nous apercevons avec plus d'acuité la finalité pratique que Ricœur accorde à notre pouvoir de revisiter le passé. L'actualisation de ce pouvoir permet précisément de dépasser le découragement de l'agir suscité par les perversions de la pensée utopique. On se souvient du passage suivant de *Temps et récit* :

Bref, à l'encontre de l'adage qui veut que l'avenir soit à tous égards ouvert et contingent, et le passé univoquement clos et nécessaire, il faut rendre nos attentes plus déterminées et notre expérience plus indéterminée. Or ce sont là deux faces d'une même tâche : car seules des attentes déterminées peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme *tradition vivante*⁷¹⁴.

La question que l'on doit alors soulever est celle de savoir *pourquoi l'édification de projets réalisables ne suffit pas à restaurer les capacités d'agir des acteurs politiques*. Pourquoi, autrement dit, ajouter au compromis politique la tâche de rouvrir le passé pour y puiser des possibilités inaccomplies ? N'est-il pas suffisant de seulement concevoir des attentes « modestes » et « déterminées », afin de reconquérir l'agentivité des corps sociaux par-delà le perfectionnisme de la pensée utopique ? Afin de répondre à ces questions, il faut selon nous mettre en relation la crise de la conscience historique avec trois autres thèmes de l'herméneutique ricœurienne : *l'être-affecté-par-le-passé*, *l'imaginaire social* et *l'aporie du temps comme singulier-collectif*.

L'être-affecté-par-le-passé. Tout d'abord, il faut rectifier un malentendu auquel sont susceptibles de prêter nos analyses précédentes. Que les attentes utopiques nous éloignent constamment de l'expérience historique, la rendant toujours plus désuète, ne signifie guère pour Ricœur que le passé cesse par là d'exercer ses effets sur le présent. Au contraire, si la projection d'attentes sans attaches a pour conséquence de faire stagner nos initiatives concrètes, c'est précisément parce qu'elle déracine radicalement nos espoirs des circonstances actuelles, qui sont elles-mêmes le résultat d'un long

⁷¹³ M. Fœssel, « Paul Ricœur ou les puissances de l'imaginaire », p. 22.

⁷¹⁴ TR, 3, p. 390.

processus historique. Or, ce processus tient non seulement à ce que les situations sociopolitiques résultent d'une chaîne d'événements – avec ses ruptures et ses reprises – qui les précède, mais encore du fait que leur configuration repose sur des mœurs, des traditions et des conceptions du bien qui sont autant d'héritages issus du passé proche ou lointain. Édifier des projets à l'allure concrète sur le fond de circonstances réelles ne se dissocie donc guère d'une prise en charge des héritages passés qui continuent d'influencer la signification du présent. C'est alors pour éviter que cette prise en charge se mue en pure répétition du même que Ricœur suggère d'ancrer l'avenir attendu, non pas simplement dans l'expérience historique, mais dans les possibles enfouis qu'elle comporte. De la sorte, il cherche à préserver l'horizon de possibilités propre à l'attente, sans sacrifier du même coup la faisabilité de l'action et ses racines dans l'expérience. C'est dans cette optique que notre auteur écrit que « seules des attentes déterminées peuvent avoir sur le passé l'effet rétroactif de le révéler comme *tradition vivante*⁷¹⁵ ». Il faut autrement dit enraciner son agir dans le présent pour que les expectatives qui l'impulsent manifestent en retour des possibilités cachées du passé. Simultanément, il faut apprendre à lire le passé sous l'angle de l'inachevé pour orienter de manière responsable son action sans léser l'espoir du changement vers le mieux.

L'imaginaire social. Il est également pertinent de replacer la double-tâche invoquée par Ricœur sur l'arrière-fond qu'établit son herméneutique de l'imagination politique, laquelle est centrée autour des deux phénomènes antinomiques que sont l'idéologie et l'utopie. Ce rapprochement est d'emblée suggéré par les nombreuses ressemblances que présentent l'aporie que Ricœur discerne dans la configuration moderne de la conscience historique et celle qu'il pose au centre de ses réflexions sur l'imaginaire social. Selon Ricœur, cette dernière aporie découle du fait que les fonctions retorses de l'idéologie d'un côté, de l'utopie de l'autre (dont il a été question depuis le début de ce chapitre) tirent leur efficacité de leurs fonctions proprement vertueuses. Autrement dit, c'est parce que l'idéologie et l'utopie offrent d'abord des ressources essentielles au vivre-ensemble qu'elles s'imposent autant dans la vie publique, même lorsque se déchaînent par la suite leurs effets pathologiques.

La fonction vertueuse de l'utopie correspond à son pouvoir de « subversion⁷¹⁶ ». Les ressources de l'utopie se manifestent en effet dans les « variations imaginatives sur le pouvoir » qu'elle opère – « pouvoir familial et domestique, pouvoir économique et social, pouvoir politique, pouvoir culturel et

⁷¹⁵ TR 3, p. 390.

⁷¹⁶ P. Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », TA, p. 430.

religieux »⁷¹⁷ – et qui fournissent aux agents politiques autant d’outils de comparaison imaginaire servant à évaluer et mettre en lumière les injustices collectives, de même que les structures illégitimes de domination politique. Toutefois, parce qu’elle est un instrument de la transformation et du progrès, l’utopie paraît exercer un effet de séduction qui, comme on l’a vu, peut avoir tendance à absorber les consciences politiques au point de les conduire éventuellement à un « mépris pour la logique de l’action » et « une incapacité foncière à désigner le premier pas qu’il faudrait faire en direction de sa réalisation à partir du réel existant »⁷¹⁸. La « crise de la conscience historique » au sein de l’Europe moderne serait une traduction dans le vocabulaire de l’historicité de cette mauvaise tendance encouragée par la pensée utopique.

Quant aux effets pathologiques de l’idéologie, que représentent d’un côté la justification non fondée du pouvoir (Weber) et de l’autre la dissimulation de la praxis réelle sous une représentation déformante (Marx)⁷¹⁹, ils sont une distorsion de sa fonction proprement positive, c’est-à-dire sa « fonction d’intégration ». Au départ, l’idéologie est selon Ricœur, suivant ici l’anthropologue C. Geertz⁷²⁰, le nom des médiations symboliques qui font advenir la réalité sociale à la conscience collective. Dans son sens plus technique, l’idéologie est une représentation schématique et simplifiée d’un acte fondateur, laquelle est destinée à renforcer l’identité narrative des peuples⁷²¹. Une des originalités des analyses de Ricœur sur le phénomène idéologique est assurément d’avoir mis en lumière ce trait positif de l’idéologie⁷²². Avant de camoufler les dynamiques de pouvoir et de domination, l’idéologie sert à fortifier la représentation de soi des groupes et à consolider le lien social.

L’efficace de la tradition présente en ce sens plusieurs affinités avec le pouvoir d’intégration de l’idéologie au sein de la sphère publique. Bien que toutes les traditions ne soient pas idéologiques au sens technique du terme, elles partagent avec le phénomène idéologique le caractère positif d’être « opératoire et non thématique⁷²³ ». Cela signifie qu’à l’instar de l’idéologie la tradition est au premier chef « quelque chose *dans quoi* les hommes habitent et pensent, plutôt qu’une conception qu’ils posent

⁷¹⁷ *Ibid.*, p. 428.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 429.

⁷¹⁹ Voir ci-dessus, chapitre 5, note 27.

⁷²⁰ C. Geertz, « Ideology as a Cultural System », dans *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 193-233 ; cité par Ricœur, *L’Idéologie et l’utopie*, p. 367 sq.

⁷²¹ Voir P. Ricœur, « Science et idéologie », TA, p. 338 sq.

⁷²² J. Michel écrit avec justesse : « L’une des contributions majeures de Paul Ricœur à ce débat consiste à réhabiliter la notion d’idéologie, non en reprenant le sens sensualiste des idéologues, mais en s’appuyant sur une philosophie herméneutique et sur les données d’une anthropologie de la culture » (J. Michel, « Le paradoxe de l’idéologie revisité par Paul Ricœur », *Raisons pratiques*, 11, 2003, p. 149).

⁷²³ P. Ricœur, « Science et idéologie », TA, p. 341.

*devant eux*⁷²⁴ ». De fait, la tradition est le véhicule de l'appartenance historique qui fait en sorte que les convictions qui l'emportent aujourd'hui sont, consciemment ou non, rattachées à celles de nos prédécesseurs comme par un lien de filiation. Le danger que présente la tradition est dès lors parent d'un aspect potentiellement funeste de la fonction idéologique. Il s'agit de l'inertie politique, risque que connote d'ailleurs le terme péjoratif de « traditionalisme ». À cet égard, il est pertinent de mentionner que la remarque typiquement ricœurienne selon laquelle le caractère productif de l'idéologie se prévient de ses déviations naturelles en se pliant à l'exercice de la *critique* vaut pareillement pour le phénomène de la tradition. Mais on doit alors être vigilant à l'endroit de ce que Ricœur entend par « critique ».

Avec Gadamer⁷²⁵, Ricœur est le premier à dénoncer une critique des traditions qui prétendraient se situer dans un hors lieu, complètement extérieur à l'influence idéologique. C'est là le motif de la position médiane qu'il tient dans le fameux débat qui confronte l'herméneutique gadamérienne et la critique des idéologies selon Habermas. D'un côté, Ricœur concède que l'herméneutique, même si elle « parle d'un lieu différent⁷²⁶ » des sciences sociales-critiques, a tout à gagner à se mettre à l'école de la critique. Elle doit alors reprendre à son compte le motif subversif de la critique des idéologies, en faisant de l'interprétation des héritages l'occasion d'une critique du réel et d'une distanciation de soi par rapport à soi⁷²⁷. En définitive, la compréhension des textes (littéraires, religieux, philosophiques, etc.) issus de nos traditions devrait nous inciter à découvrir le pouvoir-être à l'intérieur de l'être, de manière à offrir un modèle de sens en vue d'évaluer autrement, pour mieux la transformer, la réalité sociale. Cette possibilité de l'herméneutique tient notamment au fait que l'appartenance à l'idéologie n'est jamais parfaitement irrémédiable. Certes, l'adhésion non transparente aux médiations symboliques de la culture est un fait anthropologique indépassable et auquel aucune réflexion critique ne pourrait remédier. Mais cela n'implique aucunement que nous est retiré, par la finitude de notre condition historique, le pouvoir de prendre nos *distances* vis-à-vis de telles ou telles idéologies particulières. C'est cet enseignement de la *saine distanciation* que l'herméneutique doit selon Ricœur retenir de la critique des idéologies.

⁷²⁴ *Ibid.*

⁷²⁵ Voir notamment H.-G. Gadamer, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », *Gesammelte Werke*, Band. 2, Tübingen, J. C. B Mohr, 1985, p. 240 sq. ; trad. M. Simon, « Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies », dans *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier, 1982, p. 132 sq.

⁷²⁶ P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », TA, p. 400.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 405 sq. On peut se demander cependant si cette exigence doit être adressée à Gadamer, considérant que sa notion de « dialogue herméneutique » semble déjà envelopper une intention critique de distanciation de soi par rapport à soi. Voir à ce sujet l'article de F. J. Gonzalez, « Dialectic and Dialogue in the Hermeneutics of Paul Ricœur and H.-G. Gadamer », *Continental Philosophy Review*, n°. 39, 2006, p. 313-335.

D'un autre côté, Ricœur continue d'affirmer que l'herméneutique philosophique a parfaitement raison de célébrer le principe d'appartenance et de le hisser au rang des invariants de la condition humaine. Par là, l'herméneutique nous enjoint à accepter modestement la finitude de notre conscience, finitude qui fait en sorte qu'il est tout simplement impossible de prendre ses distances envers la tradition sans continuer d'être soumis à l'influence d'une précompréhension du monde social. Il est vrai qu'en un sens Habermas échappe à cette critique, puisqu'il conçoit parfaitement que la connaissance véhiculée par la critique des idéologies est, à l'instar de toute connaissance, suscitée par un intérêt qui lui est propre. Mais il s'agit alors d'un intérêt pour l'émancipation, qui se veut radicalement différent de « l'intérêt communicationnel » des sciences historico-herméneutiques (et naturellement de « l'intérêt technique » des sciences technologiques). Dans sa lecture de Habermas, Ricœur conteste précisément l'acuité de cette distinction entre intérêts⁷²⁸. Car si l'intérêt pour l'émancipation est rivié à la perspective d'une « communication sans borne et sans frontière », comme le soutient Habermas, comment serait-il distinct de l'intérêt communicationnel qui porte l'herméneutique ? Pour Ricœur, une critique des idéologies à la Habermas serait un pur formalisme si la discussion publique devait être intégralement affranchie de toute appartenance culturelle : un débat sans convictions mobilisées équivaldrait à un dialogue sans objet⁷²⁹. C'est en ce sens que Ricœur écrit : « C'est la tâche de l'herméneutique des traditions de rappeler à la critique des idéologies que c'est sur le fond de la réinterprétation créatrice des héritages culturels que l'homme peut projeter son émancipation et anticiper une communication sans entraves et sans bornes⁷³⁰ ». Mais alors il faut appliquer la critique à la critique elle-même et prendre ses distances vis-à-vis de « l'interprétation de la modernité en termes quasi exclusifs de rupture avec un passé supposé figé dans des traditions soumises au principe d'autorité et donc soustraites par principe à la discussion publique⁷³¹ ».

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 411 sq.

⁷²⁹ L'importance de mobiliser des convictions fortes, assorties de conception du bien à prétention universelle, est notamment énoncée dans P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », TA, p. 412 ; dans SA, p. 334-336 ; dans « Le dialogue des cultures, la confrontation des héritages », p. 17. La critique ne vise pas seulement Habermas, mais aussi l'idéal de tolérance qui, bien que nécessaire dans nos sociétés pluralistes, doit être modéré dès lors que l'acte de tolérer implique l'apologie des différences « pour la différence » et ainsi enjoint à tout plonger dans « l'indifférence » (*ibid.*, p. 16). Il faut insister sur ce fait que Ricœur est un penseur du dialogue, non du particularisme ni du relativisme. S'il faut célébrer la différence, c'est selon lui parce que c'est seulement dans le « conflit des convictions » que peuvent apparaître « d'autres universels en puissance [qui] sont enfouis dans des cultures tenues pour exotiques » (SA, p. 336). Au fond, c'est bien en ceci que consiste une société démocratique au sens fort du terme, c'est-à-dire une communauté politique capable d'endurer « un conflit fondationnel sérieux, dans la mesure où celui-ci, loin d'affaiblir l'engagement des citoyens au niveau des convictions effectives, contribue à forger, à ce niveau précisément ce que John Rawls appelle un "consensus par empîement" (*overlapping consensus*) » (Ricœur, « Postface à *Temps de la responsabilité* », L 1, p. 290).

⁷³⁰ P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », TA, p. 412.

⁷³¹ SA, p. 333.

Voilà de quelle façon l'exhortation à rouvrir le passé débouche sur une critique de l'imaginaire social. D'un côté, les tendances retorses de l'idéologie et de l'utopie sont elles aussi visées dans la double tâche de « rendre nos attentes plus déterminées et notre expérience plus indéterminée ». En prônant un *réformisme politique*, comme l'écrit J. Michel, Ricœur s'oppose « aussi bien au conservatisme d'une idéologie pétrifiée sans horizon d'attente qu'aux velléités révolutionnaires d'une utopie entièrement étrangère à tout espace d'expérience⁷³² ». D'un autre côté, les pathologies de l'imaginaire social mettent en évidence l'importance de concevoir ces deux entreprises – fonder nos attentes et réinterpréter la tradition à la faveur de ses possibilités empêchées – comme les « deux faces d'une même tâche ». Sans des projets ancrés dans le réel, les attentes utopiques menacent de produire une « logique folle du tout ou rien » encline à remplacer une authentique « logique de l'action »⁷³³. Si, en revanche, on négligeait de varier imaginativement les possibilités que comportent nos traditions d'appartenance, le risque inverse serait susceptible d'être encouru, à savoir le danger de l'inertie politique, laquelle profiterait grandement aux groupes privilégiés dont la violence institutionnelle est justement dissimulée par les véhicules idéologiques⁷³⁴.

L'unité plurielle du temps historique. Il est enfin une autre raison pour laquelle la tâche de fonder sur les circonstances réelles les projets des communautés doit être assortie de l'exigence de puiser aux sources du passé de nouvelles possibilités de comprendre et d'agir. En effet, si Ricœur accentue le rôle de l'expérience passée sur la scène de l'agir responsable, c'est également en vue d'empêcher *la dissolution totale de la conscience historique*. C'est que non seulement l'engouement politique envers les attentes utopiques est-il responsable selon Ricœur de ce que l'initiative collective soit découragée à sa source, mais encore il contribue à la décomposition graduelle d'un rapport vivant à l'histoire, entendu que la conscience historique trouve son être propre dans la médiation imparfaite de l'espace d'expérience et de l'horizon d'attente. Or plus l'écart de ces deux catégories gagne en ampleur, plus notre conscience de l'histoire est vouée à l'amenuisement. Ainsi, la science historique qui serait censée nous éduquer sur notre propre historicité devient une simple discipline scolaire, sans impact sur le présent historique. Lorsque l'attente est entièrement détachée de l'expérience, l'histoire en effet n'apporte plus aucune leçon ni aucun modèle aptes à orienter l'avenir. La conséquence la plus dramatique en est l'incapacité

⁷³² J. Michel, « Le paradoxe de l'idéologie revisité par Paul Ricœur », p. 165.

⁷³³ P. Ricœur, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », TA, p. 430.

⁷³⁴ Jean Hapélélin résume bien ce propos, en écrivant que selon Ricœur « [l'utopie] ne saurait non plus dériver en droite ligne du passé, mais elle serait sans force si elle n'était pas en complicité avec ce qui, dans ce passé multiple, n'a pas encore été épuisé » (J. Hapélélin, « Passé, présent, futur », dans J.-C. Aeschlimann (dir.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 40).

de certaines communautés historiques de se raconter prospectivement et de manière cohérente. De là, une tâche s'impose selon Ricœur, et qui fait apparaître « l'unité des deux problématiques » que sont la description du temps historique et la prescription politique⁷³⁵. Il écrit :

Si, donc, l'on admet qu'il n'est pas d'histoire qui soit constituée par les expériences et les attentes d'hommes agissants et souffrants, ou encore que les deux catégories prises ensemble thématisent le temps historique, on implique par là même que la tension entre horizon d'attente et espace d'expérience doit être préservée pour qu'il y ait encore histoire⁷³⁶.

L'enjeu est donc ici de prémunir contre l'estompement la dialectique vivante de l'histoire faite et de l'histoire à faire, c'est-à-dire la dialectique qui fait se croiser l'entreprise d'écrire l'histoire et celle qui s'exerce à faire l'histoire. Cet enjeu est directement rattaché à l'aporie du temps comme singulier-collectif, qui confère à l'unité plurielle du temps historique son statut problématique. On constate à présent que cette unité est d'autant plus mise en danger que depuis l'époque moderne règne l'idéal d'un progrès infini, dont la rupture avec la tradition est devenue un moteur d'accélération. Évidemment, l'unité plurielle du temps historique est mise à mal, non pas en soi, mais au niveau du discours qui se reporte à l'histoire. La menace ne touche pas en effet la *condition* historique comme telle, puisqu'il s'agit d'un trait essentiel et inexorable de l'existence humaine, mais de la *conscience* historique, entendue comme la représentation collective du fait historique dans son ensemble. Autrement dit, est atteinte par le « schisme » qui divise expérience et attente notre capacité à relier dans un récit cohérent et cohésif l'histoire passée et nos attentes à venir. Or le danger n'est pas mineur de perdre cette capacité à raconter une histoire qui rassemble au sein d'un même discours l'élan vers l'avenir et l'historicité profonde de l'être humain. Puisque la temporalité humaine découle pour Ricœur de la refiguration croisée des récits de fiction et d'histoire, c'est *a fortiori* notre capacité à faire sens de notre propre expérience temporelle qui est franchement menacée à travers la fièvre du progrès rendu contagieux par la pensée de l'histoire à la modernité. D'où l'importance de ne pas seulement concevoir des attentes modestes et déterminées, mais de les irriguer aux sources des potentialités que portent nos traditions d'appartenance. C'est seulement sur cette voie qu'il devient possible de rassembler fructueusement l'expérience et l'attente, et ainsi conserver une pensée vivante de l'histoire où rétrospection et prospection se nourrissent mutuellement.

⁷³⁵ TR 3, p. 388.

⁷³⁶ TR 3, p. 388.

2.2. Rouvrir la charge du passé et faire son deuil

Nous l'avons annoncé, l'utilité des reprises créatrices s'étend au-delà du déchirement temporel qu'accuse la conscience historique à l'époque moderne. Chez Ricœur, elles concernent aussi la charge morale qui pèse sur les collectivités à cause des événements dramatiques que recèle leur histoire.

Pour aborder convenablement ce problème, il importe selon nous de souligner comment il s'inscrit dans la continuité d'un défi plus général : la tendance des identités collectives à se crispier autour de récits figés et manipulateurs. Selon Ricœur, ce défi découle du fait que l'identité des communautés est, à l'instar de l'identité des personnes, conférée par l'unité du récit. Il s'agit donc d'une identité proprement *narrative*, qui vient conséquemment avec les bénéfices et les défauts de la narration. Du côté des bénéfices, il faut mentionner le fait que le récit collectif rattache dialectiquement ipséité et mêmeté, en sorte qu'il combine habilement, comme pour l'identité personnelle, la capacité d'une communauté de se maintenir identique avec sa capacité de promettre et de s'adapter aux mutations du destin. Les récits identitaires permettent de fait de conjuguer les « caractères collectifs », qui sont sédimentés dans les institutions ou dans les symboles culturels, avec la capacité intersubjective de se concerter sur des projets nouveaux et aiguillés par la promesse d'une conception partagée de la vie bonne. La narration confère ainsi aux collectivités une puissance d'agir qui excède largement leur substance historique, sans la nier pour autant⁷³⁷. Du côté des défauts, en revanche, il faut souligner que le pouvoir de transformation appartenant aux communautés demeure continuellement menacé de l'intérieur, étant donné que les récits qui forgent l'identité collective et du même coup la mémoire publique sont la plupart du temps des récits « officiels », relevant davantage de l'idéologie que de la représentation historique. La menace se fait constante et partout : les récits des communautés sont tous susceptibles de se figer autour de représentations déformées, lesquelles refoulent du même coup leur caractère hautement sélectif. Il faut alors se prémunir selon Ricœur contre les risques d'inertie qui guettent la mémoire publique, dans la mesure où érigés en idéologies dominantes les récits des origines sont susceptibles de fixer dangereusement le « caractère » des communautés, de manière à largement diminuer leur pouvoir de promettre. Se croisent ainsi le problème de l'imaginaire social et celui de la charge du passé. C'est que d'un rapport trop fixe et sélectif à son propre passé résultent souvent des communautés intransigeantes, donc incapables de conciliation avec les cultures voisines ou dans certains cas les minorités religieuses ou ethniques. De là, une fermeture à l'altérité, dont les

⁷³⁷ Nous nous inspirons ici du fin commentaire de D. J. Leichter, « Collective Identity and Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricœur », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 3, 2012, p. 121. D'ailleurs, mentionnons que son étude fait une excellente synthèse du problème que représente chez Ricœur la triple connexion de la mémoire collective, de l'identité narrative et des souffrances infligées par le passé.

répercussions politiques vont de la mésestime publique à l'endroit des cultures minoritaires aux guerres violentes, lorsque par exemple le récit national est associé à un territoire occupé par l'autre⁷³⁸. Pour décourager la violence à laquelle incitent parfois les récits identitaires sur le plan collectif, surtout dans les cas où plane la menace, réelle ou imaginaire, d'une détérioration de l'identité commune⁷³⁹, Ricœur lance un appel à la vigilance à l'endroit des récits nationaux. Cet appel coïncide plus spécialement avec une exhortation à se raconter collectivement du point de vue de l'autre⁷⁴⁰. Ici, la capacité de se raconter autrement, jusqu'alors envisagée comme possibilité existentielle, est *transposée au fondement d'une tâche citoyenne*. Il s'agit d'une tâche que peut notamment remplir l'historien de métier, en tentant de corriger les biais idéologiques qui gouvernent les récits officiels. Mais il est nécessaire également que les dirigeants et les citoyens mettent eux aussi leur main à la pâte, en travaillant à l'avènement de conditions politiques propices à l'augmentation des mémoires, dès lors reliée à la promotion des échanges entre les récits concurrents⁷⁴¹. Sur cette tâche citoyenne, semblent même converger les trois sens que portent les reprises créatrices chez Ricœur : *réinterprétation créatrice des héritages*, *réactivation des promesses non tenues du passé* et *réouverture des récits dans l'intention de se raconter autrement*. Dans son article « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », Ricœur écrit :

À cet égard, un aspect important de la relecture et de la révision des traditions transmises consiste dans le discernement des promesses non tenues du passé [...] Le futur inaccompli du passé constitue peut-être la part la plus riche d'une tradition. La délivrance du futur inaccompli du passé est le bénéfice majeur qu'on peut attendre du croisement des mémoires et de l'échange des récits. Ce sont principalement les événements fondateurs d'une communauté historique qu'il faudrait soumettre à cette lecture critique, de manière à libérer la charge d'espérance qu'ils portaient et que le cours ultérieur de l'histoire a trahie⁷⁴².

Le raisonnement qui préside à ces affirmations est le suivant. L'identité collective est conférée par les récits que les membres entretiennent à propos de leur communauté. Or quand la capacité de réconciliation avec d'autres cultures est mise à mal par des récits manipulateurs ou outrageusement sélectifs (quand notamment ils masquent les actes de violence à la source de la formation des États) il faut apprendre à se raconter autrement. Le meilleur moyen est d'inclure la perspective et les héritages

⁷³⁸ C'est ce que F. Thual appelle des « conflits d'antériorité », lesquels constitueraient une part importante des conflits identitaires (F. Thual, *Les Conflits identitaires*, Paris, Ellipses, 1995, p. 21 sq.).

⁷³⁹ Comme l'écrit Thual : « La base de l'identitarisme est la certitude que l'autre ou les autres veulent votre mort. Le basculement du sentiment naturel d'appartenance à une communauté et de contentement que l'on peut en tirer devient mortifère lorsque celui-ci s'exalte sous la pression de terreurs inavouées (*ibid.*, p. 45) ».

⁷⁴⁰ Voir notamment P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », p. 111 ; ou « La marque du passé », p. 30.

⁷⁴¹ Ricœur écrit : « la responsabilité de l'aveuglement retombe sur chacun. Ici la devise des Lumières : *sapere aude !* sors de la minorité ! peut se récrire : ose faire récit par toi-même » (MHO, p. 580).

⁷⁴² P. Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », p. 112.

d'autres communautés, surtout dans des sociétés pluralistes où nombreuses traditions tantôt s'épousent, tantôt se repoussent. Il s'agit là d'un exercice qui permet d'assumer plus en profondeur ce que nous avons analysé dans le précédent chapitre sous le signe de la *mémoire dialogique*. Car l'identité d'une communauté ne se soustrait pas elle non plus à l'influence des cultures voisines, de même qu'elle se construit toujours à travers une multiplicité de relations. C'est pour cette raison que seul un dialogue consenti entre les communautés ouvre la voie à une réappropriation critique des traditions et de leur croisement potentiel. Enfin, pour que cet échange se fasse l'occasion d'un projet à accomplir en commun, il est aussi préférable de rouvrir, au sein même du passé partagé, les traces d'un « futur inaccompli ».

Or ce travail se montre encore plus urgent quand les événements configurés au sein de la mémoire publique portent la charge de la culpabilité ou de l'humiliation. Nous revenons à présent au problème de la compulsion de répétition qui a occupé le centre de nombreuses réflexions de Ricœur sur la mémoire collective. Le traitement qu'il en fait reste assez semblable à ses analyses concernant la mémoire individuelle (ce qu'on lui a d'ailleurs reproché⁷⁴³), dans la mesure où son approche est largement informée par une appropriation de concepts psychanalytiques en lien avec l'aspect thérapeutique de l'analyse. Pour Ricœur, en effet, le seul moyen de guérir les pathologies de la mémoire collective consiste à opérer sur les traumatismes historiques un travail conjoint de *mémoire* et de *deuil*, au sens où la psychanalyse freudienne entend ces deux opérations⁷⁴⁴. La question qui s'impose est alors de savoir comment la tâche de se raconter autrement afin de libérer les promesses non tenues de nos traditions offre une solution semblable à la thérapie analytique menée sur une psyché individuelle en milieu clinique. C'est une chose en effet de scruter les attitudes pathologiques des peuples sous la lentille de concepts psychanalytiques, c'en est une autre de pressentir leur guérison à travers l'optique de la cure personnelle.

⁷⁴³ J. A. Barash, « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur », *Revue de métaphysique et de morale*, 50, 2006, p. 193 sq. La critique de l'auteur est intéressante, mais elle se fonde selon nous sur une lecture trop sélective de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Barash semble alors confondre le point de vue de Ricœur avec la conception husserlienne de l'intersubjectivité, que Ricœur commente, mais qu'il n'endosse pas intégralement (voir MHO, p. 145). De cette confusion entre Ricœur et Husserl, Barash tire la conclusion que Ricœur minore certaines spécificités essentielles de la mémoire collective, notamment « la puissance symbolique » qui lui « confère une signification propre au niveau métapersonnel » (J. A. Barash, « Qu'est-ce que la mémoire collective ? », p. 194). Ainsi, Barash manque-t-il la liaison entre mémoire collective et identité narrative que Ricœur expose pourtant expressément. N'oublions pas que Ricœur pense que la « mémoire collective repose pour une grande part sur les récits acceptés par le plus grand nombre » et que pour cette raison la « structure de telle mémoire est donc essentiellement narrative » (Ricœur, « La crise de la conscience historique et l'Europe », p. 32).

⁷⁴⁴ P. Ricœur, « Le pardon peut-il guérir ? », p. 78 sq.

À notre avis, l'analogie entre les plans individuel et social peut être préservée grâce à la conception narrative de l'identité qui sert de toile de fond aux pathologies de la mémoire publique selon Ricœur. S'il est vrai que la mémoire des communautés s'enracine dans les récits dominants que l'on raconte à propos des origines communes, alors il s'ensuit naturellement que les pathologies de la mémoire collective sont, elles aussi, accrochées aux histoires qui forgent l'identité des communautés concernées. La question devient dès lors de savoir dans quelle mesure un travail de mémoire appliqué à ces récits acceptés par la majorité peut avoir valeur de libération. Pour Ricœur, il n'y a certes aucune garantie de guérison – il n'y a en a jamais dans la cure personnelle non plus –, mais il est tout de même raisonnable selon lui de penser qu'un travail critique de variation narrative est susceptible de recouvrer une mémoire apaisée, à condition qu'en se racontant autrement du point de vue de l'autre on tende à restaurer certains pans refoulés de la mémoire publique. Dans le cas des communautés qui souffrent d'un défaut de mémoire, il faut alors insister sur la capacité du récit de l'autre à sortir des profondeurs les aspects éclipsés du passé, ceux qu'on essaie d'escamoter au profit de la fierté nationale ou autre prétexte de ce genre. Dans le cas d'une mémoire obsessionnelle, en revanche, il faut plutôt accentuer ce qui dans nos récits s'identifie à des promesses passées. Contre une mémoire qui s'enlise dans le mépris, il faut ainsi restaurer le pouvoir de la mémoire à faire « ressusciter » d'anciens possibles⁷⁴⁵. Car c'est avant tout en réveillant les attentes enfouies dans nos traditions, qu'on apprend à frayer la voie à une histoire commune qui engage vers l'avant au lieu de tirer en arrière⁷⁴⁶. Bien entendu, il ne s'agit pas d'affirmer qu'entre les plans de la mémoire personnelle et collective règne une identité intégrale des maux ou des thérapeutiques correspondantes. Tout ce que l'analogie mentionnée implique est une ressemblance d'approches. Aux pathologies semblables doivent être appliquées des mesures similaires. C'est dans cette optique qu'il faut selon Ricœur résoudre la compulsion de répétition à l'échelle collective par un effort commun, qui consiste à exhumer les grands oublis et oubliés des traditions narratives en amont des identités sociales. C'est sur cette entreprise difficile que peut être envisagé un effort de réconciliation avec un passé qui de prime abord « refuse de passer »⁷⁴⁷.

⁷⁴⁵ P. Ricœur, « Le pardon peut-il guérir ? », p. 81.

⁷⁴⁶ S. Loriga a raison d'affirmer qu'en regard de la tâche critique qui consiste à raviver le passé, Ricœur fait osciller l'historien « entre deux figures, celle du médecin de la mémoire et celle du prêtre ». À l'image du médecin, l'historien doit en effet « contribuer à la perlaboration des situations qui ont engendré des traumatismes et des conduites compulsives » ; à l'instar du prêtre, il est « responsable de la transfiguration de la mort en sépulture ». Dans cette double-fonction il tend alors à favoriser « la séparation définitive du présent et du passé » afin de « faire place au futur » (S. Loriga, « La tâche de l'historien », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 67-68).

⁷⁴⁷ On pourrait être tenté de dénoncer la solution que prône Ricœur parce qu'elle présente des similitudes troublantes avec l'entreprise de l'historien Ernst Nolte, dont les recherches sont notoirement impulsées par la volonté de faire passer en Allemagne « un passé qui ne veut pas passer » (*Devant l'histoire, Les documents sur la controverse sur la singularité de l'extermination*

Le problème de la réconciliation nous conduit maintenant à aborder un des aspects les plus décisifs d'une thérapeutique de la mémoire souffrante : *le deuil*. Pour Ricœur, en effet, le travail de mémoire ne dirige la réconciliation du passé que s'il est accompagné d'un *travail de deuil*. C'est en s'inspirant une fois encore de Freud, que Ricœur juge nécessaire de concevoir remémoration et deuil comme deux exercices réciproques. Ricœur se fonde à cet égard, sur l'opuscule « Deuil et mélancolie », dans lequel le père de la psychanalyse définit le deuil comme l'acte de décharger un objet des désirs dont on l'avait précédemment investi⁷⁴⁸. Faire son deuil, c'est accepter que l'objet convoité ne puisse plus combler aucun désir et qu'il faille en conséquence transférer ses énergies libidinales sur quelque chose de plus propice à la satisfaction. À l'inverse, la mélancolie est l'état suscité par l'incapacité de faire son deuil au moment où l'objet du désir se fait absent ou disparaît à jamais. La tendance à sombrer dans le désespoir n'est rien d'autre selon Freud que la disposition à fixer son désir sur un objet irrémédiablement hors de portée. Ricœur perçoit alors une forte analogie entre le travail de deuil qui vainc la mélancolie et le travail de mémoire qui restitue au présent sa force créatrice. Dans les deux cas, il s'agit de se réconcilier avec un ordre révolu qui empêche les élans créateurs du présent de se projeter vers l'avenir.

En ce qui concerne les troubles de la mémoire collective, on remarque que deuil et mémoire se répondent mutuellement. Le travail de deuil dicte l'objectif du travail de mémoire, dans la mesure où c'est en vue d'apaiser les souffrances suscitées par les pertes du passé, que l'on s'efforce de se raconter autrement. En retour, un usage critique de la mémoire détermine le niveau de la réconciliation accomplie par le deuil, en l'occurrence le niveau des configurations narratives qui médiatisent les représentations symboliques circulant au sein de la mémoire publique. *Rouvrir le passé est en ce sens le nom*

des Juifs par le régime nazi, trad. B. Vergne-Cain, Paris, Cerf, 1988, p. 29-35). C'est ainsi que Nolte s'emploie à relativiser la culpabilité allemande, en reportant la cause des camps concentrationnaires sur les crimes soviétiques. Bien que Ricœur ne soit pas entièrement réfractaire à admettre des comparaisons entre les grands crimes du XX^e siècle, il ne croit pas non plus que la représentation historique doit payer le délestage de la culpabilité collective du prix du fantasme historique. Nos considérations sur la philosophie ricœurienne de l'histoire nous en auront convaincu (voir ci-dessus chapitre 4, section 3). Son appel au travail de mémoire sur les récits identitaires n'est pas en effet une exhortation à cautionner toutes les variations non fondées qui pourraient servir à apaiser les consciences. En ce cas, on ne ferait que perpétrer, au moyen d'autres souvenirs-écrans, le refoulement des faits historiques indésirables. Il s'agit plutôt selon Ricœur de proposer *une herméneutique critique de l'imaginaire social*, accomplie dès lors sous l'angle de sa fonction temporelle. Il s'agit plus spécialement de recouvrer les faits refoulés du passé, d'une manière à faciliter *le travail de deuil* collectif. Ainsi, si nous ne sommes pas entièrement d'accord avec O. Abel et S. Loriga pour dire que Ricœur n'évoque l'entreprise de « faire passer le passé » que pour la « reprocher à Ernst Nolte » (« Introduction », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 12-13) – car c'est bien de lever la charge du passé qu'il s'agit dans MHO –, nous nous accordons parfaitement avec eux pour dire que MHO est un « plaidoyer pour la mémoire » (*ibid.*, p. 13) et qu'en ce sens, cet ouvrage fait voir que ce n'est jamais en niant le passé réel, mais en s'y plongeant de manière responsable et créatrice, que l'on devient à même de surmonter les pathologies de la mémoire collective.

⁷⁴⁸ S. Freud, « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 145-171.

que porte le chemin vers un deuil achevé. C'est en restaurant les oublis sporadiques au sein des récits publics, ce qui inclut parfois les promesses non tenues du passé, que les communautés peuvent s'élancer sur la voie de la résignation (deuil des humiliations et des gloires anciennes), mais aussi de la réconciliation.

On peut se demander somme toute si ce programme d'échange entre les mémoires ne serait pas lui aussi une projection utopique qui aurait le fâcheux désavantage de ne trouver aucune expression dans le réel. Il est en effet permis de le penser. Mais il ne faudrait pas croire, le cas échéant, que le propos de Ricœur sombre nécessairement dans l'impertinence. Car selon lui, on s'en souvient, ce ne sont pas toutes les utopies qui sont bonnes à jeter. En principe, les projets utopiques veillent également à aiguiller imaginativement les finalités lointaines des attentes actuelles, en fournissant un modèle de sens utile à l'accomplissement d'un meilleur vivre-ensemble. En tout cas, le programme de Ricœur ne procède certainement pas de la tendance à réfléchir le possible par le biais d'une oblitération de l'expérience accumulée par l'histoire. Ses intentions sont au contraire de libérer l'avenir, non pas en évitant, mais en élargissant les représentations du passé. Car se raconter du point de vue de l'autre, cela revient encore à essayer d'augmenter d'une perspective différente son propre espace d'expérience. Ici *le cercle temporel* qu'impliquent les reprises créatrices du passé montre *ses vertus pratiques* : tout projet de réconciliation avec le passé est occasion de le comprendre autrement ; en retour, c'est en comprenant autrement le passé que l'on en vient, dans la réactivation de ses possibles oubliés, à déployer un avenir déchargé des lests de l'histoire.

En ce sens, il semble que la principale difficulté que rencontre la tentative de guérir la mémoire collective par le partage des récits soit moins son caractère utopique que la circularité des principes qu'elle contient. C'est que pour échanger ses récits et ses mémoires, ne faut-il pas avoir au moins déjà esquissé les contours d'une réconciliation ? C'est du moins ce qui semble nécessaire aux communautés encombrées par une *dette morale*. On se souvient que pour Ricœur l'être-en-dette est un facteur inhérent à la condition historique : toute personne vit sous la condition d'une existence antérieure, à laquelle elle *doit* ses croyances, sa situation, ses occasions de joie et ses souffrances. C'est là le sens moralement neutre de l'être-en-dette. Les choses se compliquent cependant lorsque le sentiment d'appartenir à l'histoire est chargé d'une sensation forte de culpabilité, comme chez les membres des sociétés responsables des grands crimes du XX^e siècle. À cette occasion, le poids de l'histoire équivaut à la dette envers les victimes qui tient prisonnières du mal commis les communautés en position d'ancien bourreau. Dans cette relation, l'importance de faire son deuil est évidente. Mais en même temps le deuil semble être rendu impossible par la relation même qui lie la victime et le coupable. D'un côté, en

effet, la communauté responsable d'anciens crimes ne paraît guère pouvoir faire le deuil de ses gloires passées, si tant est que la dette à l'égard de ses victimes la garde plongée dans le mal commis autrefois. Symétriquement, les victimes pourront difficilement faire le deuil des anciennes pertes, si elles se définissent comme les créanciers envers qui les bourreaux sont éternellement redevables. Que cette dette qui pèse sur les deux parties puisse être acquittée à travers un dialogue entre victimes et bourreaux où l'on s'échange mémoires et récits du passé, soit. Mais pour que ce dialogue puisse être entamé ne faut-il pas qu'il y ait déjà ébauche d'un renouement consenti ? Dès lors, comment le programme de rouvrir les récits du passé pourrait-il être à même de vaincre la dynamique pathologique de la dette morale, s'il est vrai que la réinterprétation créatrice des récits suppose déjà un apaisement des tensions préalables ? On verra plus loin que cette question est peut-être posée d'un point de vue trop abstrait. Il reste que c'est assurément ce genre de considérations sur les difficultés inhérentes à la réconciliation qui ont fait en sorte qu'à partir des années 1990 les réflexions de Ricœur sur le caractère mobile du passé ne seront presque jamais extirpées d'une méditation sur le pouvoir thérapeutique du *pardon*⁷⁴⁹.

3. Le pardon : une cure difficile ou impossible ?

Ce n'est pas sans obstacle que le pardon peut être traité sous le signe d'une thérapeutique de la mémoire collective. Premièrement, s'il est permis de prescrire aux communautés de se raconter autrement du point de vue de l'autre, en revanche, il paraît fortement inapproprié de vouloir prescrire le pardon. Ce serait en effet le comble de l'injustice que d'imposer à la victime un devoir à l'endroit de son bourreau. À la rigueur, on peut conseiller le pardon, certainement en faire l'éloge, mais on ne peut s'autoriser à en promouvoir le devoir, auquel cas on ne ferait qu'ajouter à l'offense que l'on voudrait voir pardonnée. Deuxièmement, pose problème le caractère public et historique du pardon. À proprement parler, le pardon requiert deux parties : l'offenseur et la victime. À ce titre, on peut se demander, d'un côté, en vertu de quoi (ou de qui) et sous le pouvoir de quelle institution un représentant politique peut revendiquer le droit de pardonner au nom de ses membres. De l'autre, on peut se questionner sur l'identité de celui qui reçoit véritablement le pardon, quand par exemple le dirigeant qui se repent officiellement ne partage plus grand-chose avec le gouvernement responsable des crimes passés. Enfin, on peut mettre en doute la pertinence même d'attribuer au pardon une fonction thérapeutique. Si le pardon est censé guérir, n'est-ce pas dans la stricte mesure où il est accordé de manière authentique et sincère ? Mais comment peut-il être authentique s'il est donné en vue de

⁷⁴⁹ Voir Ricœur, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », p. 113-114.

guérir, donc sous une autre condition que lui-même ? Le pardon ne doit-il pas, comme l'affirme J. Derrida, être « inconditionnel » pour être véritable⁷⁵⁰ ?

Dans la section qui suit, nous proposons d'exposer la chaîne d'arguments que mobilise Ricœur pour répondre à ces questions difficiles. En premier lieu, nous voulons insister sur les éléments essentiels, surtout d'ordre éthique, que la thématique du pardon ajoute à l'idée ricœurienne d'un passé indéterminé et susceptible d'être rouvert. En second lieu, nous voulons montrer pourquoi, sans éluder les problèmes précédemment mentionnés, Ricœur croit tout de même approprié, quoique sous certaines conditions, d'assigner au pardon une vocation thérapeutique eu égard à la mémoire collective. De la sorte, notre objectif est plus spécialement d'expliquer en vertu de quels éléments essentiels le pardon tend à achever le parcours plein d'embûches qui mène de la mémoire pathologique jusqu'à la réconciliation apaisée.

3.1. *La restauration de l'homme capable*

Le pardon *délie*. Voilà l'idée centrale autour de laquelle gravitent à peu près toutes les réflexions de Ricœur sur l'acte de pardonner. Cette position avait déjà été défendue par H. Arendt, qui dans *The Human Condition* parlait du pardon en ces termes : « il faut que l'on pardonne, que l'on laisse aller pour que la vie puisse continuer en déliant [*releasing*] constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu⁷⁵¹ ». La position d'Arendt est d'autant plus inspirante pour Ricœur que la philosophe allemande définit le pardon comme « l'une des virtualités de l'action » qui permet justement de répliquer au caractère « irréversible » de l'agir humain⁷⁵². À ce titre, le pardon est d'emblée situé sur l'axe de la temporalité de l'agir et de sa triste irréversibilité. Parce que selon Arendt toute action occasionne des conséquences inattendues et que celles-ci sont irrémédiables, le seul horizon possible dans lequel un sujet peut s'autoriser à agir malgré l'incertitude du sort est la conviction qu'il pourra être pardonné dans le cas où son action engendrerait de fâcheux « préjudices⁷⁵³ ». Si selon Arendt le pardon est indispensable au vivre-ensemble, c'est donc non seulement parce qu'il met fin au conflit social, qui sinon se perpétuerait sans cesse à travers la rancune, voire la vengeance, mais aussi parce qu'en déliant l'agent des conséquences néfastes de son action, il lui permet de recouvrer son « grand pouvoir » de « commencer du neuf, d'innover⁷⁵⁴ ». Autrement dit, non seulement le pardon insuffle-t-il dans la

⁷⁵⁰ J. Derrida, « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, Décembre 1999, p. 1-19.

⁷⁵¹ H. Arendt, *The Human Condition* p. 240 ; trad. p. 306.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 236-237 ; trad. 302.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 239 ; trad., p. 305

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 240 ; trad. p. 306.

sphère publique un souffle de paix, il restaure également la créativité et la liberté du coupable, qui resteraient sinon engluées dans les vicissitudes des actes passés.

Quoiqu'il s'inspire largement de la philosophe allemande dans ses analyses du pardon, Ricœur s'en détache néanmoins par quelques idées décisives. Les plus importantes concernent d'un côté les *conditions* du pardon, de l'autre l'*objet* du déliement. Pour Arendt, la condition principale du pardon dépend de la nature des actes que l'on est en droit de pardonner, à savoir, selon elle, les actes qui engendrent des conséquences imprévisibles et préjudiciables. Arendt exclut conséquemment de la zone des actes pardonnables les « rares » crimes « extrêmes » commis sous l'impulsion d'une « volonté du mal⁷⁵⁵ ». Ce genre de crimes n'appellent pas le pardon selon elle, mais une rétribution pénale qui doit être administrée par une instance de justice. À l'encontre de cette restriction, Ricœur préfère la perspective de J. Derrida, qui dans un oxymore célèbre affirme avec véhémence : « le pardon pardonne seulement l'impardonnable⁷⁵⁶ ». Sous cette formule hyperbolique, Derrida cherche à mettre en évidence le caractère inconditionnel et extraordinaire du pardon, qui se manifeste à l'état pur dans ces actes incompréhensibles où une victime pardonne à son bourreau des crimes sordides et violents qu'il a commis sur elle⁷⁵⁷. Si l'on ne pardonnait que les actes excusables, croit Derrida, le pardon perdrait toute sa grandeur, et ne serait pas moins commun que l'indulgence, envers du vice qu'est la rancune. Ce que Ricœur appelle « la hauteur » du pardon, qui contraste si radicalement avec « la profondeur » de la faute⁷⁵⁸, s'illustre justement dans l'étonnante bénédiction qu'ont certaines personnes de savoir pardonner avec sincérité des crimes inhumains, des torts impardonnables. C'est cet acte « pur », presque hors de ce monde, qui, affirme Derrida, doit être rigoureusement distingué du pardon ordinaire, qui est moins selon lui un acte de pardon qu'une « stratégie politique ou une économie psychothérapeutique⁷⁵⁹ ».

Que l'on accepte ou non la radicalité du propos de Derrida, que Ricœur cautionne dans une certaine mesure⁷⁶⁰, on doit au moins se rendre à l'évidence que le pardon possède une extension différente que ce à quoi le contraint Arendt. Même s'il relève du bon sens de contester l'idée que le pardon s'applique *uniquement* aux actes impardonnables, il demeure que c'est lorsqu'il est adressé à

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 239-240 ; trad., p.306

⁷⁵⁶ J. Derrida, « Le siècle du pardon », p. 6.

⁷⁵⁷ « Imaginez, énonce Derrida, une victime de terrorisme dont on a égorgé ou déporté les enfants, ou telle autre dont la famille est morte dans un four crématoire. Qu'elle dise "je pardonne" ou "je ne pardonne pas", dans les deux cas, je ne suis pas sûr de comprendre, je suis même sûr de ne pas comprendre et en tout cas je n'ai rien à dire. Cette zone de l'expérience reste inaccessible et je dois en respecter le secret » (*ibid.*, p. 17).

⁷⁵⁸ MHO, p. 595 sq.

⁷⁵⁹ J. Derrida, « Le siècle du pardon », p. 14.

⁷⁶⁰ Voir MHO, p. 606 sq.

pareilles fautes sordides que le pardon montre toute sa grandeur, en même temps qu'il révèle tout son mystère. C'est d'ailleurs cette part d'incompréhensible qui loge le pardon, comme l'écrit G. Fiasse, dans un « au-delà de l'action⁷⁶¹ » : dans les cas extrêmes, le pardon ne relève d'aucun pouvoir ordinaire, il ne découle d'aucune maxime, échappe à toute prévision et ne peut faire l'objet d'aucune prescription.

Mais si le pardon est entendu ainsi comme acte incondicional, de quoi alors délie-t-on le coupable quand on lui accorde son pardon ? La question porte maintenant sur l'*objet* du déliement. Avec Arendt, la chose était claire : le pardon délie l'agent des préjudices de son action. Mais quand la faute pardonnée est impulsée par une volonté mauvaise, comme dans le cas des actes « impardonnables » dont parle Derrida, il ne suffit plus d'appliquer le pardon aux conséquences de l'acte commis. En toute cohérence, le pardon doit dès lors porter sur l'action entière, ce qui inclut la volonté à sa source. Mais peut-on délier l'agent de sa volonté mauvaise ? Si la volonté est bien l'expression de notre être, comme on peut raisonnablement le penser, alors le pardon délierait l'agent de lui-même, ce qui fait peu de sens. À moins que l'agent concerné change sa volonté. Mais alors, comme le mentionne Derrida, ce n'est plus lui ni son action que l'on pardonnerait, mais une autre personne qui n'est plus exactement la même que l'auteur de la faute commise⁷⁶².

Ce paradoxe posé par l'identité du coupable est en fait le point névralgique sur lequel la position de Ricœur se démarque à la fois des idées de Arendt et de Derrida au sujet du pardon. C'est que selon notre auteur, ce paradoxe repose sur une conception de la personne qui ne s'en tient qu'à l'aspect *mêmeté* de l'identité. Pour bien comprendre l'opération du déliement effectué par le pardon, il faut plutôt selon Ricœur la replacer au cœur d'une *anthropologie de l'homme capable*, dont le foyer est justement l'*ipséité*, pôle inverse de la *mêmeté*⁷⁶³. Avec sa notion « d'homme capable », Ricœur insiste sur le fait que l'être humain se définit non pas comme une substance immuable, assortie d'attributs essentiels, mais comme une puissance d'agir dans le monde, laquelle s'actualise notamment par la médiation d'actes langagiers et interprétatifs (l'affirmation à la première personne, le témoignage, le récit, l'imputation, etc.). L'idée de capacité suggère également un élément de conquête sur les expériences de passivité et de souffrance qui marquent l'existence humaine au plus profond de son être. Que l'humain se caractérise avant tout par ses capacités d'agir signifie justement qu'il doit tristement composer avec toutes ses « incapacités », celles qui font de lui un être fondamentalement limité et parfois même vulnérable⁷⁶⁴. La notion d'*ipséité*

⁷⁶¹ G. Fiasse, « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, 2007, p. 363-376.

⁷⁶² J. Derrida, « Le siècle et le pardon », p. 13.

⁷⁶³ Sur la différence entre *ipséité* et *mêmeté* chez Ricœur, voir ci-dessus chapitre 5, section 2.1.

⁷⁶⁴ E. Wolff nous semble être allé encore plus loin que Ricœur dans la dialectique de la capacité et de l'incapacité, en montrant que « l'incapacité et la capacité ne sont pas simplement deux dimensions mutuellement exclusives de l'agir, mais

condense ces deux aspects : elle est synonyme chez Ricœur de la notion *d'homme agissant et souffrant*. Plus important encore pour notre propos, l'ipséité exprime l'idée cruciale selon laquelle l'identité de la personne n'est pas principalement conférée par la permanence du caractère ou de certaines qualités, mais par des pouvoirs d'agir qui, aussi fragiles soient-ils, font de la personne un être sur qui l'autre peut compter. En chef de file de ces capacités essentielles, se trouve évidemment le pouvoir de promettre, qui appelle dans une certaine mesure le pouvoir de rassembler sa vie sous l'unité du récit.

L'anthropologie philosophique de l'homme capable permet ainsi à Ricœur de répondre au problème que pose le paradoxe du déliement. À la question « qui est-ce que le pardon délie ? », Ricœur répond : l'homme capable, au sens de l'ipséité. Et à la question « de quoi le délie-t-on ? », il répond conséquemment : de son acte, et, faudrait-il ajouter, de la culpabilité qui y est solidement arrimée. C'est qu'en définissant l'être humain comme être de capacité, Ricœur est à même de préserver *la continuité temporelle entre l'auteur et son acte passé*, en même temps de pouvoir tracer *une ligne de partage* entre « l'effectuation et la capacité que celle-ci actualise⁷⁶⁵ ». Ainsi, Ricœur accepte totalement la difficulté énoncée par Derrida : « séparer le coupable de son acte, autrement dit pardonner au coupable tout en condamnant son action, serait pardonner à un sujet autre que celui qui a commis l'acte⁷⁶⁶ ». Celui que l'on pardonne, c'est bien le coupable en tant qu'il a actualisé son pouvoir d'agir dans un parjure. Mais en le pardonnant, on accepte également de ne pas le réduire entièrement à ses actes. C'est là l'essence du déliement selon Ricœur et que Derrida ne considère point, puisque décidément il pense encore l'identité du sujet sous l'égide de la même. Au sein d'une philosophie de l'ipséité, en revanche, le pardon instaure une frontière, non pas entre l'agent et lui-même, mais entre son acte et la capacité à sa source, de sorte que le fautif est dès lors reconnu comme étant capable de mieux que ce qu'il a fait jusqu'à présent. Ainsi, en déliant, le pardon restaure. Il restaure précisément cette capacité d'agir enlisée sous la faute, et qui en vertu de cet enlèvement même crispe le soi dans le mal commis autrefois. Ricœur écrit : « Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. Il serait rendu à sa capacité d'agir, et l'action même à celle de continuer [...] C'est enfin de cette capacité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir. La formule de cette parole libératrice, abandonnée à la nudité de son énonciation, serait : tu vaux mieux que tes

qu'elles sont constitutives l'une de l'autre ». Par là, cet auteur entend que « l'incapacité, malgré son caractère "négatif", contribue à rendre l'agent capable de faire des choses [si l'on était capable de tout, peut-être ne ferait-on rien] ; pareillement la capacité, malgré son caractère "positif", contribue à rendre l'agent incapable de faire d'autres choses ou de les faire d'autres manières [car la capacité humaine est tout sauf l'omnipotence] » (E. Wolff, « Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 4, 2013, p. 54).

⁷⁶⁵ MHO, p. 638.

⁷⁶⁶ MHO, p. 638.

actes⁷⁶⁷ ». Évidemment, Ricœur est conscient qu'il s'agit là d'un « acte de foi⁷⁶⁸ », puisque la régénération du coupable n'est jamais assurée par le pardon qui lui est adressé. Il reste qu'à travers le pardon accordé le fautif reçoit au moins la reconnaissance d'être capable de mieux, reconnaissance dont il a sûrement besoin pour pouvoir « commencer à neuf ». C'est alors à lui de saisir sa chance...

Il y aurait encore beaucoup à dire sur la conception ricœurienne du pardon, notamment sur la façon dont le pardon s'inscrit dans une « économie du don », dont nous reparlerons plus tard, et dont nous pouvons dire tout de suite qu'elle est très différente de « l'économie psychothérapeutique » que Derrida juge étrangère au pardon véritable⁷⁶⁹. Nous préférons cependant nous arrêter là pour le moment, afin de nous concentrer sur ce qui rattache plus spécialement la dynamique du pardon chez Ricœur à la problématique des reprises créatrices du passé. Quel aspect du passé le pardon rouvre-t-il ou reprend-il ? Il rouvre d'abord *la charge morale* attachée à la faute. Dans le pardon, la faute n'est pas oubliée⁷⁷⁰, au contraire, mais elle est pour ainsi dire déchargée, délestée du *poids* que fait peser la culpabilité. Certes, le fautif demeure coupable du tort qu'il a fait. Mais parce qu'il est reconnu comme capable de plus, capable de mieux, sa culpabilité n'a plus le sens d'une dette impayable qui le maintiendrait comme l'éternel débiteur de ses fautes passées⁷⁷¹. Le pardon change ainsi le sens du passé en diminuant le poids de la dette morale qui y est rattachée⁷⁷². Du même coup, en déchargeant le coupable, *le pardon l'invite à reprendre une virtualité passée de son propre être*, à savoir la possibilité de mieux agir. Puisque le pardon s'applique à l'élément ipséité de l'identité et non à la même, il ne dit pas : « maintenant que tu as changé tu peux faire mieux » ; il affirme plutôt : « tu as toujours été capable de mieux que ce que tu as fait ». C'est en ce sens que le pardon délie l'agent de son acte, et que corrélativement il restaure son être capable, en lui découvrant des possibles à la fois nouveaux et anciens.

L'originalité de Ricœur tient ici au fait que selon lui le pardon délie le coupable tout en préservant la continuité temporelle de son être. Par le pardon, l'expérience du temps n'est pas déchirée

⁷⁶⁷ MHO, p. 642.

⁷⁶⁸ MHO, p. 638.

⁷⁶⁹ MHO, p. 621 sq.

⁷⁷⁰ En commentant la conception ricœurienne du pardon, G. Fiasse écrit avec aplomb : « Non, la faute n'est pas à nier ». L'auteur soutient à ce sujet que si Ricœur commence son analyse du pardon par une réflexion sur la profondeur de la faute, qui en accentue la gravité insoutenable, tant pour l'auteur que pour la victime, c'est justement pour écarter « une vision édulcorée de la faute qui viserait à l'effacer, ni une conception mièvre du pardon qui verrait en celui-ci une simple transaction entre deux personnes » (G. Fiasse, « Asymétrie, gratuité et réciprocité », dans G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf, 2007, p. 146).

⁷⁷¹ P. Ricœur, « Sanction, réhabilitation, pardon », *Le Juste 1*, Paris, Seuil, 1995, p. 207.

⁷⁷² Nous soulignons ici l'apport de M.-H. Desmeules à la question des implications temporelles du pardon dans la pensée tardive de Ricœur. Voir son article « Les refigurations de notre expérience du temps », *Philosophiques*, 41, 2014, p. 275-293.

intérieurement par une coupure définitive entre présent et passé, à la manière de ce temps « discontinu » dont parle E. Lévinas dans *Totalité et infini*⁷⁷³. Dans l'épreuve du pardon, la mémoire est au contraire renforcée et même célébrée. Quand Ricœur mentionne que le pardon libère la mémoire « pour de grands projets » ou qu'il « donne un futur à la mémoire »⁷⁷⁴, il en fait une figure radicalement opposée à l'amnésie, ou sur le plan social, à l'amnistie. Le pardon est loin d'être un oubli, comme on le dit parfois. Il est un acte de rappel, car il ne peut être proclamé qu'en éveillant sur le mode du souvenir le mal qui a été fait jadis. Mais en même temps qu'il évoque la faute commise, le pardon transforme l'être-affecté-par-le-passé de la victime et du coupable, en allégeant leur histoire de sa dimension de fardeau et de souffrance. Ainsi, le pardon a-t-il un impact considérable sur la façon dont on raconte son passé. Car restaurer sa capacité de faire mieux, c'est aussi restaurer sa capacité de se raconter autrement en suivant la flèche de ses possibles inaccomplis.

3.2. Une autre aporie : la réconciliation

Dans quelle mesure Ricœur entend-il faire du pardon une alternative thérapeutique pour les troubles de la mémoire collective ? D'après ce qu'on a vu, cette question revient au fond à poser la question suivante : comment le pardon est-il à même de restaurer le soi capable des communautés marquées par une mémoire pathologique ? Pour y répondre, le principal défi que doit relever la philosophie de Ricœur est généré par la critique que Derrida assène aux usages publics du pardon. C'est que dans l'entrevue mentionnée plus tôt, « Le siècle et le pardon », Derrida affirme que le pardon ne relève et ne doit jamais relever d'une « thérapie de la réconciliation »⁷⁷⁵. L'argument s'appuie sur ce que Derrida nomme le caractère « inconditionnel » du pardon. Par là, il entend non seulement que le pardon n'est guère conditionné par la gravité de la faute commise, mais aussi que sa pureté et son authenticité dépendent de la gratuité avec laquelle il est accordé. Autrement dit, un pardon qui serait offert sous une autre condition que lui-même, ou pour une autre raison que lui-même, ne serait pas un pardon sincère ni véritable. Sur sa lancée, Derrida ne manque pas de condamner l'emploi qu'on fait généralement du pardon dans un cadre géopolitique. D'un côté, il tourne en dérision « la théâtralité », « l'hypocrisie » et « la singerie » qui souvent « s'invitent en parasites à cette cérémonie de la culpabilité »

⁷⁷³ Celui-ci écrit : « Le temps discontinu de la fécondité rend possible une jeunesse absolue et un recommencement, tout en laissant au recommencement une relation avec le passé recommencé, dans un retour libre – libre d'une liberté autre que celle de la mémoire – vers le passé et, dans la libre interprétation et le libre choix, dans une existence comme entièrement pardonnée » (E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de poche, 1990 [1971], p. 315). Au fond, Lévinas n'est pas si loin de Ricœur, à part qu'il confère à la relation mémoire-pardon un caractère d'exclusion, ce qui est tout le contraire pour notre auteur.

⁷⁷⁴ Ricœur, « Sanction, réhabilitation, pardon », p. 207.

⁷⁷⁵ Derrida, « Le siècle et le pardon », p. 9.

que représente une demande officielle de pardon⁷⁷⁶. D'un autre côté, il estime que même dans les cas de demandes sincères ou présumées telles, il reste qu'aussitôt que le pardon est pressenti comme le levier d'une stratégie de deuil à l'échelle collective, il perd son essence d'être inconditionnel et gratuit. Ainsi, peu importe que la demande de pardon soit proclamée de bonne volonté par les dirigeants politiques, sitôt qu'elle est faite dans l'intention, ouverte ou camouflée, de se réconcilier avec l'autre, cette demande enfreint dans son geste même les règles du pardon véritable et, pour cette raison, ne peut recevoir aucune réponse adéquate.

Dans l'épilogue de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, il semble que Ricœur ait pris très au sérieux les critiques de Derrida. L'influence de celui-ci se fait nettement sentir dans l'extrême prudence avec laquelle Ricœur aborde une possible fonction thérapeutique du pardon à l'échelle politique. « Il n'y a pas de politique du pardon⁷⁷⁷ », insiste Ricœur tout au long de son analyse. Le défi s'annonce dès lors de la façon suivante : comment faire du pardon une entreprise de « guérison de la mémoire⁷⁷⁸ » en vue de l'apparition d'une « mémoire heureuse⁷⁷⁹ » et réconciliée, sans tomber dans le piège d'une stratégie politique qui instrumentaliserait le pardon au point de le dénaturer intégralement ? Ce défi, nous lui donnerons le nom de *l'aporie de la réconciliation*.

Rappelons le problème duquel nous étions parti. Ricœur conseille aux communautés affligées par une mémoire pathologique de partager et d'échanger les mémoires, en se racontant autrement du point de vue de l'autre. L'utilité pratique de cet exercice est alors de renouer avec une juste mémoire qui coïncide avec un deuil achevé à l'égard des gloires anciennes ou des humiliations subies autrefois. Un problème surgit néanmoins lorsque les maux de la mémoire que l'on cherche à guérir sont occasionnés par la charge morale des crimes passés, *a fortiori* les « crimes contre l'humanité », tout aussi imprescriptibles sur le plan juridique, qu'impardonnables sur le plan moral. À cette occasion, une reprise du passé menée en commun semble supposer une *réconciliation* préalable entre les parties, qui, étant donné la grandeur des méfaits commis naguère, ne paraît pas pouvoir passer par une autre instance que le pardon. Or d'après l'argument de Derrida, le pardon serait rendu inauthentique dès qu'il se trouverait mis au service d'une réconciliation ayant pour objet le deuil collectif. L'aporie est manifeste : la réconciliation nécessite le pardon, mais en retour le pardon perd son essence dès lors qu'il a pour finalité la réconciliation. Devant cette aporie, l'entreprise du deuil paraît tout simplement impossible.

⁷⁷⁶ Derrida, « Le siècle et le pardon », p. 2.

⁷⁷⁷ MHO, p. 635.

⁷⁷⁸ Ricœur, « Sanction, réhabilitation, pardon », p. 207.

⁷⁷⁹ MHO, p.643.

Préserver l'authenticité du pardon, tout en conservant le lien qui l'unit à la mémoire réconciliée, c'est donc le défi principal qui se présente à Ricœur. À notre avis, l'essentiel de sa réponse réside dans *l'inflexion sémantique qu'il fait subir à l'idée de gratuité*. Cette idée, on l'a vu, constitue le cœur du pardon véritable, selon Derrida, puisqu'étant par nature inconditionnel, le pardon n'a de sens qu'accordé gratuitement. Ricœur ne nie pas cette assertion, mais il invite à entendre également dans la notion de gratuité les échos à l'idée de « générosité⁷⁸⁰ ». Ce qui fait la sincérité du *pardon*, souligne Ricœur, c'est la générosité et la grandiosité du *don* qu'il implique. Dire *sincèrement* « je te pardonne », lorsque l'acte pardonné revêt l'allure du sordide et du mal radical, c'est là, nul ne le contestera, un geste d'une générosité formidable. C'est par ce déplacement, depuis la gratuité pure à la gratuité comme générosité du don, que Ricœur sort pour ainsi dire le pardon du dilemme ruineux du pur et de l'impur dans lequel l'avait plongé Derrida. « Il y a le pardon », écrit quelquefois Ricœur pour signifier cette folie pourtant bien réelle qui fait toute la grandeur du cœur humain⁷⁸¹. Mais s'il y a le pardon, c'est qu'il doit y avoir le pardon « pour nous⁷⁸² », c'est-à-dire un pardon qui même s'il est accordé dans l'horizon de la réconciliation n'en demeure pas moins extrêmement généreux. Après tout, s'il fallait attendre d'un acte humain qu'il soit entièrement dépourvu de motif égoïste pour être sincère, il n'y aurait carrément aucun geste authentique dans ce monde. Le pardon est singulièrement exceptionnel, Ricœur ne le nie pas. Mais le pardon est tout de même à la hauteur de l'être humain, sinon il n'y aurait jamais de pardon. Ou plutôt, faudrait-il dire que le pardon se place au sommet de la hauteur du cœur humain, comme la faute est au plus creux de ses profondeurs.

Aussi, parce qu'il définit le pardon comme ce qui délie l'agent de son acte mauvais, Ricœur voit au sein même de l'acte de pardonner un lien intime avec la réconciliation. Comment en effet un pardon sincère ne serait-il pas gage de réconciliation, ne fût-ce qu'avec l'histoire passée, si tant est qu'il est censé décharger de la dette morale qui tenait éveillées les souffrances de la mémoire ? Dès lors, pour juger de la sincérité du pardon, le critère ne peut plus être son caractère inconditionnel, car aussi longtemps qu'il délie le coupable de son acte, le pardon semble ouvrir spontanément l'horizon d'un deuil achevé. Il faudrait dire en ce sens que le pardon est chez Ricœur un peu comme la vertu chez les Anciens, c'est-à-dire une fin en soi qui est en même temps un moyen pour parvenir au bonheur. Le pardon est un don grand et généreux, mais il est toujours, du moins quant à ses effets, une médiation

⁷⁸⁰ Ricœur, « Le pardon peut-il guérir ? », p. 81.

⁷⁸¹ MHO, p. 604

⁷⁸² MHO, p. 607.

qui entraîne sur la voie de la réconciliation. Parfois, il s'agit d'une réconciliation entre le coupable et la victime. En tout temps, il s'agit au moins d'une réconciliation avec le passé.

Enfin, l'accent porté sur la générosité du pardon autorise également Ricœur à marier les deux actes symétriques que sont le pardon accordé et le pardon demandé. Selon Derrida, le pardon ne peut jamais être conditionné par une demande solennelle de pardon, auquel cas il s'agirait encore d'une thérapie de la réconciliation plus proche de l'échange marchand que du pardon véritable. Ricœur n'est pas entièrement en désaccord avec cette affirmation, puisqu'il estime lui aussi que la demande de pardon ne devrait jamais être une condition nécessaire du pardon accordé. En même temps il refuse de réduire l'échange entre demande et accord du pardon à une économie marchande. La sorte de réciprocité que promeut le pardon, lorsqu'il n'est pas entièrement instrumentalisé, appartient plutôt selon Ricœur à une *économie du don*, dont notre auteur puise les origines dans le commandement d'amour prononcé dans les saintes Écritures (*Lévitique 19 : 18*)⁷⁸³. Car le don ne relève ni du juridique ni de la norme morale, mais d'une « logique de la surabondance »⁷⁸⁴. Pourquoi surabondance ? Parce que l'économie du don consiste non plus dans « l'échange entre donner et rendre, mais entre donner et simplement recevoir⁷⁸⁵ ». Même lorsqu'il répond à l'aveu de la faute – qui est don dans une certaine mesure, car il n'est pas simple d'avouer sa culpabilité – le pardon ne devient pas moins don. Il reste encore le fait d'une capacité de donner, qui requiert tout autant la richesse de la générosité. Car comme l'écrit Ricœur : « Pardon demandé n'est pas pardon dû. C'est au prix de ses réserves que la grandeur du pardon se manifeste⁷⁸⁶ ».

3.3. Les expressions publiques du pardon

Jusqu'à maintenant nous avons pu constater que pour Ricœur il est *possible* et même *nécessaire* de tenir ensemble pardon authentique et réconciliation. Possible, parce que la perspective souhaitée de la réconciliation ne saurait amoindrir la générosité du don qui s'offre à travers le pardon. Nécessaire, puisque, en déliant, le pardon apaise la mémoire des lourdeurs de la dette passée, de sorte qu'il accomplit d'ores et déjà un pas significatif en direction d'une mémoire réconciliée. Penser la sincérité du pardon sous l'angle du déliement d'un côté, de la générosité de l'autre, fait donc en sorte que le

⁷⁸³ Sur « la disproportion entre amour et justice » que rend manifeste ce commandement, voir P. Ricœur, *Amour et justice*, Paris, Seuil, 2008.

⁷⁸⁴ P. Ricœur, « Le pardon peut-il guérir ? », p. 81.

⁷⁸⁵ MHO, p. 626.

⁷⁸⁶ Ricœur, « Le pardon peut-il guérir ? », p. 81.

pardon véritable n'a plus à s'opposer, comme chez Derrida, à une « thérapie de la réconciliation » vouée au deuil du passé.

Toutefois, il demeure quelques embûches sur le trajet qui mène du pardon à la réconciliation politique. Nous rappelons deux difficultés que nous avons évoquées quant à l'entreprise qui consiste à faire du pardon une procédure de guérison pour la mémoire collective. Premièrement, *il serait intrinsèquement injuste de prescrire le pardon* ; deuxièmement, *une politique du pardon est chose impossible*.

La première objection repose sur l'évidence que de vouloir imposer à la victime de délier de son action le responsable de sa misère ne ferait qu'ajouter au dommage subi. Comment dès lors faire du pardon un remède pour la mémoire publique, s'il est forcément injuste d'en prescrire l'exercice ? Une réponse à ce problème serait de dire que s'il demeure en tout temps inacceptable de commander le pardon, il ne l'est pas *d'espérer qu'il inspire les relations interpersonnelles et géopolitiques par le modèle de générosité et de réconciliation qu'il propose*. Ainsi, selon Ricœur, le pardon doit-il être appréhendé sur le mode grammatical de « l'optatif du souhait, à égale distance de l'indicatif de la description et de l'impératif de la prescription⁷⁸⁷ ». Quand il fait du pardon un modèle de sens, Ricœur ne fait rien d'autre au fond que de faire l'éloge de la grandeur du pardon, en espérant que les communautés s'inspirent de la capacité d'aimer dont témoigne l'acte de pardonner. *Un modèle qui n'est pas une norme*, voilà à quoi se résume le statut thérapeutique du pardon à l'égard de la mémoire publique.

Il reste encore l'objection qui veut que le pardon ne puisse en aucun cas faire l'objet d'un programme politique. Il s'agit presque d'une évidence. D'abord, parce que, comme l'écrit G. Fiasse, « [le] pardon ne peut être institutionnalisé, car il conduirait à l'impunité⁷⁸⁸ ». Ensuite, parce que, comme nous l'avons mentionné, un dirigeant qui prétend pardonner au nom de son peuple s'arrogue un droit : il n'y a que les victimes du tort commis qui ont la légitimité et le pouvoir réel d'accorder leur pardon. Autrement dit, à l'inverse de la justice pénale, le pardon n'est pas l'affaire d'un tiers, mais de personnes qui agissent en leur volonté de conscience. À ce titre, le pardon se distingue radicalement de la prescriptibilité d'un côté, et de l'amnistie de l'autre. Le pardon est à la fois plus grand et plus rare. Plus grand, parce que n'ayant aucune limite il s'étend potentiellement jusqu'aux crimes imprescriptibles, en l'occurrence les crimes contre l'humanité. Rien n'empêche que ce qui soit sans exception sanctionnable sur le plan juridique, fasse néanmoins l'objet du pardon, pourvu qu'il y ait un cœur assez généreux pour l'offrir. Plus grand encore, car à l'inverse de « la caricature du pardon » qu'est l'amnistie, qui est pour

⁷⁸⁷ MHO, p. 643.

⁷⁸⁸ G. Fiasse, « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action », p. 373. Voir aussi MHO, p. 612.

Ricœur une sorte d'amnésie collective forcée⁷⁸⁹, le pardon authentique est intrinsèquement un don, qui est d'autant plus grand qu'il réussit à dissoudre la dette morale sans avoir à faire tomber le parjure dans l'oubli. Plus rare cette fois, car il dépend d'un pouvoir exceptionnel, qui en fait relève davantage de la bénédiction que d'une réelle capacité.

Enfin, nous avons évoqué l'argument qui veut que le pardon ne s'applique guère à l'échelle publique, car souvent le représentant politique qui demande pardon pour les méfaits de son peuple n'a rien à voir avec les dirigeants responsables des crimes commis jadis (pensons par exemple à l'ancien président de l'Allemagne, Johannes Rau, qui en 2000 demanda officiellement pardon à l'État d'Israël au nom du peuple allemand pour l'extermination des Juifs durant la Seconde Guerre). Ce dernier argument contre le caractère historique du pardon est le seul qui peut être réfuté catégoriquement grâce à la conception de l'ipséité à laquelle Ricœur rattache le pardon. Rappelons que, pour lui le pardon est adressé à l'être capable en chacun, en l'occurrence l'aspect ipséité de sa personne. Or puisque l'ipséité d'un peuple est conférée par son identité narrative, dès que l'histoire dudit peuple porte encore le poids de la culpabilité en raison des crimes passés qui remplissent de représentations pénibles la mémoire collective, il ne s'avère jamais illégitime, pour un représentant politique, de proclamer une demande de pardon au nom de sa communauté. Cette légitimité se fait d'autant plus forte que les membres d'un groupe appartiennent à leur communauté sur un mode historique et non seulement contemporain. Chaque personne selon Ricœur se rapporte à son passé historique sur le mode d'une dette existentielle à l'endroit des générations antérieures. Mais quand celles-ci ont commis des actes criminels (beaucoup d'Allemands durant la deuxième moitié du XX^e siècle étaient les héritiers malgré eux de l'ancien régime nazi), il est normal de vouloir s'acquitter et de chercher à se réconcilier, même si l'on n'est pas personnellement responsable des méfaits commis autrefois. Ricœur parle à cet égard, dans la foulée de K. Jaspers, de « culpabilité politique », en référence à la culpabilité généralisée, mais non criminelle, qui découle « de l'appartenance de fait des citoyens au corps politique au nom duquel les crimes ont été commis⁷⁹⁰ ». C'est cette culpabilité dont cherchent à se racheter les dirigeants demandant officiellement pardon pour les crimes commis autrefois par le peuple qu'ils représentent.

Mais ce qui vaut pour la demande de pardon n'a pas son équivalent en ce qui concerne l'accord du pardon. Qu'il soit légitime et même souhaitable qu'un gouvernement demande pardon au nom de sa communauté ne change rien au fait que l'État à qui la demande est adressée n'a pas le pouvoir ni la légitimité de répondre par un pardon véritable. Ce pouvoir, on ne le dira jamais trop, ne revient qu'aux

⁷⁸⁹ MHO, p. 585 sq.

⁷⁹⁰ MHO, p. 615.

victimes et à leurs héritiers. La question s'impose à nouveau : comment associer le pardon à une réconciliation de la mémoire publique, si une politique du pardon est chose impossible ?

La réponse de Ricœur est la suivante : que le pardon ne puisse être accordé à l'échelle politique, n'implique pas qu'il ne s'exprime en aucun lieu de la sphère sociale. Pour maintenir l'idée d'une vocation thérapeutique du pardon sur le plan politique, la stratégie de Ricœur consiste donc à pointer les diverses expressions de « l'esprit de pardon » que l'on peut rencontrer ici et là à l'intérieur de l'espace public. Ricœur parle volontiers, dans la foulée de K. M. Kodalle, des « incognitos du pardon »⁷⁹¹, ces signes discrets, mais révélateurs du fait que le pardon inspire certains gestes et mesures relevant d'institutions juridiques et politiques. Ces incognitos se manifestent selon lui depuis l'enceinte de la justice jusque dans les relations géopolitiques. Considérons-en quelques-uns.

Au niveau juridique, Ricœur observe dans la notion de « considération », qui doit selon lui régir la totalité des interventions institutionnelles à l'égard d'un présumé coupable, une première estimation discrète du pardon dans l'espace des institutions. La considération signifie ici la considération de la personne comme personne, en dépit de sa faute, en dépit du mal qu'elle a fait. Dans le cadre du procès, la considération est visible dans le droit du présumé coupable « de se faire entendre et de se défendre⁷⁹² ». Elle est aussi palpable dans les mesures de réhabilitation qui suivent souvent une peine imposée. Elle se fait plus discrète, mais encore plus importante dans les « injonctions » morales adressées à la justice, pour qu'elle se fasse toujours « plus universelle et plus singulière, plus soucieuse des conditions concrètes d'égalité devant la loi et plus attentive à l'identité narrative des personnes⁷⁹³ », surtout lorsque celles-ci ne luttent pas à armes égales dans l'arène de la discussion juridique (Ricœur évoque les « exclus de la parole » que sont ces gens en provenance de milieux plus pauvres, moins éduqués, ou systématiquement défavorisés en raison de leur appartenance à tel groupe ethnique ou religieux). Quand les instances de justice essaient d'améliorer leurs procédures à la faveur d'une plus grande « considération » envers les coupables ou les personnes présumées telles, elles témoignent à leur manière d'un esprit de pardon.

Quant au problème de la mémoire publique, ce sont surtout les incognitos du pardon rendus manifestes à l'intérieur de la sphère politique qui doivent nous intéresser. Ricœur en voit certains signes notamment dans la gestion politique de certains gouvernements à la suite d'une guerre. Il parle alors de « l'autolimitation dans l'usage de la violence » de la part des vainqueurs, mais surtout de leur capacité

⁷⁹¹ K.-M. Kodalle, *Verzeihung nach Wendezeiten ?*, Erlangen et Iéna, Palm et Enke, 1994, p. 14 ; cité par Ricœur dans MHO, p. 604 et 618.

⁷⁹² MHO, p. 614.

⁷⁹³ MHO, p. 614.

à parfois témoigner de la « clémence » et de la magnanimité, « cette ombre du pardon », écrit-il⁷⁹⁴. Il mentionne aussi l'idée de « normalité dans les rapports entre voisins ennemis », qu'il emprunte aussi à K.-M. Kodalle⁷⁹⁵. Cette idée, explique Ricœur, est solidaire de la considération de la personne au niveau juridique, mais en tant qu'elle peut être appliquée cette fois « à l'échelle civique et cosmopolitique⁷⁹⁶ ». Il s'agit d'une exigence de bienveillance à l'égard des communautés voisines, ce qui implique pour soi-même « le refus de la disculpation à bon marché à l'égard de l'étranger, ennemi ou ex-ennemi⁷⁹⁷ », et la volonté de raconter sa propre histoire du point de vue de celui qui nous accuse.

Cette idée de « normalité » nous entraîne dans le point culminant où l'esprit de pardon s'exprime à l'échelle politique selon Ricœur : *la justice réparatrice*. Cette forme de justice, comme l'écrit G. Fiasse, « met l'accent sur la victime et sur son besoin de reconnaissance du mal subi⁷⁹⁸ ». Sur le plan politique, on en perçoit l'exercice dans les juridictions telles que les Commissions de vérité et de réconciliation, dont la plus célèbre a été menée en Afrique du Sud sous le gouvernement de Nelson Mandela, et ce, comme on sait, en vue de soulager les maux publics occasionnés par les crimes commis en lien avec l'*apartheid*. Au Canada, une commission de ce genre a également vu le jour au cours de l'année 2007, dans le but de réparer les dommages causés par les pensionnats autochtones. L'originalité de ces commissions est qu'elles visent à donner la parole aux victimes pour qu'elles aient l'occasion d'exprimer et de raconter à leurs persécuteurs le tort qu'elles ont subi par leur faute, l'invitation étant aussi lancée aux personnes coupables de se prêter à l'exercice de l'aveu, éventuellement de la repentance publique. Le mot d'ordre (implicite ou non) de ces exercices est que l'on n'oublie jamais complètement les douleurs du passé, et que pour restaurer la paix civique, il n'est pas d'autres options que de faire le point sur le mal perpétré autrefois. La prémisse est de toute évidence d'ascendance psychanalytique : plus on refoule, plus les pathologies collectives menacent de (re)faire surface. Pour cette raison, il faut donc autoriser les victimes à se dire et les bourreaux à avouer, il faut leur permettre de dire leur mémoire, et même d'augmenter la mémoire collective par la mise en commun de leurs récits.

Or en célébrant ce genre de juridictions, Ricœur ne se laisse aucunement bernier par un optimisme aveugle. Il sait très bien que, dans le cas de l'Afrique du Sud par exemple, « les violences de l'*apartheid* ont laissé des blessures que quelques années d'auditions publiques ne pouvaient suffire à guérir⁷⁹⁹ ». Mais il écrit aussi, sur un ton un peu consolatoire : « Les initiateurs et les avocats de la

⁷⁹⁴ MHO, p. 616.

⁷⁹⁵ MHO, p.618.

⁷⁹⁶ MHO, p. 618.

⁷⁹⁷ MHO, p. 618.

⁷⁹⁸ G. Fiasse, « Paul Ricœur et le pardon au-delà de l'action », p. 375.

⁷⁹⁹ MHO, p. 629.

commission “Vérité et réconciliation” ont osé le pari de faire mentir cette confession désabusée [les peuples ne pardonnent pas] et donné une chance historique à une forme publique du travail de mémoire et de deuil au service de la paix publique⁸⁰⁰ ». Ce genre de commissions ont certes leurs limites, qui sont d’ordre à la fois circonstanciel et structurel, mais elles restent selon lui « un travail sur soi où il n’est pas excessif de discerner quelque chose comme un incognito du pardon sous la figure d’un exercice public de réconciliation politique⁸⁰¹ ».

3.4. *L’aporie renversée*

Il est somme toute assez difficile de dresser un bilan synthèse des expressions publiques du pardon, tellement elles se font discrètes et diverses. Ricœur est certainement conscient du caractère exploratoire de son entreprise. Cela ne l’empêche pourtant pas de continuer de croire fermement en la fonction thérapeutique du pardon à l’échelle de la mémoire collective. Comment cela se fait-il ? Il est tout à fait probable que Ricœur ait été très encouragé à cet égard par l’augmentation sensible des mesures de réconciliation politique, qui se faisaient déjà de plus en plus fréquentes avant sa mort. On peut certainement, comme Derrida, dénoncer qu’à l’occasion la fourberie et l’hypocrisie teintent tristement les demandes officielles de pardon et les commissions de réconciliation. Mais on peut assurément voir d’un bon œil, comme le fait J.-M. Ferry⁸⁰², toutes ces mesures de justice réparatrice, dont on peut à tout le moins apprécier la volonté qui s’y exprime de faire face en commun à un passé douloureux et difficile à supporter. Au lieu d’éluder leurs fautes passées, de plus en plus de nations essaient en effet de créer des conditions d’échange, basées sur l’aveu des coupables et l’écoute des victimes. Elles tentent ainsi de suturer le lien social, non plus avec les fils d’un oubli retors, mais bien avec le fil rouge d’une mémoire qui se veut élargie et plus juste. Qu’en acceptant de participer à ces exercices publics, les communautés en situation d’anciennes victimes affichent des signes de l’esprit de pardon, comme le pense Ricœur, l’important pour nous est ailleurs. Ce qui compte avant tout pour notre propos, c’est le lien solide que ces prétendus « incognitos » du pardon manifestent à l’endroit de la réconciliation et de l’échange des mémoires. La conclusion que l’on peut tirer du propos de Ricœur sur les expressions publiques du pardon est la suivante : lorsque le conflit se trame à l’échelle politique, *le partage des récits et le processus de réconciliation se font deux aspects contemporains d’une même opération.*

⁸⁰⁰ MHO, p. 629

⁸⁰¹ MHO, p. 629.

⁸⁰² Voir J.-M. Ferry, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique et justice reconstructive dans les relations internationales », dans J. A. Brarash et M. Delbraccio (dir.), *La Sagesse pratique. Autour de l’œuvre de Paul Ricœur*, Amiens, Centre national de documentation pédagogique, 1998, p. 145-166.

Il convient à ce stade de notre analyse de rappeler encore une fois le problème initial qui nous a conduit à affronter la question difficile du pardon. En vue de guérir les pathologies de la mémoire, Ricœur conseille aux communautés malades de rouvrir les récits collectifs et les possibilités enfouies de leurs traditions. Puisque ces pathologies sont le plus souvent engendrées par une dette morale qui fait peser la culpabilité sur les communautés en crise, il faut apprendre, pense alors Ricœur, à se raconter du point de vue de l'autre, en partageant les histoires et en élargissant la mémoire publique. Mais pour rendre possible ce dialogue rivé à un passé commun et douloureux, il a paru nécessaire que les communautés aient déjà entamé un travail de réconciliation, dont on a vu qu'il pouvait difficilement passer par une autre médiation que celle du pardon. Or, on a constaté qu'il n'était guère possible logiquement et phénoménologiquement parlant de concevoir une politique du pardon, pas plus qu'un pardon politique. La solution de Ricœur à cette impasse est alors de discerner dans les institutions juridiques et politiques des approximations du pardon, lesquelles témoignent en fait de l'extension de l'esprit de pardon dans la sphère publique. La plus considérable de ces approximations se révèle dans les commissions de justice réparatrice, où l'objectif est justement de faire témoigner les victimes et les coupables. Le paradoxe se fait criant : il faudrait qu'il y ait pardon pour commencer d'échanger les récits, mais il semble en fin de compte qu'à l'échelle politique l'expression la plus proche d'un véritable pardon coïncide précisément avec le partage des mémoires. Il faut donc en conclure que le problème était, à certains égards, mal posé. Il semble en fait qu'il ne s'agisse pas entre réconciliation et échange de récits d'une relation de succession comme nous l'avions laissé entendre – le pardon puis le partage des mémoires –, mais de *deux couches de sens* appartenant à un même exercice : *l'esprit de pardon est ce qui guide incognito l'échange des récits, et celui-ci est en retour le signe d'une réconciliation en train de se faire*⁸⁰³. Ainsi, ce qui au niveau des concepts se révèle une impossibilité logique – il faut le pardon pour se réconcilier à l'échelle politique, mais un pardon politique est impossible – ne pose *dans les faits* aucun problème insurmontable. Ricœur écrit : « Il y a le pardon » ; nous ajouterons : « *il y a* de la réconciliation politique », que celle-ci se fasse rare, qu'elle soit fragile, ou qu'elle soit longue à se réaliser. Dans tous les cas, *il y a* au moins volonté de réconciliation, ce qui se manifeste clairement dans toutes les demandes de pardon officielles qui déferlent aujourd'hui dans la sphère géopolitique. En ce sens, *il y a* aussi volonté de faire mémoire et *a fortiori* d'investir le passé d'un sens différent.

⁸⁰³ Comme le résume J. Greisch : « Le pardon pourrions-nous dire avance masqué, "*larvatus prodeō*". Cet "incognito du pardon" (K. Kodalle) trouve son expression éthique dans "la volonté tenace de comprendre ces autres dont l'histoire a fait des ennemis". "Apprendre à raconter autrement" (MHO, p. 618) est en ce sens une authentique approximation du pardon véritable » (J. Greisch, *Paul Ricœur, L'itinérance du sens*, p. 317).

En vue de créer la paix, il faut se réconcilier au présent. Mais pour *maintenir* la paix, il faut pouvoir se réconcilier avec son passé, sinon les marques terribles des fautes anciennes menaceront sans cesse de resurgir, au point de susciter de nouveaux conflits. C'est cette réconciliation difficile, mais non impossible, que le pardon et ses approximations politiques esquissent et parfois mettent en œuvre. Ce cas de figure démontre que pour bien déployer l'avenir, il est parfois nécessaire de rouvrir le passé.

Conclusion

Être capable de son passé

Notre parcours a abouti là où la crise de la mémoire publique fut l'occasion d'élucider les vertus pratiques que Ricœur accorde aux reprises du passé. En présentant l'utilité de ces reprises vis-à-vis des ruptures occasionnées par la pensée utopique d'abord, et des traumatismes historiques ensuite, notre objet était d'un côté de mieux cerner la solution que prône Ricœur face à la perte d'orientation qui découle de l'éloignement croissant de l'expérience, de l'autre, d'exposer les conditions de réconciliation qui selon lui favorisent un rapport apaisé à notre passé collectif. Dans l'économie générale de notre étude, cette dernière analyse devait achever le cycle de considérations pratiques que nous avons ouvert en début de travail, quand a été présentée la tension existentielle qui fait s'affronter au creux de la conscience humaine la trajectoire irréversible du temps cosmique et la réversibilité des représentations temporelles (et historiques). Ainsi se sont nouées nos réflexions initiales sur l'être-affecté-par-le-temps et nos investigations finales sur les troubles de la mémoire collective, dès lors que nous avons montré que la réactivation des traditions, la réouverture du futur inaccompli de l'histoire et le pouvoir de raconter autrement, de même que les thèmes éthiques correspondants – en l'occurrence le deuil et le pardon – constituent chez Ricœur *des répliques herméneutiques à la tension temporelle de l'agir humain* telle qu'elle se reflète au niveau de l'action collective. Entre ces deux analyses (chapitres 1 et 6), qui se répondent mutuellement, nous avons enchâssé une investigation sur les éléments théoriques qui confèrent sa consistance à l'idée ricœurienne de reprise créatrice, en examinant ses fondations dans l'herméneutique du récit, ainsi qu'en accentuant les traits de l'existence temporelle que cette idée éclaire. C'est là à notre avis que réside la contribution principale de notre étude. Il s'agissait de donner un peu plus de chair philosophique à une idée qui, bien que manifestement très importante dans les écrits de Ricœur, ne nous paraissait pas suffisamment approfondie quant à ses ancrages conceptuels, ses enjeux épistémiques et ses implications au sujet du temps humain. Notre travail, en ce sens, a surtout consisté à exposer des liens implicites, à opérer des divisions latentes et à tirer des conclusions qui sinon auraient été tenues à l'état de germes dans l'œuvre de Ricœur.

Qu'il nous soit permis pour conclure notre enquête sur la conception ricœurienne des reprises créatrices de proposer un bilan critique du travail mené jusqu'ici. Il nous semble de fait pertinent de revenir sur les thèses principales de notre étude afin de considérer dans quelle mesure nos investigations précédentes en ont attesté la justesse. Nous avons divisé la récapitulation de notre travail en deux parties: la première se borne à résumer les résultats théoriques, qui dans notre recherche, nous ont semblé découler de l'idée ricœurienne d'une reprise créatrice du passé et de sa dialectique paradoxale ; la seconde partie propose d'approfondir encore davantage le sens de la réplique herméneutique qu'offrent de telles reprises face à l'enjeu pratique que nous avons résumé sous l'expression d'une tension temporelle de l'agir humain.

1. Les enjeux théoriques : innovation et fidélité

Nous rappelons que la thèse directrice de notre travail correspond à l'idée selon laquelle *chez Ricœur les reprises du passé reposent toujours sur la médiation réciproque d'un faire créateur et de l'être-affecté*. Sans la relation dialectique qu'elle suggère, cette idée, il est vrai, aurait quelque chose de presque banal. Elle signifierait simplement que l'innovation se heurte constamment à une situation irrésistible qui affecte le créateur de l'intérieur ou du dehors. Cela n'aurait rien de bien original, étant donné qu'il n'y a en réalité aucune activité humaine qui, en raison de la finitude de son auteur, ne soit profondément limitée par des aspects du monde ou de soi que l'on subit et sur lesquels on n'a aucun pouvoir. Avec l'expression de « médiation réciproque », nous insistons sur une dimension beaucoup plus complexe du rapport entre l'innovation que comportent les reprises du passé et le caractère d'être-affecté qui les précède. Il s'agit d'affirmer qu'une interprétation créatrice *transfigure* des aspects de l'être-affecté-par-le-passé, en même temps que ceux-ci motivent et contraignent la mise en œuvre d'une telle interprétation. Tel est l'aspect dialectique des reprises créatrices dont notre travail a voulu, sous plusieurs angles, montrer l'envergure et les ramifications. Pour ce faire, nous avons aligné notre thèse principale sur trois idées complémentaires, dont le traitement respectif visait à répondre à un enjeu particulier : existentiel, ontologique ou épistémologique. La première proposition consistait à affirmer que la dialectique des reprises créatrices se fonde dans la dialectique entre faire narratif et être-affecté-par-le-temps que met en avant l'herméneutique ricœurienne du temps raconté ; la seconde stipulait que les reprises créatrices ont le mérite de découvrir des traits originaux de la temporalité humaine, dont le principal repose sur l'idée de *cercle temporel*, qui révèle sous un jour plus dynamique notre condition d'être-affecté-par-le-passé ; la troisième, enfin, signalait que ces reprises sont conceptuellement *compatibles avec le désir philosophique de préserver la prétention à la vérité des représentations du passé*. Puisque nous

ne pouvons pas aborder la thèse principale de notre étude sans le soutien de ces trois propositions, nous proposons, dans ce qui suit, de tirer au clair l'apport de chacune d'entre elles, afin de mieux apprécier l'intérêt de nos précédents développements.

1.1. Le temps, le récit et les reprises du passé

L'intention de mieux ancrer l'idée de reprise créatrice dans la dialectique du temps humain que présente la conception ricœurienne du récit tenait à l'enjeu *existentiel* de notre étude : il s'agissait d'accentuer l'analogie entre les reprises du passé et l'idée selon laquelle le récit permet de lancer la réplique poétique aux souffrances générées par le temps et son cours irréversible. Mais il s'avère finalement que l'exercice de mettre en relief la parenté de la mise en récit et des reprises créatrices aura également servi à répondre au problème ontologique de la signification temporelle que possèdent de telles reprises chez Ricœur. En se faisant elles-mêmes l'occasion d'un nouveau récit du passé qui influence sur le récit en devenir de l'histoire, les reprises du passé ont apparu augmenter la puissance constitutive du récit à refigurer le temps humain.

C'est au niveau de la reprise des héritages que ce trait ontologique, au sens d'une manifestation des caractères d'être du temps humain, s'est montré avec le plus de saillance. L'on peut dire finalement que là où la réouverture de la tradition présente le plus directement un prolongement de l'herméneutique du temps raconté, c'est lorsqu'elle coïncide avec une médiation imparfaite servant à rattacher l'histoire faite à l'histoire à faire. Ainsi, puisqu'elle insère le récit en devenir de notre agir actuel dans les récits du passé, la reprise des héritages consolide l'unité du temps historique, qui est lui-même le produit d'une activité narrative. À cet égard, il appert que chez Ricœur l'idée de reprise créatrice ne fait pas que plonger ses racines dans l'herméneutique du temps ; elle en nourrit le sol. Car, si d'un côté l'idée d'un passé ouvert dépend d'une conception narrative du temps humain, il faut de l'autre côté que la capacité de rouvrir le passé s'actualise comme reprise des héritages pour que soit maintenue l'unité du récit à l'échelle de la conscience historique.

Ce genre de prolongement, au double-sens de s'enraciner et de pousser plus loin, a également été mis en lumière à l'occasion de nos investigations sur la philosophie ricœurienne de l'histoire. À ce niveau, l'ancrage des reprises créatrices dans une activité narrative s'est fait jour sur deux plans. Il a d'abord été montré que l'idée d'un passé indéterminé reposait sur l'usage de phrases narratives (A. Danto) qui enrichissent la signification du passé de propriétés causales apparues après-coup. Ensuite, nous avons insisté sur la capacité du récit historique à présenter, au moyen de variations imaginatives sur l'ordre des événements survenus autrefois (M. Weber), le futur inaccompli des acteurs du passé (R.

Aron), accentuant ainsi le rôle prédominant de la refiguration narrative dans notre appréhension des possibles passés. Enfin, on ajoutera que c'est aussi la répétition en histoire, puisqu'elle relève du sentiment d'être-en-dette envers les générations antérieures, qui requiert la médiation du récit, et plus spécialement la médiation du connecteur narratif de « suite des générations », celui en vertu duquel le récit historique fait justement apparaître la continuité des existences et des convictions sur laquelle repose la dette. Mais, comme sur le plan de la tradition, on a vu également que le récit historique ne fait pas que fonder les reprises du passé ; il est activement alimenté par celles-ci. C'est ce qu'ont montré nos considérations sur le fait que la reprise du passé historique, principalement la réactivation des promesses non tenues des acteurs du passé, se fait elle-même l'occasion d'un nouveau récit historique, parce qu'elle invite à raconter autrement l'histoire du possible repris. En effet, quand une promesse inaccomplie n'est plus éteinte parce que ravivée dans un projet actuel, son histoire se prolonge dans le présent et l'avenir dont elle est désormais le ressort. En retour, ce prolongement jette rétrospectivement un nouvel éclairage sur la signification de la promesse ainsi réactivée, laquelle apparaît désormais sous le signe de l'inachèvement.

Au niveau de la *mémoire personnelle*, cette fois, la continuité entre reprise créatrice et temps raconté a tenu principalement à la notion d'identité narrative. Comme on l'a vu, ce concept est établi dans les conclusions de *Temps et récit* comme le rejeton conceptuel du croisement référentiel de l'histoire et de la fiction. Or c'est précisément autour de ce concept, né au point d'aboutissement de l'herméneutique ricœurienne du temps, qu'ont gravité toutes nos réflexions sur les reprises créatrices à l'échelle de la mémoire personnelle. Ainsi, a-t-il été montré qu'autant la transformation rétrospective du souvenir que la reprise d'un possible ancien de soi-même s'opèrent sur le sens que notre récit de vie confère à chaque partie de notre existence, et qu'inversement ce récit est toujours renouvelé à l'aune des reprises qui appellent à configurer autrement le sens du passé qu'elles raniment. Quant à la capacité de se raconter en toute cohérence que restaure la mémoire quand elle vainc l'oubli manifeste (celui du trauma et du refoulement), elle aura renforcé encore davantage l'appartenance mutuelle de la mémoire et de l'identité narrative.

Ce qui ressort de toutes ces remarques sur la dimension narrative des reprises créatrices, c'est qu'en proposant une manière de raconter autrement, celles-ci font non seulement apparaître de nouveaux modèles à l'aide desquels il devient possible d'unifier, à l'intérieur d'un récit cohérent, les éléments disparates et hétérogènes de la vie et de l'histoire en cours, elles signalent aussi un mode inusité – pour ne pas dire poétique – de l'existence temporelle : avec la profondeur du temps, qui soutend son cours horizontal, coïncide un réseau de possibilités, dont les reprises sont autant de moyens

pour tenir en équilibre la rupture du déterminisme historique et le maintien de l'agir actuel dans la continuité de l'histoire faite. Ce trait du temps humain, ordonné sur l'axe d'une tension entre la linéarité du cours historique et les allées et venues qui en fondent la continuité, ce sont chaque fois des reprises créatrices qui le refigurent.

1.2. Le cercle temporel

L'idée de cercle temporel, qui n'a eu de cesse de resurgir tout au long de notre travail, est parfaitement solidaire de ce dernier trait du temps humain qu'a rendu manifeste le caractère narratif des reprises créatrices. Au fond, cette idée ne dit pas autre chose, tout au plus permet-elle de traduire plus succinctement dans le registre de la temporalité intégrale (passé-présent-futur) notre thèse directrice sur la médiation réciproque du faire-créeur et de l'être-affecté. Nous avons exploré plusieurs expressions de ce cercle. Du point de vue de la réactivation d'une possibilité de sens héritée de la tradition, il est apparu dans le rapport mutuel de l'appartenance et de l'appropriation critique ; ou pour le dire dans le vocabulaire que Ricœur emprunte à Gadamer, dans le rapport qui montre la solidarité de la conscience d'être exposé au travail de l'histoire et de la fusion des horizons. Dans la perspective du récit historique, le cercle s'est manifesté une première fois dans l'attribution après-coup du caractère causal d'un événement historique, et une seconde fois dans la liaison qui noue l'être-ende et la reprise des promesses non tenues du passé, dans la mesure où le sens de la dette est transformé rétrospectivement par l'acte qui en réactive la source. Du point de vue du récit personnel, enfin, le cercle s'est montré actif dans la relation herméneutique qui lie entre elles la totalité et les parties d'une vie, faisant en sorte qu'une réorientation du récit général de l'existence individuelle a nécessairement une répercussion sur la signification de certaines de ses parties, en l'occurrence les souvenirs (et *vice-versa*).

Nous ne détaillerons pas davantage cette idée de cercle temporel que nous avons pris la peine de bien expliciter au fil de notre étude. Nous nous contenterons de faire deux remarques générales sur les caractères d'être temporel que ce cercle révèle. La première rejoint la dimension créatrice des reprises du passé. Nous avons beaucoup insisté sur le fait que ce genre de reprises étaient créatrices parce qu'elles confèrent un sens nouveau au contenu passé qu'elles raniment. Mais à la lumière de l'idée de cercle temporel, il faut dire en définitive que la reprise du passé n'est pas seulement créatrice à l'égard du sens que revêt le passé pour les consciences actuelles, mais également à l'endroit de la temporalité en général. Dans la réactivation d'une possibilité passée, est en effet découverte et innovée une configuration du temps où le futur et le passé déterminent réciproquement dans le présent leurs

significations respectives. Ce que crée la reprise du passé, c'est finalement une nouvelle dynamique au sein même de notre être-dans-le-temps : il s'avère que si le passé conditionne notre avenir, c'est notre avenir qui parfois donne son sens à notre passé et par le fait même transforme l'allure de son efficace. Ainsi, la médiation réciproque du faire-créditeur et de l'être-affecté s'égalise au jeu de détermination mutuelle qui se joue entre l'avenir et le passé au sein des reprises créatrices effectuées au présent.

Du même coup, l'idée de cercle temporel paraît également illuminer un trait ontologique du passé lui-même : son indétermination. Voilà la seconde remarque que nous souhaitons émettre : *quand Ricœur exhorte de cesser de considérer le passé comme clos et déterminé, il faut le prendre à la lettre*. Si celui-ci ne se contente pas d'affirmer la labilité de nos représentations du passé, mais qu'il évoque l'inachèvement et l'ouverture du passé lui-même, c'est parce qu'il estime que c'est le passé, et non seulement l'image qu'on s'en fait, qui se trouve modifié à travers les actes de reprise qui le révèlent sous un nouveau jour. Jamais les faits passés comme tels ne sont modifiables rétroactivement, cela ne fait aucun doute. Mais il reste que le sens profond qu'ils revêtent ne cesse de se transformer, et ce, non seulement lorsque l'impact d'événements passés se fait jour après-coup, mais aussi lorsque notre pouvoir de reprendre les possibilités cachées du passé en manifeste d'autres facettes. En quoi alors est-ce différent de dire que nos représentations ou nos interprétations du passé sont susceptibles d'être changées ? En ce sens qu'il ne s'agit pas simplement de voir sous une autre perspective les choses passées, mais *d'augmenter leur signification intrinsèque* d'une pertinence restaurée et, ainsi, rouvrir l'histoire sur laquelle elles reposent, en réactivant au présent le possible qu'elles renferment.

1.3. La contrainte de la vérité

Si au cours du second chapitre de la présente étude nous avons pris soin d'explorer la dimension poétique de l'herméneutique, c'était principalement afin de déterminer en quelles occasions l'objet interprété réclame de l'interprétation qu'elle se fasse elle-même créatrice de sens. L'herméneutique du symbole que développe Ricœur en correspondance avec ses investigations sur le mal dans les années 1960 a attesté, sur ce point, qu'en voulant répondre à deux exigences de fidélité antinomiques – fidélité à la surdétermination sémantique du symbole et au vœu de l'articulation conceptuelle propre à la compréhension – l'interprétation prenait son élan créateur sur son intention même de convenir à son objet. Pour nous, le but de présenter ce paradoxe était alors d'éclairer à partir de la tension que l'interprétation créatrice recèle le problème épistémologique auquel bute toute réouverture du passé : *comment une reprise peut-elle être créatrice sans être falsificatrice* ? En vue de répondre à cette question, nous avons montré que la tension qu'embrasse l'interprétation créatrice du symbole se

retrouvait dans d'autres thèmes majeurs de l'herméneutique de Ricœur. Parmi eux, le premier concept abordé fut celui de *fusion des horizons*, qui implique qu'une proposition issue du passé ne peut être comprise conformément à sa prétention à la vérité que si se fusionnent l'horizon du lecteur et l'horizon historique dans lequel s'insère originalement ladite proposition. À la lumière de cette fusion d'horizons, il y a nécessairement innovation de sens, puisque la signification de l'héritage transmis doit être ajustée à la situation de l'interprète, en même temps que celle-ci doit être illuminée autrement à la lumière du contenu interprété. Il appert dès lors que le caractère producteur de la fusion d'horizons découle du vœu de fidélité qui anime sa mise en œuvre : entendre la vérité de ce qui est à comprendre. La même remarque vaut d'ailleurs à propos du concept de *représentance*, qui forme le foyer de l'épistémologie ricœurienne de l'histoire. Celui-ci également allie l'exigence de création à la requête de fidélité, dans la mesure où c'est *en vue de tenir lieu du passé* que l'historien est conduit à créer un *récit* qui agence au sein d'une même trame cohérente les différents facteurs causaux, les enchaînements d'événements, les éléments hétérogènes des actions historiques et plus important pour nous : le futur possible de telles actions. Enfin, nous avons abordé dans l'horizon du problème épistémologique des reprises créatrices le concept ricœurien *d'attestation*. À la différence de la fusion des horizons ou de la représentance, l'attestation n'implique à aucun moment une production sémantique. Elle ajoute cependant à ces deux idées un élément épistémique fondamental : la *croyance* , plus spécialement la croyance *en la personne* qui atteste son passé. En ce sens, l'attestation aussi recèle une exigence de fidélité : *la fidélité à soi* . Ainsi, a-t-on vu que c'est parfois pour mieux s'attester soi-même que la mémoire personnelle est appelée à se faire créatrice de sens, en suscitant une reconfiguration de l'identité narrative.

La notion d'attestation marque du même coup la frontière que ne peut franchir une réflexion épistémologique sur les reprises du passé. Nous n'avons cessé de le souligner : les concepts d'interprétation créatrice, de fusion d'horizons, de représentance ou d'attestation ne fournissent aucunement un arsenal d'instruments méthodologiques, qui seraient censés garantir la justesse des reprises concernées. En revanche, ils ont le mérite d'irriguer le site philosophique sur lequel la tension entre création et vérité acquiert une signification positive et productive. Il est vrai qu'à la question de savoir « qu'est-ce qui assure que le possible repris ne soit pas une projection de sens inventée après-coup, mais provienne véritablement du passé interprété ? », il n'y a finalement aucune réponse satisfaisante qui peut être avancée sur la base de la philosophie de Ricœur. Tout ce que l'interprète peut faire, c'est *attester* que le possible repris a été découvert dans sa lecture du passé, qu'il s'est imposé à lui dans sa volonté même de recueillir le sens de ce qui a été. C'est alors que se dresse un paradoxe incontournable : les possibles que comportent nos héritages, notre histoire ou nos récits personnels ne

se manifestent comme tels que dans l'innovation que formulent leurs reprises. Mais ce paradoxe n'est pas le fait de la pensée ricœurienne ; il est celui de la condition historique.

2. Les enjeux pratiques

2.1. *La réplique à l'irréversible*

Nous sommes parvenus à ce point de notre parcours où il nous faut tirer des enseignements de la conception ricœurienne des reprises créatrices eu égard à ce que nous avons appelé la tension temporelle de l'agir. À ce stade, il n'est guère pertinent d'examiner davantage le plan collectif où la reprise du passé se fait une réplique herméneutique à cette tension ; nous en avons assez discuté dans le chapitre précédent. Ce sur quoi nous n'avons pas encore suffisamment insisté, c'est l'efficacité pratique des reprises du passé au niveau personnel de la mémoire privée et de l'identité narrative du soi individuel. Il est vrai que les investigations menées à ce sujet dans notre chapitre sur la mémoire personnelle (chapitre 5) nous auront déjà fait considérablement avancer dans cette direction. Mais tout n'a pas encore été dit. Il faut en ce sens méditer plus avant ce qui est resté latent au cours de ces analyses, à savoir la façon dont les reprises du passé sont propices à répliquer aux différentes formes de souffrance que génère la tension temporelle de l'agir. Nous en aborderons trois : la dispersion de soi, le regret et le remords.

La dispersion. Le problème principal face auquel les reprises créatrices font le mieux valoir la pertinence de leur exercice coïncide, selon nous, avec le tourment existentiel que suscite la *dispersion temporelle du soi*. Nous avons déjà beaucoup insisté sur ce point : dans la mesure où le temps est le moteur d'innombrables transformations, en raison de tous les changements que son cours génère, il a tendance à susciter dans nos vies un fort sentiment de désappropriation, celui qu'Augustin évoque sous le signe de l'éparpillement et de la perte dans le multiple (*in multa defluximus*)⁸⁰⁴. En dispersant les parties de notre être, le temps, de fait, nous égare comme dans un labyrinthe de miroirs. Il suscite ainsi l'impression de se perdre dans les multiples facettes de soi-même, de ne plus s'appartenir, de faillir à l'unité de soi au fur et à mesure que le passé fait de plus en plus résonner ses échos dissonants. Ce sentiment naissant n'est d'ailleurs pas sans rappeler ce que Ricœur nomme l'aporie du singulier-collectif, à travers laquelle l'unité du temps se montre constamment menacée de l'intérieur à cause de la pluralité des dimensions que le temps recouvre. Nous avons surtout étudié cette aporie dans la mesure où elle était portée sur le terrain du temps historique, mais voilà qu'on doit également la

⁸⁰⁴ Saint Augustin, *Confessions*, Livre II, I, 1.

transposer dans la sphère de la vie individuelle, en lui faisant prendre la forme du paradoxe suivant : parce que le temps distend notre conscience, le passé que celle-ci conserve est toujours susceptible d'être éprouvé à la fois comme sien et profondément étranger. Dans l'optique de ce paradoxe, c'est ce que Ricœur conçoit comme le besoin profond de rassembler la totalité de son être autour d'un projet éthique concordant qui achoppe sur la dissipation intérieure de la vie. Telle est la raison principale pour laquelle l'auteur de *Soi-même comme un autre* accorde une si grande importance à l'exercice de refigurer sur soi un récit qui agence les éléments concordants et discordants de l'existence dans l'unité d'une intrigue, elle-même ordonnée autour d'une visée éthique. Mais que serait ce récit de soi, cette identité narrative émergente, sans le secours des reprises créatrices ? Même si Ricœur ne le dit pas comme tel, il nous paraît plutôt probant, en suivant plusieurs de ses analyses, d'affirmer que cette identité narrative appelle constamment de telles reprises. Parce que le temps ne cesse jamais son œuvre, il sollicite sans relâche notre effort pour conquérir notre vie comme totalité signifiante. Si cet effort correspond à un travail de mise en récit, comme le soutient Ricœur, il ne fait aucun doute que ce travail ne peut être mis en œuvre que si se trouve continuellement remodelée et reconfigurée la signification des événements passés de notre vie, et ce, à la lumière du projet dans l'horizon duquel se déroule notre agir actuel. Nous l'avons constaté avec le récit des *Confessions* que fait Augustin à propos des déviances de sa seizième année. À la lecture de son témoignage, il est apparu clairement que le regard nouveau qu'il porte après-coup sur son passé, tout en affichant l'intention de rester fidèle à ce qui fut auparavant, sert l'unification de soi malgré la différence profonde qu'il peut y avoir entre son passé de pécheur et sa personne au moment il rédige son récit de vie. Tel est selon nous le plan existentiel où les reprises créatrices – ici la reprise au sein de l'identité narrative d'une signification latente aperçue après-coup – présentent le plus opportunément l'efficacité de leur réplique.

Le regret. Qu'en est-il cette fois quand la tension temporelle prend la forme spécifique du *regret* ? Que pouvons-nous faire lorsque l'impossibilité de revenir en arrière devient tristesse face à l'occasion manquée ? Devant cette forme de regret, au moins deux attitudes positives sont envisageables : une première est celle de l'acceptation résignée ; la seconde consiste en la tentative de reprendre, dans les circonstances du présent, l'ancienne promesse échouée. L'efficacité de la reprise dépendra alors selon nous de la manière dont on entend ce genre de promesses. Si c'est au sens d'un projet singulier et concret – par exemple maintenir une relation amoureuse, écrire un livre, apprendre une langue, voir le monde, etc. – alors il faut dire que si la première attitude ne présente aucun autre obstacle que les difficultés inhérentes au travail de deuil, la seconde, en revanche, se montre beaucoup plus capricieuse. Car pour qu'une promesse de ce type soit réactivée après avoir été un jour abandonnée, il est nécessaire

que les circonstances actuelles affichent les conditions favorables en vue de sa reprise effective. Or, il faut l'admettre, en plus d'être rarement remplies, ces conditions sont parfaitement hors de notre contrôle. Les cas heureux, comme celui que présente le dernier tome de la *Recherche* avec l'histoire du vieux Marcel, à qui les circonstances du présent ont illuminé la possibilité depuis quelque temps délaissée de devenir écrivain, se font somme toute plutôt rares, en sorte que le regret associé à nos anciens projets doive le plus souvent se satisfaire du deuil. Est-ce à dire que les reprises du passé sont le plus souvent impuissantes face au regret qui hante si souvent nos vies ? Est-ce à dire qu'elles doivent incidemment passer le relais au deuil, dans l'espoir de conclure définitivement le divorce du passé et du présent ? Pas nécessairement. Cette impuissance est certainement courante en ce qui concerne le regret associé à l'insuccès d'un projet particulier. Peut-être en va-t-il autrement, cependant, quand le regret est suscité cette fois, non pas par la possibilité ratée d'un faire concret, mais par l'échec d'une promesse de second degré, c'est-à-dire par l'échec de ces promesses supérieures qui donnent leur coloration éthique à tous nos projets singuliers : promesse de convenir à notre vision du bien, promesse de mieux aimer, promesse d'être à la hauteur de soi-même ou de qui l'on estime pouvoir être, etc. À ce niveau, il semble que les reprises créatrices se montrent beaucoup plus fécondes, ne fut-ce que parce que sur ce plan elles ne s'opposent plus au deuil, mais qu'au contraire elles gagnent à user de ses services. Par la marque de l'impossible que le deuil laisse sur quelques-uns de nos projets inachevés, il se fait parfois en effet une occasion pour la personne qui cherche à se rendre fidèle à qui elle est et qui elle a été de mieux discerner le possible authentique – c'est-à-dire la possibilité supérieure de soi-même contenue dans son histoire personnelle –, qu'elle peut encore faire sien dans l'aujourd'hui. En renforçant le consentement face à toutes les possibilités manquées qu'il faut apprendre à laisser derrière nous, le deuil en quelque sorte nous extirpe de la contingence du moment pour nous ramener au possible échoué que représente la capacité d'« être soi-même », pour reprendre ici le titre du dernier ouvrage de C. Romano⁸⁰⁵. Or, si l'on en croit les penseurs de l'authenticité évoqués par Romano, il serait presque toujours en notre pouvoir de reprendre un tel possible supérieur.

Il serait inutile de cacher ici le caractère quelque peu exploratoire de cette proposition, qu'il faudrait probablement une étude entière pour valider. Nous ne nous y risquerons pas dans le présent travail. En évoquant l'idée de possibilité de second degré, dont on doit ici souligner l'inspiration heideggerienne, nous voulions seulement définir, ne fût-ce que sur le mode de l'esquisse, un horizon virtuel dans lequel deuil et reprises, au lieu de s'opposer, se renforcent mutuellement. Encore mieux,

⁸⁰⁵ C. Romano, *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019.

nous voulions ouvrir une perspective favorable pour mieux attester que, malgré leur impuissance face à un groupe considérable de promesses non tenues, les reprises créatrices ne sont pas complètement au dépourvu quand il s'agit d'affronter le regret que provoque l'irréversibilité du temps.

Le remords. Dernière espèce de souffrance que nous voulons aborder, le *remords* est assurément la forme la plus dramatique que revêt la tension temporelle de l'agir. Tandis que le regret exprime la tristesse de l'action *possible* dont on a raté l'occasion, le remords est quant à lui suscité par le mal *effectif* que l'on a commis autrefois. Le caractère dramatique du remords ressortit ainsi à la culpabilité morale dont il est l'expression subjective. Conséquemment, parce qu'il relève d'un ordre essentiellement éthique, parfois même, dans les cas plus tragiques, d'un plan juridique, son déliement ne peut se contenter d'une variation sur le sens du récit personnel. Signe de l'enlissement dans la faute, le remords requiert, pour être dissout, un geste éthique supérieur et qui ne dépend pas du sujet coupable, mais de sa victime. Il s'agit bien entendu du pardon. Tel est l'aspect décisif qui ajoute au drame de l'irréversible : la faute que l'on commet est non seulement irrémédiable, il semble qu'on ne puisse guérir de la culpabilité qu'elle secrète que par le biais d'autrui, la guérison souhaitée échappant ainsi au pouvoir de celui ou celle qui se trouve en position de malade (en l'occurrence la personne coupable). La conception du pardon que défend Ricœur ne laisse aucune place au doute : c'est le pardon qui restaure l'être capable en chacun lorsque celui-ci est engouffré dans la faute, et il n'y a que la personne à qui l'on a fait du tort qui est en droit de l'accorder. Malgré son acuité incontestable, cette vision du pardon soulève néanmoins une question épineuse : comment le coupable peut-il reprendre la possibilité de mieux agir que par le passé, si l'autre refuse justement – ce qui par ailleurs est parfaitement en son droit – de lui donner son pardon ? Il est peu d'indications dans la pensée de Ricœur qui puissent nous servir à résoudre ce problème. Pourtant, notre auteur est bien conscient que la volonté de se racheter précède parfois le fait d'être pardonné, sans quoi les demandes de pardon, auxquelles on doit attribuer une valeur positive, constitueraient tout simplement une entreprise impossible. On peut se demander à cet égard si l'acte de repentir n'est pas déjà la manifestation du fait que le coupable cherche à attester sa volonté de mieux agir et donc qu'il est déjà en voie de recouvrer sa capacité d'être meilleur. Si tel est le cas, la conception ricœurienne du pardon paraît minée par une incohérence : d'un côté, c'est le pardon qui permet de recouvrer l'être capable en chacun ; d'un autre côté, le pardon le fait parfois en répondant à une demande, laquelle est déjà le signe d'une restauration préalable. Pour échapper à ce paradoxe, qui risque de basculer dans la contradiction pure et simple, il faudrait selon nous déplacer les accents des analyses ricœuriennes depuis le pardon *en acte* jusqu'à la *possibilité* même de pardonner. Il faudrait alors considérer comment la simple possibilité de recevoir le pardon serait à même de conduire le

coupable à se racheter et ainsi se sortir du gouffre spirituel dans lequel l'a plongé sa faute passée. Il ne s'agit guère, dans cette observation, de nier à la victime son droit exclusif à pardonner. Encore moins s'agit-il de retirer au pardon sa nature intersubjective. Il s'agit simplement de considérer qu'il n'est pas toujours nécessaire ni souhaitable d'attendre un pardon effectif pour se remettre du tort que l'on a soi-même commis ; parfois la simple espérance que l'autre puisse éventuellement accepter de nous pardonner doit suffire. Après tout, Ricœur puise expressément sa conception du pardon dans l'héritage du christianisme, où l'espérance est élevée au rang de vertu théologique. Dans la perspective de cet héritage, ce n'est pas seulement le pardon en acte qui nous délie de nos fautes passées, mais l'espoir du pardon que Dieu nous accordera lors de son jugement. C'est cette possibilité espérée, la possibilité d'être racheté par Dieu, qui, dans le christianisme, doit conférer à l'individu sa capacité, lors même de son existence terrestre, de restaurer son être capable malgré ses fautes, malgré le mal qu'il a fait. Ricœur affirme parfois que c'est par l'espérance que l'on accède à la liberté religieuse et sa trajectoire eschatologique⁸⁰⁶. On dira semblablement à propos de la faute pardonnée, mais dans un registre séculier, que c'est par l'espoir que l'autre saura nous apporter son pardon, que l'on peut *de nous-mêmes* recommencer à mieux faire. Lorsqu'elle affronte la tristesse du remords, la reprise du possible doit donc revêtir la forme d'un impératif catégorique : *agis de telle sorte que tu espères un jour être délié de tes fautes passées*.

2.1. La capacité à l'égard du passé

Il nous semble en définitive qu'un des apports les plus significatifs de la conception ricœurienne des reprises créatrices tient à l'extension de l'idée de capacité que cette conception dévoile. Au terme de notre parcours, il nous est permis en effet d'affirmer sans hésiter que les capacités humaines, contrairement à ce que l'on préjuge couramment, ne sont pas exclusivement dirigées vers les actions du présent ou les attentes futures, mais qu'elles portent également, et de manière tout aussi significative, sur l'expérience passée. La pertinence de cette affirmation se montre principalement dans l'alternative à l'*oubli* que propose l'idée de reprise créatrice. Face au poids que fait peser lourdement sur les existences l'irrévocabilité du passé, Ricœur ne fait valoir ni l'amnésie ni une quelconque force négatrice vouée à l'omission. La voie qu'il préconise est plutôt celle d'une mémoire qui atteste son passé en renouant avec ses possibles inaccomplis ; une mémoire qui consent à l'ayant-été tout en s'armant, en vue d'un avenir à faire, d'une interprétation créatrice de sens. Ainsi, compte-t-il éviter la menace que

⁸⁰⁶ P. Ricœur, « La liberté selon l'espérance », CI, p. 393-415.

comporte la paralysie de l'action à travers la rumination accablée, tout en prévenant le danger inverse : la déresponsabilisation par l'oubli désinvolte. Ce n'est pas que l'oubli ne soit pas selon Ricœur indispensable à l'action ou même à la mémoire. On l'a vu avec le phénomène de l'oubli de réserve : il faut une part d'oubli pour que la mémoire s'exerce et apporte à travers cet exercice la joie de la reconnaissance. Mais s'il y a ainsi une mémoire heureuse qui dépend de l'oubli, il n'y a pas en revanche pour Ricœur d'oubli intrinsèquement heureux⁸⁰⁷. La raison en est simple : l'oubli est toujours une perte et, qui plus est, une perte qui se fait accidentellement. Faire l'éloge de l'oubli, dans cette perspective, ce serait donc faire reposer le désencombrement de l'existence sur les hasards du temps qui passe. Car si l'on peut vouloir se remémorer, si l'on peut essayer du moins de se ressouvenir, c'est bien parce que la mémoire est une *capacité*. On ne peut guère dire la même chose de l'oubli. Ce n'est en effet que par abus de langage que l'on parle d'une capacité à l'oubli. Il faudrait plutôt parler d'une tendance, d'une disposition à oublier, mais non d'une capacité, à tout le moins pas au sens ricœurien d'un pouvoir d'agir que serait susceptible d'actualiser la volonté. Bien qu'il soit permis de vouloir oublier, il n'en est ainsi que parce que la volonté est parfois disposée à contredire son objet. Aussi longtemps que l'on veut oublier, il est de fait impossible que l'on oublie. C'est au contraire lorsque l'on ne veut plus rien à l'égard d'un événement de notre passé que l'on finit par l'oublier véritablement. Voilà pourquoi l'idée de reprise créatrice nous semble aussi féconde : elle ne repose pas sur les aléas et la dissipation des choses que le temps engendre ; elle est le fruit d'un pouvoir-faire.

Que l'humain soit ainsi capable de son passé, parce qu'il dispose d'un tel pouvoir-faire, cela doit cependant s'entendre selon un double sens. Un être capable de son passé, c'est assurément dans la perspective de Ricœur un être capable de *faire* sens de son passé, mais aussi un être capable d'en *assumer* les faits. S'il est en effet chez Ricœur quelque chose comme des capacités à l'endroit du passé, il ne fait aucun doute que celles-ci doivent constamment s'appuyer sur la capacité primordiale de *consentir* à un passé dont on ne peut changer ni les faits ni la survenance. Plusieurs remarques dans notre travail nous auront conduit à ce constat : un être capable de son passé, ce doit être avant tout un être capable de consentir à sa propre histoire, capable, en d'autres mots, d'accepter que les choses se soient déroulées ainsi et pas autrement. C'est là la base incontournable sur laquelle peut être édifié après-coup ce pouvoir plus subtil qu'est la capacité de rouvrir le sens du passé et de reprendre ses possibilités enfouies. Ainsi faut-il une fois encore modérer toutes nos affirmations sur la mobilité des choses passées par un rappel sévère : ce n'est que sous la conduite du *consentement* que la reprise du possible

⁸⁰⁷ MHO, p. 652 sq.

devient un exercice légitime. En quoi dès lors la pensée de Ricœur se démarque-t-elle d'un stoïcisme version contemporaine et aux accents temporels ? En quoi se distingue-t-elle d'une sagesse de la fatalité qui loge le bonheur dans le détachement et la liberté dans l'ordre des représentations et du jugement qu'on leur porte ? Elle s'en distingue, parce que le consentement n'est pas selon Ricœur un simple serviteur de la fatalité, une injonction à l'*apatheia*, il est plutôt un tremplin sur lequel la liberté doit prendre son élan. Un peu comme le deuil sert parfois les reprises créatrices, quand il œuvre au discernement du possible et de l'impossible, le consentement trace les frontières que ne peut franchir la liberté que pour mieux assurer son pouvoir. Car c'est toujours en vue d'une action possible, d'un futur attendu, d'un réseau d'expectatives et une volonté de faire que le consentement fait retentir sa sagesse indétrônable. C'est là un autre aspect de la philosophie ricœurienne que l'idée de reprise créatrice nous aura permis d'accentuer : le consentir est le point de départ de l'agir, non son terme infranchissable. Impuissant devant l'irréversibilité de son sort, l'individu doit certainement consentir à ce qu'il ne peut changer. Mais cela, il ne doit pas le faire uniquement pour affiner sa résilience, mais aussi pour mieux circonscrire le cadre de ses propres possibles, passés comme futurs, afin de pouvoir les (res)saisir au sein de son existence effective. C'est en quelque sorte cet exercice pratique et herméneutique que notre étude aura voulu approfondir, en définissant un peu mieux ce que la pensée de Ricœur nous aura invités à méditer sous le signe d'un *être capable de son passé*.

Bibliographie

1. Textes cités de Paul Ricœur

1.1. Ouvrages

À l'école de la phénoménologie, Paris, Vrin, 2004.

Amour et justice, Paris, Seuil, 2008.

Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3, Paris, Seuil, 2013.

Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969.

La Critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965.

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris Seuil, 1986.

Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse, Paris, Seuil, 2008.

Écrits et conférences 2. Herméneutique, Paris, Seuil, 2010.

Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955.

L'Idéologie et l'utopie, trad. M. Revault-D'Allones et J. Roman, Paris, Seuil, 1997.

Lectures 1. Autour du politique, Paris, Seuil, 1991.

Lectures 2. La contrée des philosophes, Paris, Seuil, 1999.

Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Paris, Seuil, 1994.

La Mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000.

La Métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.

Parcours de la reconnaissance, Paris, Gallimard, 2004.

Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950.

Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 1. L'homme faillible, Paris, Aubier, 1960.

Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

Sur la traduction, Paris, Bayard, 2004.

Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983.

Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction, Paris, Seuil, 1984.

Temps et récit 3. Le temps raconté, Paris, Seuil, 1985.

1.2. Articles

- « L'attestation : entre phénoménologie et ontologie », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 381-403.
- « Certitudes et incertitudes de la Révolution chinoise », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 315-340.
- « La cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous », dans *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil, 2017, p. 65-74.
- « Le concept de responsabilité », *Le Juste 1*, Paris, Esprit, 1995, p. 41-70.
- « La crise de la conscience historique et l'Europe », dans *Ética e o futuro da Democracia*, Lisbonne, Éditions Colibri, 1998, p. 29-35.
- « La crise un phénomène spécifiquement moderne ? », *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 120, 1988, p. 1-19.
- « Défi et bonheur de la traduction », dans *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 7-20.
- « De l'interprétation », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986, p. 13-39.
- « Démythiser l'accusation », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 330-347.
- « Le dialogue des cultures, la confrontation des héritages » reproduit dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 13-21.
- « La distance temporelle et la mort en histoire », dans C. Delacroix et autres (dir.), *Historicités*, La Découverte « Recherches », 2009, p. 13-27.
- « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales*, n° 4, 2000, p. 731-747.
- « Entre herméneutique et sémiotique », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 433-450.
- « Éthique et politique », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986, p. 333-348.
- « Existence et herméneutique », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 7-28.
- « Expliquer et comprendre », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986, p. 179-203.
- « Figuration et configuration. À propos du Maupassant de A.-J. Greimas », *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 422-432.

- « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 113-131.
- « The Function of Fiction in Shaping Reality », dans M. J. Valdès (dir.), *A Ricœur Reader. Reflection and Imagination*, Toronto, University of Toronto Press, 1991, p. 117-136.
- « Herméneutique de l'idée de révélation », dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 197-269.
- « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1) », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969 p. 283-310.
- « L'herméneutique du témoignage », dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, p. 105-138.
- « Herméneutique et critique des idéologies », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986, p. 365-416.
- « Herméneutique et monde du texte », dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 35-46.
- « Herméneutique et symbolisme », *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 17-33.
- « L'histoire comme récit et comme pratique », dans *Philosophie, éthique et politique*, Paris, Seuil, 2017, p. 75-92.
- « L'identité narrative », dans *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p. 355-375.
- « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986, p. 417-431.
- « Image et langage dans la psychanalyse », dans *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 105-138.
- « L'imagination dans le discours et dans l'action », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique 2*, Paris, Seuil, 1986, p. 237-262.
- « Imagination et métaphore », *Psychologie médicale*, vol. 14, 1982, p. 1883-1887.
- « L'initiative », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 289-307.
- « Une interprétation philosophique de Freud », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 160-176.
- « Introduction » au collectif *Le Temps et les philosophies*, Études préparées pour l'Unesco, Paris, Payot, 1978, p. 11-29.

- « Langage politique et rhétorique », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 161-175.
- « La liberté selon l'espérance », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415.
- « Logique, éthique et tragique du mal chez Augustin », dans I. Bochet (dir.), *Paul Ricœur : mal et pardon*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013, p. 59-127.
- « La marque du passé », *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, p. 7-31.
- « Mémoire : approches historiennes, approche philosophique », *Le Débat*, n° 122, 2002, p. 41-61.
- « La mémoire saisie par l'histoire », *Revista de Letras*, 43, no. 2, 2003, p. 15-25.
- « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », dans *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 91-122.
- « *Mimêsis*, référence et refiguration dans *Temps et récit* », *Paul Ricœur. Temporalité et narrativité, Études phénoménologiques*, 6, 1990, p. 29-40.
- « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986, p. 205-236.
- « Multiples étrangetés », dans *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p. 393-413.
- « Négativité et affirmation originaire », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 308-332.
- « Objectivité et subjectivité en histoire », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 23-44.
- « Le paradigme de la traduction », dans *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 21-52.
- « Le paradoxe politique », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 248-273.
- « Le pardon peut-il guérir ? », *Esprit*, 1995, p. 77-82.
- « Un "passage" : traduire l'intraduisible », dans *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004, p. 53-69.
- « Passé, mémoire, oubli », dans M. Verlhac (dir.), *Histoire et mémoire*, Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie de Grenoble, 1998, p. 31-45.
- « Le péché originel : étude de signification », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 265-282.
- « Philosophies critiques de l'histoire : Recherche, explication, écriture », dans G. Fløistad (dir.), *Philosophical Problems Today*, vol. 1, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 139-201.
- « Postface au *Temps de la responsabilité* », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 271-294.

- « Préface à Bultmann », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 373-392.
- « Le problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 64-79.
- « Psychanalyse et herméneutique », dans *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 73-103.
- « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », dans P. Kolowski (dir.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Cerf, 1992, p. 107-116.
- « La question de la preuve en psychanalyse », dans *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 19-71.
- « Qu'est-ce qu'un texte ? », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986, p. 153-178.
- « La raison pratique », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 261-288.
- « Le récit : sa place en psychanalyse », dans *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 277-289.
- « Religion, athéisme et foi », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 431-457.
- « Une reprise de *La Poétique* d'Aristote », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 466-480.
- « Rhétorique, poétique, herméneutique », dans *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1999, p. 481-495.
- « Sanction, réhabilitation, pardon », *Le Juste 1*, Paris, Seuil, 1995, p. 193-208.
- « Science et idéologie », dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 335-366.
- « Le *Self* selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique », *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 139-166.
- « La souffrance n'est pas la douleur », C. Martin et autres (dir.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 13-34.
- « Structure et herméneutique », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 31-63.
- « La structure, le mot, l'événement », dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 80-97.

- « La structure symbolique de l'action », dans *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p. 277-304.
- « Sur la phénoménologie », dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 2004, p. 159-185.
- « Tâche de l'éducateur politique », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 241-257.
- « Tolérance, intolérance, intolérable », dans *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 295-312.
- « L'unité du volontaire et de l'involontaire », dans *Anthropologie philosophique. Écrits et Conférences 3*, Paris, Seuil, p. 95-122.
- « Vérité et Mensonge », *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 165-192.

1.3. Ouvrages rédigés avec un collaborateur

- Changeux, Jean-Pierre et Paul Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Édition Odile Jacob, 1998.
- Dufrenne, Mikel et Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947.

2. Littérature savante sur Paul Ricœur

- Abel, Olivier, « L'adolescence du consentement », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 105-117.
- , « Du mal au pardon, et retour », dans I. Bochet (dir.), *Paul Ricœur : mal et pardon*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013, p. 5-20.
- , « Ricœur et la question du tragique », *Études théologiques et religieuses*, 68, 1993, p. 365-374
- Abel, Olivier et Sabrina Loriga, « Introduction », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 9-15.
- Amalric, Jean-Luc, « Affirmation originaire, attestation et reconnaissance. Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 1, 2011, p. 12-34.
- , *P. Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, Paris, Hermann, 2013.
- , *Ricœur-Derrida. L'enjeu de la métaphore*, Paris, Puf, 2006.
- Barash, Jeffrey Andrew, « Les enchevêtrements de la mémoire », dans G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf, 2008, p. 19-36.

- , « Pourquoi se souvenir du passé historique ? », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La Pensée en dialogue*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 131-138.
- , « Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur », *Revue de métaphysique et de morale*, 50, 2006, p. 185-195.
- Bochet, Isabelle, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Paris, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2004.
- Boutet, Rudolf, « Les guises de la mémoire personnelle. Du souvenir-image à la mémoire-récit », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 10, 2019, p. 73-87.
- , « Temps et psychanalyse chez Ricœur. Confrontation de deux perspectives sur le passé », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 7, 2016, p. 38-55.
- Breitling, Andris, « L'écriture de l'histoire : un acte de sépulture ? », dans M. Revault-D'Allonnes et F. Azouvi (dir.), *Paul Ricœur*, Paris, L'Herne, 2004, p. 237-245.
- , « L'exemplarité du singulier : Auschwitz, un défi à la philosophie de l'histoire », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 117-131.
- Breton, Stanislas, « Sur l'ordre métaphoral », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 373-380.
- Bubner, Rüdiger, « De la différence entre historiographie et littérature », dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 39-55.
- Calin, Rodolphe, « À la charnière de l'image et du langage. Deux approches du schématisme de l'imagination chez Paul Ricœur », *Philosophiques*, 41, 2014, p. 253-273.
- Carr, David, « Épistémologie et ontologie du récit », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 205-214.
- Colin, Pierre, « Herméneutique et philosophie réflexive », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 15-35.
- Coquet, Jean-Claude, « Pensée le langage », dans C. Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, Éd. La Découverte, 2007, p. 117-124.
- Daigler, Matthew A., « Being as Act and Potency in the Philosophy of Paul Ricœur », *Philosophy Today*, 1998, p. 375-385.
- Dastur, Françoise, « La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et Temps* de Heidegger » *Archives de philosophie*, 74, 2011, p. 565-580.
- De Gramont, Jérôme, « Le récit gardien du monde », *Philosophie*, n° 132, 2017, p. 90-99.

- De Launay, Marc, « Réflexions sur la traduction », dans F. Azouvi et M. Revault-D'Allonnes (dir.), *L'Herne : Ricœur*, Paris, 2004, p. 85-95.
- Desmeules, Marie-Hélène, « Les refigurations de notre expérience du temps », *Philosophiques*, 41, 2014, p. 275-293.
- Dessingué, Alexandre, « Towards a Phenomenology of Memory and Forgetting », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 2, 2011, p. 168-178.
- Dosse, François, « L'événement entre kairos et trace », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 261-276.
- , *Paul Ricœur, Michel de Certeau. L'histoire : entre le dire et le faire*, Paris, L'Herne, 2006.
- , *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*, Paris, Armand Colin, 2012.
- , « Paul Ricœur, Michel de Certeau et l'Histoire : Entre le dire et le faire », dans (dir.) B. Müller, *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Payot Lausanne, 2005, p. 149-182.
- Dowling, William C., *Ricœur on Time and Narrative. An Introduction to Temps et récit*, University of Notre Dame Press, 2011.
- Escudier, Alexandre, « Entre épistémologie et ontologie de l'histoire », *Le Débat*, 122, 2002, p. 12-23.
- , « L'herméneutique de la condition historique selon Paul Ricœur », *Archives de philosophie*, 74, 2011, p. 581-597.
- Ferry, Jean-Marc, « Conflits identitaires, droit cosmopolitique et justice reconstructive dans les relations internationales », dans J. A. Barash et M. Delbraccio (dir.), *La Sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Amiens, Centre national de documentation pédagogique, 1998, p. 145-166.
- Fiasse, Gaëlle, « Asymétrie, gratuité et réciprocité », dans G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf, 2007, p. 119-156.
- , *L'Autre et l'amitié chez Aristote et Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*, Louvain ; Paris, Éd. Peeters, 2006.
- , « Paul Ricœur et le pardon comme au-delà de l'action », *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, 2007, p. 363-376.
- Fœssel, Michaël, « Action, normes et critique. Paul Ricœur et les pouvoirs de l'imaginaire », *Philosophiques*, 41, 2014, p. 241-252.
- , « Paul Ricœur, éducateur politique », Préface au livre posthume de P. Ricœur, *Philosophie, Éthique et politique. Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, p. 7-13.

- , « Paul Ricœur ou les puissances de l'imaginaire », *Paul Ricœur. Anthologie. Textes choisis par M. Fassel et F. Lamouche*, Paris, Seuil, 2007, p. 7-22
- , « Penser le social : entre phénoménologie et herméneutique », dans C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, Ed. La Découverte, 2007, p. 37-56.
- Frey, Daniel, « Élargissements des mémoires et identité narrative », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 119-130.
- , *L'Interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, Puf, 2006.
- Gagnebin, Jeanne Marie, « “Enterrer les morts” : La tâche de l'historien selon Paul Ricœur et Walter Benjamin », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 149-164.
- , « Les Préludes de Paul Ricœur », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 169-181.
- Gilbert, Muriel, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2001.
- Gonzalez, Francisco J., « Dialectic and Dialogue in the Hermeneutics of Paul Ricœur and H.-G. Gadamer », *Continental Philosophy Review*, n°. 39, 2006, p. 313-335.
- Greisch, Jean, *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Argenteuil, Le cercle herméneutique éditeur, 2015.
- , *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001.
- , « Témoignage et attestation », dans J. Greisch (dir.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, p. 305-326.
- , « “Temps bifurqué” et temps de crise », *Esprit*, 140/141, 1988, p. 88-96.
- Grondin, Jean, *L'Herméneutique*, Paris, Puf, 2006.
- , « L'herméneutique positive de Paul Ricœur : Du temps au récit », dans C. Bouchindhomme et R. Rochlitz (dir.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 1990, p. 121-137.
- , *Paul Ricœur*, Paris, Puf, 2013.
- , « Le sens un peu oublié de la première entrée de Ricœur en herméneutique », *Sapientia*, vol. 67, p. 127-146.
- , *Le Tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, Puf, 2003.
- Hapélerin, Jean, « Passé, présent, futur », dans J.-C. Aeschlimann (dir.), *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, p. 39-50.

- Ilunga Kayombo, Bernard, *Paul Ricœur. De l'attestation du soi*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Inizan, Yvon, « L'unité de la "vaste sphère poétique" », *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 7, 2016, p. 111-123.
- Iannotta, Daniella, « Les chemins de l'attestation », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 95-104.
- Jervolino, Domenico, *The Cogito and Hermeneutics: the Question of the Subject in Ricoeur*, trad. G. Poole, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer Academic Publishers, 1990
- , « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction », *Archives de philosophie*, 67, 2004, p. 659-668.
- Kearney, Richard, « L'imagination herméneutique et le postmoderne », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 357-372.
- , « Le paradigme de la traduction », dans J. Porée et G. Vincent (dir.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 169-182.
- , « Remembering the past. The Question of Narrative Memory », *Philosophy and Social Criticism*, vol. 24, no 2/3, 1998, p. 49-60.
- Kemp, Peter, « Mémoire et oubli : de Bergson à Ricœur », *L'Herne : Ricœur*, Paris, Cahier de l'Herne, 2004, p. 246-255.
- , *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit Études*, Paris, Éditions de Sandre, 2010.
- Ladrière, Jean, « Herméneutique et épistémologie », dans J. Greisch et R. Kearney (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 107-126.
- , « Temps historique et temps cosmique », dans *Paul Ricœur. Temporalité et narrativité, Études phénoménologiques*, tome 6, 1990, p. 85-117.
- Leichter, David J., « Collective Identity and Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricœur », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 3, 2012, p. 114-131.
- Levi, Giovanni, « Historiens, psychanalyse et vérité », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 75-98.
- Loriga, Sabrina, « La tâche de l'historien », dans O. Abel et autres (dir.), *La Juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 49-71.
- Marinescu, Paul, « Hermeneutical Crisis as Rethinking the Humanities: the Question of the Trace - Traces of the past, Cortical Traces », *International Journal of Philosophy and Theology*, 75, 2014, p. 42-151.

- , « Traduire le passé. Enjeux et défis d'une opération historiographique », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, 6, 2015, p. 57-72.
- Mesnard, Philippe, « Réception, déception : la critique de Paul Ricœur », dans B. Müller (dir.), *L'histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Payot, Lausanne, 2005, p. 125-148.
- Michel, Johann, « L'animal herméneutique », dans G. Fiasse (dir.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Puf, 2008, p. 63-92.
- , « L'énigme de la représentance », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 277-290.
- , « Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes », *Cités*, 33, 2008, p. 17-30.
- , « L'ontologie fragmentée », *Laval théologique et philosophique*, 69, 2009, p. 479-487.
- , « Le paradoxe de l'idéologie revisitée par Paul Ricœur », *Raisons pratiques*, 11, 2003, p. 149-172.
- , *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.
- , *Ricœur et ses contemporains*, Paris, Puf, 2013.
- Mongin, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994.
- Muldoon, Mark S., *Tricks of Time. Bergson, Merleau-Ponty and Ricœur in Search of Time, Self and Meaning*, Pittsburg, Duquesne University Press, 2006.
- Müller, Bertrand, « Cheminer avec Paul Ricœur », dans B. Müller (dir.), *L'Histoire entre mémoire et épistémologie. Autour de Paul Ricœur*, Payot, Lausanne, 2005, 15-35.
- Nora, Pierre, « Pour une histoire de second degré », *Le Débat*, n° 122, 2002, p. 24-31.
- Pierron, Jean-Philippe, *Ricœur*, Paris, Vrin, 2016.
- Porée, Jérôme, « Les limites du récit », *Études ricœuriennes/Ricoeur Studies*, vol. 4, 2013, p. 38-49.
- Ramussen, David M., *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- Revault-D'Allonnes, « La métaphore "réserve de sens" », *Revue philosophique de Louvain*, 113, 2015, p. 247-261.
- Rochlitz, Rainer, « Mémoire et pardon, signification politique des actes symboliques », *Critique*, 646, 2001, p. 163-186.
- Romano, Claude, « Identity and Selfhood : Paul Ricœur's Contribution and its Continuations », dans S. Davidson et M.-A. Vallée (dir.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, Springer, 2016, p. 43-60.
- Schaeffer, Jean-Marie, « L'oubli de l'oubli ? », dans F. Dosse et C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013, p. 251-260.

Vallée, Marc-Antoine, *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Presses universitaires de Rennes, 2012.

---, « Penser le soi : relations, appartenances et capacités », *Philosophiques*, vol. 41, 2014, p. 295-312.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, « Les formes du temps et la vie spirituelle selon Paul Ricœur », *Studia Phaenomenologica*, vol. 13, 2013, p. 273-282.

---, « Mémoires et conflits. Conflits des mémoires, collision des durées », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, 4, 2013, p. 25-37.

Wolff, Ernst, « Compétences et moyens de l'homme capable à la lumière de l'incapacité », *Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, vol. 4, 2013, p. 50-63.

3. Autres textes cités

Adorno, Theodore W. et Max Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, trad. É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974.

Ankersmit, Frank, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haye ; Boston : Londres, M. Nijhoff Publishers, 1983.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University Press of Chicago, 1958 ; trad. G. Fradier, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

Aristote, *Métaphysique*, 2 tomes, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000.

---, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

---, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002.

---, *La Poétique*, trad. M. Magnien, Paris, Livre de poche, 1990.

Aron, Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, Gallimard, 1957.

Auteurs variés, *Historikerstreit*, Munich, Piper, 1987 ; trad. J. Rovin, *Devant l'histoire*, Paris, Cerf, 1988.

Bachelard, Gaston, *La Dialectique de la durée*, Paris, Gallimard, 1950.

---, *La Poétique de l'espace*, Paris, Puf, 1959.

Bachelet, Bernard, *Sur quelques figures du temps*, Paris, Vrin, 1996.

Barash, Jeffrey Andrew, *Collective memory & the historical past*, Chicago, The University Press of Chicago, 2016.

Bergson, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Puf, 1967.

---, *Matériau et mémoire* (Édition critique), Paris, Puf, [1939] 2008.

- Borges, Jorge Luis, « Funes ou la mémoire », *Fictions*, trad. P. Ferdevoye, Paris, Gallimard, 1957, p. 109-118.
- Boutet, Rudolf, « Comprendre une même chose différemment. Gadamer et le paradoxe de l'expérience herméneutique », *Revue philosophique de Louvain*, 114, 2016, p. 275-284.
- , « La métaphysique en dialogue. Sur l'appropriation herméneutique de Platon par H.-G. Gadamer », *Archives de philosophie*, 77, 2014, p. 471-488.
- Brague, Rémi, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, Puf, 1982.
- Brisson, Luc et F. Meyerstein, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris, Les Belles lettres, 1991.
- Brough, John, B., « Notes on the Absolute Time-Constituting Flow of Consciousness », dans D. Lohmar et I. Yamaguchi (dir.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, 2010, p. 21-49.
- Carr, David, « Le passé à venir : ordre et articulation du temps selon Husserl, Dilthey et Heidegger », *Laval théologique et philosophique*, vol. 42, 1986, p. 333-344.
- Conan, Éric et Henri Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paris, Gallimard, 1994.
- Danto, Arthur C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps*, Paris, Puf, 1990.
- De Certeau, Michel, *L'Absent de l'histoire*, Paris, Mame, 1973.
- , *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- Derrida, Jacques, *L'Écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.
- , « Le siècle et le pardon », *Le Monde des débats*, Décembre 1999, p. 1-19.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Stuttgart, B. G. Teubner, 1957 ; trad. M. Remy, *Le Monde l'esprit*, Aubier, 1940.
- Duparc, François, « Les trois temps du contre-transfert », *Revue française de psychanalyse*, 65, 2001, p. 711-730.
- Eliade, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
- , *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 2009 [1969].
- Freud, Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*, trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Payot, 1981, p. 41-115.
- , « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 145-171.
- , *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1972.

- , *Le malaise dans la culture*, trad. D. Astor, Paris, GF Flammarion, 2010.
- , « Psychologie des foules et analyse du moi », dans *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1981, p. 117-217.
- , « Remémoration, répétition et perlaboration », *La Technique psychanalytique*, trad. J. Altounian, P. Haller et D. Hartmann, Paris, Puf, 2007, p. 115-126.
- , *Totem et Tabou*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1965.
- Fruchon, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, 1994.
- Furet, François, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978.
- Gadamer, Hans-Georg, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », *Gesammelte Werke*, Band. 2, Tübingen, J. C. B Mohr, 1985, p. 232-250 ; trad. M. Simon, « Rhétorique, herméneutique et critique des idéologies », dans *L'Art de comprendre*, Paris, Aubier, 1982, p. 123-143.
- , « Le savoir pratique », dans *L'Idée du bien comme enjeu platonico-aristotélécien*, trad. P. David et D. Saadjian, Paris, Vrin, 1994, p. 148-173.
- , *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Band. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010 [1960] ; trad. P. Fruchon, G. Merlio et J. Grondin, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996.
- Geertz, Clifford, « Ideology as a Cultural System », dans *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973, p. 193-233.
- Gens, Jean-Claude, *La Pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Presses universitaires du Septentrion, 2002.
- Grondin, Jean, *Du sens des choses. L'idée de la métaphysique*, Paris, Puf, 2013.
- , *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 2007.
- Guittou, Jean, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1959.
- Habermas, Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », trad. G. Raulet, *Critiques*, 37, 1981, p. 950-969.
- Halbwachs, Maurice, *La Mémoire collective*, édition critique établie par G. Namer, Paris, Albin Michel, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968 ; trad. J. Hyppolite, *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1941.
- , *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969 ; trad. S. Jankélévitch, *Science de la logique*, t. 2, Paris, Aubier, 1949.

- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz, Gesamtausgabe*, Band 11, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2006 ; trad. A. Préau, « Identité et différence », *Questions 1 et 2*, Paris, Gallimard, 1968, p. 253-310.
- , *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Gesamtausgabe*, Band 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988 ; trad. fr. A. Boutot, *Ontologie. Herméneutique de la factivité*, Paris, Gallimard, 2012.
- , « Platons Lehre von der Wahrheit », dans *Gesamtausgabe*, Band 9, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1976, p. 203-238 ; trad. A. Préau, « La doctrine de Platon sur la vérité », dans *Questions 1 et 2*, Paris, Gallimard, 1968, p. 423-469.
- , « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48.
- , *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Band 2, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977 [1927] ; trad. E. Martineau, *Être et temps*, Authentica, 1985.
- Heussi, Karl, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1932
- Hirsch, Eric D., *Validity in interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana XI*, Kluwer Academic, 1966 ; trad. B. Bégout et J. Kessler, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Million, 1998.
- , *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18), Husserliana XXXIII*, Dordrecht, Kluwer Academic, 2001, p. 327 sq. ; trad. J.-F. Pestureau et A. Mazzù, *Les manuscrits de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, Grenoble, Éd. Jérôme Million, 2010.
- , *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge, Husserliana I*, The Hague, M. Nijhoff, 1950 ; trad. M. de Launay, *Méditations cartésiennes et conférences de Paris*, Paris, Puf, 1994.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana III*, The Hague, M. Nijhoff, (1913) 1950 ; trad. P. Ricœur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950.
- , *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Husserliana XXIII*, Dordrecht ; Boston ; London, Kluwer Academic Publisher, 1980 ; trad. française R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, Jérôme Million, 2002.
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917), Husserliana X*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966 ; trad. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Puf, 1964.

- Janet, Pierre, *L'Évolution de la mémoire et la notion de temps. Leçons au Collège de France 1927-1928*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Jankélévitch, Vladimir, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974.
- Jonas, Hans, *Le Principe responsabilité*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1990.
- Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Puf, 2008 [1944].
- , « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolite », trad. S. Piobetta, *La Philosophie de l'histoire (opuscules)*, Paris, Aubier, 1947, p. 57-80.
- , *Kritik der Urteilskraft*, Leipzig, Felix Meiner, 1922 ; trad. A. Renault, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF Flammarion, 1995.
- , *La Religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1983.
- Klein, Étienne, *Le facteur temps ne sonne jamais deux fois*, Paris, Flammarion, 2007.
- Kierkegaard, Søren, *Miettes philosophiques. Le concept d'angoisse. Traité du désespoir*, trad. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard, 1990.
- Kodalle, Klaus-Michael, *Verzeihung nach Wendezeiten ?*, Erlangen et Iéna, Palm et Enke, 1994.
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft, Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979 ; trad. J. Hoock et M.-C. Hoock, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1990.
- Lagneau, Jules, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, Puf, 1964.
- Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1986.
- Le Poidevin, Robin, et M. Macbeath, « Introduction », dans R. Le Poidevin et M. Macbeath (dir.), *The Philosophy of time*, Oxford University Press, 1993, p. 1-20.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Livre de poche, 1990 [1971].
- Locke, John, *Essai sur l'entendement humain*, trad. J.-M. Vienne, Paris, Vrin, 2001.
- Marcel, Gabriel, « La fidélité créatrice », *Revue internationale de philosophie*, 2, 1939, p. 90-115.
- Marion, Jean-Luc, *L'Idole et la distance*, Paris, Bernard Grasset, 1977.
- Makkreel, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago ; London, The University of Chicago Press, 1990.
- Masselot, Nathanaël, « La fonction transcendantale de l'imagination chez Kant. Remarques sur le statut de l'image entre *Bild* et *Vorstellung* », dans A. Dumont et A. Wiame (dir.), *Image et philosophie. Les usages conceptuels de l'image*, Bruxelles, Peter Lang, 2014, p. 113-134.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

- Musil, Robert, *L'Homme sans qualité*, 2 tomes, trad. P. Jaccottet, Paris, Seuil, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, trad. H. Albert, Paris, GF Flammarion, 1988.
- , « Ueber Wahrheit und Lüge im assermoralischen Sinne », *Nachgelassene Schriften* (1870-1873), Berlin, Walter de Gruyter, 1973, p. 367-384 ; trad. M. Haar et M de Launay, « Vérité et mensonge au sens extra-moral », *Écrits posthumes (1870-1873)*, Paris, Gallimard, 1975, p. 275-290.
- , *Zur Genealogie der Moral*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967 ; trad. P. Wotling, *La généalogie de la morale*, Paris, Livre de Poche, 2000.
- Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu IV. Sodome et Gomorrhe*, Paris, Gallimard, 1989.
- , *À la recherche du temps perdu VII. Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1990.
- Romano, Claude, *L'Aventure temporelle*, Paris, Puf, 2010.
- , *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2019.
- , *L'Événement et le temps*, Paris, Puf, 1999.
- , « Les *Leçons* sur le temps de Husserl dans l'histoire de la métaphysique », dans J. Benoist (dir.), *La Conscience du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, Vrin, 2008, p. 95-116.
- Rouso, Henri, *La Hantise du passé*, Paris, Textuel, 1998.
- , *Le Syndrome de Vichy*, Paris, Seuil, 1987.
- Saint Augustin, *Œuvres I, Les Confessions*, trad. P. Cambronne, Paris, Gallimard, 1964.
- Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- Schapp, Wilhelm, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983 ; trad. J. Greisch, *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose*, Paris, Cerf, 1992.
- Schleiermacher, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 ; trad. M. Simon, *Herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987.
- Scaire, Mathieu, *Laisser s'imposer l'être. Appartenance et métaphysique des transcendants dans Vérité et Méthode de Gadamer*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, 2015.
- Sebald, Winfried Georg, *Austerlitz*, trad. P. Charbonneau, Paris, Gallimard, 2001.
- Tarkovski, Andreï, *Le Temps scellé*, trad. A. Kichilov et C. H. de Brantes, Paris, Petite Bibliothèque des cahiers du cinéma, 1989.
- Taylor, Charles, « Dialogical Self », dans R. F. Goodman et W. R. Fisher (dir.), *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*, Albany, SUNY Press, 1995, p. 57-66.

- , *Sources of the Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- Thual, François, *Les Conflits identitaires*, Paris, Ellipses, 1995.
- Todorov, Tzvetan, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1995.
- Walker, Mary Jean, « Neuroscience, Self-Understanding, and Narrative truth », *AJOB Neuroscience*, 3-4, 2012, p. 63-74.
- Weber, Max, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Librairie Plon, 1965.
- Zahavi, Dan, « Inner (Time-)Consciousness », dans D. Lohmar et I. Yamaguchi (dir.), *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, 2010, p. 319-339.
- Zimmermann, Jens, « Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos », *Journal of Beliefs and Value*, 22, 2001, p. 87-98.