



P h i l o

collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Paul Ricoeur

Une herméneutique
de la condition humaine

Domenico Jervolino



Philo

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Paul Ricœur

Une herméneutique de la condition humaine

(avec un inédit de Paul Ricœur)

Domenico Jervolino



Ballanfat Marc, *Introduction aux philosophies de l'Inde* • Barsotti Bernard, *La représentation dans la philosophie contemporaine* • Blondel Joseph, *Les Ombres de la Caverne* • Bouveresse Renée, *L'esthétique expérimentale* • Bouveresse Renée (coord.), *La métaphysique* • Bouveresse Renée, *La philosophie et les sciences de l'homme* • Bouveresse Renée, *La philosophie et les sciences de l'homme* • Brès Yvon, *L'inconscient* • Brykman Geneviève, *Locke. Idées, langage et connaissance* • Caron-Parte Maxence, *Lire Hegel* • Castillo Monique, *L'Humanisme et les Lumières en question* • Castillo Monique, *La citoyenneté en question* • Chareix Fabien, *La révolution galiléenne : cosmos et univers* • Cléro Jean-Pierre, *Déterminisme et liberté* • Desclos Marie-Laurence, *Structure des dialogues de Platon* • Delamarre Bernadette Marie, *Pascal et la cité des hommes* • Dumoncel Jean-Claude, *Philosophie des mathématiques* • Dupond Pascal, Cournarie Laurent (coord.), *Phénoménologie : un siècle de philosophie* • Duportail Guy-Félix, *Phénoménologie de la communication* • Espinoza Miguel, *Les mathématiques et le monde sensible* • Espinoza Miguel, *Philosophie de la nature* • Espinoza Miguel, *Théorie de l'intelligibilité* • Fontaine Philippe, *La question d'autrui* • Fontaine Philippe, *La question du mal* • Fontaine Philippe, *La représentation - Les figures de la réflexion* • de Gandillac (de) Maurice, *Plotin* • Gandillac (de) Maurice, *Nicolas de Cues* • Grosos Philippe, *Philosophie et théologie de Kant* • Héber-Suffrin Pierre, *Lecture de Par-delà bien et mal - Anciennes et nouvelles valeurs chez Nietzsche* • Jarczyk Gwendoline, *Le négatif ou l'écriture de l'autre dans la logique de Hegel* • Jarczyk Gwendoline, *Le mal défiguré. Étude sur la pensée de Hegel* • Jervolino Domenico, *Paul Ricœur - Une herméneutique de la condition humaine* • Kaplan Francis, *Les Pensées de Pascal* • Kremer-Marietti Angèle, *Parcours philosophiques* • Lacroix Eléonore, *Les droits de l'enfant* • Lardic Jean-Marie, *Figures de l'idéalisme* • Legros Robert, *La question de la souveraineté : droit naturel et contrat social* • Malkassian Gérard, *Introduction à la philosophie morale* • Misrahi Robert, *Désir et besoin* • Montebello Pierre, *Vie et maladie chez Nietzsche* • Quilliot Roland (coord.), *Philosophie de l'Art* • Quilliot Roland (coord.), *La Nature* • Quilliot Roland (coord.), *La Vérité* • Roëls Claude, *L'épreuve de philosophie* • Saltel Philippe, *Les pactes philosophiques* • Samama Guy, *La Justice* • Soler Léna, *Introduction à l'épistémologie* • Verley Xavier, *Logique symbolique* • Wolff Francis, *Philosophes en liberté* • Wunenburger Jean-Jacques, *Imaginaires du politique* • Zarader Jean-Pierre, *Philosophie et cinéma*

ISBN 2-7298-0925-2

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2002
32, rue Bargue 75740 Paris cedex 15

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L.122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L.122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.editions-ellipses.com

Abréviations

Nous avons utilisé pour citer les ouvrages de Ricœur les abréviations suivantes (selon l'ordre chronologique des ouvrages) :

- KJ** *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec Mikel Dufrenne), Paris, Seuil, 1947.
- VI** *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1950.
- HV** *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, 1967³ (que nous utilisons).
- FC** *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. II. La symbolique du mal*, Paris, Aubier Montaigne, 1960.
- DI** *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965.
- CI** *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- MV** *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.
- TR** *Temps et récit*, 3 vols., Paris, Seuil, 1983-1985.
- TA** *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- E** *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- SA** *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- CC** *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- RF** *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

Pour la bibliographie de Ricœur et des études sur Ricœur la source majeure est la grande bibliographie de Frans Dirk Vansina, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire / Primary and Secondary Bibliography. 1935-2000*, Louvain, Leuven University Press — Éditions Peeters, 2000.

On peut ajouter pour nos lecteurs l'indication de quelques travaux récents :

Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris, Seuil, 1994.

Paul Ricœur. *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, dir. Jean Greisch, Paris, Beauchesne, 1995.

Olivier Abel, *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1996.

Alain Thomasset, *Paul Ricœur. Une poétique de la morale*, Louvain, Leuven University Press-Éditions Peeters, 1996.

La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur, dir. Jeffrey Andrew Barash et Mireille Delbraccio, Paris-Amiens, Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'Académie d'Amiens, 1998.

Jean Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.

Jean Greisch, *Ricœur. L'itinérance du Sens*, Grenoble, Millon, 2001.

Je remercie mes amis Lorenzo Altieri et Claude Cazalé Bérard pour leur aimable relecture de mes textes.

L'itinéraire intellectuel

Paul Ricœur est sans aucun doute l'un des plus insignes philosophes du XX^e siècle. Il ne cesse d'étonner ses lecteurs et interprètes par son extraordinaire fécondité intellectuelle : à l'âge de 87 ans, après une production imposante, il nous a livré en l'an 2000 une œuvre nouvelle et richissime, indéniablement destinée à laisser une trace de poids dans la littérature philosophique contemporaine : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Le petit ouvrage que nous présentons au public français se veut une introduction à la pensée de Ricœur, qui soit en mesure de montrer l'unité et la cohérence de son itinéraire philosophique et en même temps la richesse des développements et des déviations qu'il choisit de suivre et que seul un regard superficiel pourrait attribuer à une inspiration éclectique. Témoin privilégié de notre temps, avec ses souffrances, ses angoisses et ses espérances difficiles, Ricœur a caractérisé dans l'un de ses fameux essais sa réflexion philosophique grâce à l'image de la « voie longue » qu'il faut patiemment parcourir jusqu'au bout, en se mesurant avec tous les obstacles et toutes les aspérités de l'itinéraire, en tirant parti de toutes les occasions de rencontre et de confrontation¹. Tout au long de son intense existence philosophique Ricœur est resté constamment fidèle à ce style de pensée et nous aimerions le suivre dans son chemin, à l'issue duquel on aperçoit la terre promise d'une ontologie non pas triomphante mais plutôt militante et brisée que, tout comme Moïse, le sujet qui parle et réfléchit ne peut qu'entrevoir de loin et avant de mourir.

Il s'agit d'une ontologie qui ne deviendra jamais une « ontothéologie » dans le sens critiqué par Heidegger ; ce sera plutôt le discours problématique de notre insertion dans l'être, une herméneutique de l'existence ou de la vie, inséparable de l'exégèse des signes et des œuvres dans lesquels l'existence ou la vie s'expérimentent et se reflètent.

1. Cf. *Existence et herméneutique* dans CI 7-28.

I – La jeunesse et les débuts philosophiques

Paul Ricœur est né à Valence le 27 février 1913¹. L'ombre de la mort marque bientôt l'existence du petit Paul : sa mère, Florentine Favre, meurt quelques mois plus tard ; son père Jules, professeur d'anglais au lycée de Valence, est tué au cours de la guerre en 1915. Cette mort prématurée, ressentie comme profondément injuste, motivera l'aversion de l'enfant à la cruauté de la guerre. Orphelins, Paul et sa sœur Alice, à peine plus âgée que lui, elle aussi destinée à mourir très jeune de tuberculose, sont confiés aux soins de leurs grand-parents paternels et de leur tante Adèle à Rennes, où ils passent leur jeunesse dans le climat chaleureux quoique austère d'une famille de solide souche protestante. C'est au lycée de Rennes que Paul, qui se fait bientôt remarquer comme un élève extrêmement studieux et passionné de lecture, mûrit sa vocation philosophique sous l'influence de son professeur, Roland Dalbiez, qui est un chercheur d'envergure : d'inspiration néothomiste, critique de l'idéalisme de la pensée moderne, il a été le premier philosophe en France à écrire sur Freud.

Ricœur, toujours très attentif à reconnaître ses dettes intellectuelles, déclare : « Je suis persuadé aujourd'hui que je dois à mon premier maître de philosophie la résistance que j'opposai à la prétention à l'immédiateté, à l'adéquation et à l'apodicticité du *cogito* cartésien, et du "Je pense" kantien, lorsque la suite de mes études universitaires m'eut conduit dans la mou-

1. Sur la biographie de Ricœur nous possédons une ample documentation. Avant tout les textes provenant de l'auteur même, et notamment l'autobiographie intellectuelle avec laquelle s'ouvre le volume *The Philosophy of Paul Ricœur*, Chicago and La Salle, Open Court, 1995, sous la direction de Lewis E. Hahn pour la prestigieuse collection américaine « The Library of Living Philosophers » (paru en français sous le titre *Réflexion faite*, Paris, Éditions Esprit, 1995), et le livre interview *La critique et la conviction*, entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995. D'autre part, au cours de ces dernières années, au moins deux ouvrages remarquables ont été expressément consacrés à l'étude de sa biographie, sans pour autant séparer l'auteur de son œuvre ni de son milieu intellectuel : il s'agit plus précisément du livre de Charles E. Reagan, en anglais, *Paul Ricœur. His Life and His Works*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996 et du gros ouvrage de François Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 1997. Ce dernier utilise les interviews accordées par de nombreux amis et relations du philosophe, méthode qui présente néanmoins le risque de quelques imprécisions dans les détails mais qui offre cependant un portrait extrêmement riche et suggestif de Ricœur ainsi que de la trame des rapports intellectuels et interpersonnels dans lesquels s'insère sa vie.

vance des héritiers français de ces deux fondateurs de la pensée moderne¹ ». À Dalbiez Ricœur attribue également le premier embryon de son futur intérêt pour la problématique psychanalytique (un intérêt qui entraîne une fois de plus la mise en relief d'une limite de la réflexion) voyant particulièrement en lui l'exemple d'un sens exacerbé d'intégrité intellectuelle. Il rappelle l'exhortation de son premier maître de philosophie : « Quand un problème vous trouble, vous angoisse, vous fait peur, ne tentez pas de contourner l'obstacle, abordez-le de front ». Et il ajoute : « Je ne sais jusqu'à quel point j'ai été fidèle à ce précepte ; je puis seulement dire que je ne l'ai jamais oublié² ».

Intégrité intellectuelle, sens profond du réel, mise en question de la conscience immédiate de soi sont des caractéristiques qui accompagnent Ricœur tout au long de son chemin philosophique. Ces caractéristiques expliquent également son rapport de fidélité critique vis-à-vis de la tradition réflexive de la pensée moderne — de Descartes à Husserl — tradition qu'il rencontre très tôt, dès les années universitaires de Rennes, grâce à ceux qu'il définit comme les héritiers français des fondateurs de la pensée moderne. Il mentionne précisément parmi les maîtres de la philosophie réflexive française ces penseurs à cheval entre le XIX^e et le XX^e siècle, comme Lachelier (1832-1918) et Lagneau (1851-1894), auxquels il consacre son mémoire de maîtrise *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* au cours de l'année académique 1933-34. Ce mémoire, nous dit Ricœur, est écrit lors d'une période d'armistice durant la « guerre intestine entre la foi et la raison » qu'il a appris à mener, pendant ces années universitaires.

La tradition réflexive française est renouvelée au cours de ces mêmes années par Jean Nabert, auteur en 1924 d'un ouvrage remarquable sur *L'expérience philosophique de la liberté*, qui influencera énormément Ricœur, surtout dans les années cinquante et soixante. La phénoménologie de Husserl également, que le jeune chercheur provincial découvre durant son année de perfectionnement à Paris (1934-35), sera ressentie par lui comme une variante innovatrice de la tradition réflexive de la pensée moderne.

1. RF 12-13.

2. RF 13.

Par rapport à cette tradition, Ricœur soutiendra toujours la thèse que la philosophie comporte un moment réflexif, c'est à dire le retour du sujet sur soi, en quête d'une ré-appropriation de soi ; ce faisant, il aura tout de même tendance à séparer la méthode réflexive de l'affirmation orgueilleuse — de source idéaliste ou en tout cas subjectiviste — du primat de la conscience. La conscience pour Ricœur n'est ni origine ni fondement mais tâche, elle n'est pas transparence mais opacité, elle demande un effort constant d'éclaircissement, d'unification afin de récupérer l'effort ou le désir d'exister qui s'exprime dans la multiplicité des opérations du sujet et des signes à travers lesquels ces opérations s'objectivent.

Pour ce qui concerne la phénoménologie husserlienne, Ricœur ne cessera de voir dans la méthode phénoménologique une ressource de valeur inestimable pour saisir les phénomènes dans toute leur richesse ; il maintiendra toutefois ses réserves vis-à-vis des développements idéalistes présents chez Husserl mature. D'après Ricœur, c'est dans l'approche phénoménologique que l'on retrouve les éléments pour déclencher une dynamique fertile qui conduise la phénoménologie même au-delà de l'idéalisme, dans la fidélité à la rigueur de l'interrogation et à ce qu'il considère comme étant la découverte la plus importante de Husserl, à savoir l'intentionnalité de la conscience.

C'est d'ailleurs grâce au thème de l'intentionnalité — qui brise l'identification cartésienne entre la conscience et la conscience de soi, là où la conscience se révèle comme tournée vers le dehors — que la phénoménologie husserlienne est reconnue dans la France des années trente. Cette ouverture au réel permet au jeune Ricœur de rapprocher son intérêt pour la phénoménologie de l'orientation vers le concret et vers un style philosophique de type existentiel : ce qui lui sera proposé par l'autre grande rencontre de cette année parisienne qui, contrairement à celle avec Husserl, ne concerne pas uniquement une doctrine et des livres mais la personnalité d'un nouveau maître, Gabriel Marcel. Accueilli dans le cercle qui se réunit autour du célèbre écrivain et penseur lors des « vendredis philosophiques », Ricœur établit avec son maître un rapport qui durera jusqu'à la mort de celui-ci. Le socratismes chrétien et la philosophie de l'existence de Marcel, qui de surcroît introduit Ricœur à l'étude de Jaspers, devient une contrepartie de l'intellectualisme des maîtres de la Sorbonne.

Un portrait intellectuel du jeune Ricœur serait tout de même incomplet sans faire allusion à son engagement militant. Militantisme ecclésial lors de sa participation active aux mouvements de jeunesse protestants, dans lesquels il rencontre Simone Lejas, qu'il épouse en 1935 et qui sera la compagne de toute sa vie (jusqu'à sa mort survenue en 1998). Militantisme dans la gauche socialiste et pacifiste, dans le sillage d'André Philip, lui-aussi socialiste et croyant de confession protestante, qui associait une formation théologique barthienne à une compétence dans les domaines de l'économie et du droit, député du Front populaire en 1936 (il sera par la suite également ministre lors du gouvernement d'unité antifasciste de De Gaulle). Dans l'effervescence de ces années trente, l'influence du socialisme de gauche d'André Philip prévaut sur celle d'Emmanuel Mounier, fondateur du mouvement personnaliste et de la revue « Esprit », dont la naissance en 1932 est saluée avec sympathie par le jeune intellectuel protestant qui après la guerre y collaborera et à laquelle il restera fidèle toute sa vie.

Veillant à ne pas confondre foi et politique, le socialisme du jeune Ricœur a néanmoins une claire inspiration évangélique et présente au cours de ces années des traits d'un radicalisme accentué lorsqu'il collabore à de petites revues d'extrême gauche (liées toutefois au milieu des intellectuels chrétiens, protestants et catholiques) comme « Être » ou « Terre Nouvelle ». Au fil des années, les tons extrémistes et les ingénuités juvéniles disparaîtront, sans pour autant que ni les idéaux de jeunesse ni l'attitude militante de la pensée de Ricœur soient abandonnés. Cette attitude se manifestera encore de manière significative dans les années de l'après-guerre, lors de son engagement dans la guerre d'Algérie sans compter sa sympathie vis-à-vis de 68 (suivie néanmoins de la déception due à sa malencontreuse tentative de médiation entre l'institution universitaire et la contestation estudiantine lorsqu'il était doyen à Nanterre) ; et enfin le militantisme pour les droits de l'homme, notamment grâce à sa participation active au mouvement *Amnesty International*. La pensée de Ricœur serait virtuellement en mesure d'inspirer une action politique transformatrice et libératrice quoi que de telles potentialités ne se soient pas tout à fait épanouies — car si d'une part le philosophe en tant qu'individu n'a jamais cessé de consacrer son attention aux problèmes de la cité humaine, d'autre part sa recherche intel-

lectuelle est restée dépourvue d'interlocuteurs politiques crédibles dans la croissante dépolitisation et crise d'identité de la gauche européenne.

Pour revenir à la jeunesse de Ricœur, la ferveur intellectuelle, religieuse, politique du professeur en début de carrière dans les Lycées de Colmar et de Lorient est soumise à une dure épreuve avec la déclaration de la Seconde Guerre mondiale, l'appel aux armes et la longue période de captivité en Poméranie qui représente une expérience humaine exceptionnelle. Dans le camp il improvise une sorte d'université populaire où il étudie à fond Jaspers, avec son camarade de captivité Mikel Dufrenne et travaille en même temps à la traduction française de *Ideen I* de Husserl.

Dans l'après-guerre Ricœur s'installe avec sa femme et ses trois enfants (bientôt quatre) à Chambon-sur-Lignon, un village cévenol dont la population entière, à majorité protestante d'inspiration *quaker*, s'était vouée pendant l'occupation nazie à secourir les juifs : il y passe trois années sereines en tant que professeur de philosophie au Collège, et prépare en même temps ses thèses de doctorat : l'achèvement de la traduction de *Ideen I* et *Le volontaire et l'involontaire*, paru en 1950, première partie d'une vaste Philosophie de la volonté qui — dans les propos du philosophe — aurait du être complétée par une Empirique et une Poétique. Entre-temps il publie ses premiers livres : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec Mikel Dufrenne) en 1947 et *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe* en 1948 et collabore à « Esprit », à la demande de Mounier, ainsi qu'à « Christianisme social », revue historique de l'intellectualité protestante de gauche. En 1948 il entame sa carrière universitaire en tant que maître de conférence à Strasbourg, où il vit des années heureuses et fertiles avec sa famille, qui entre-temps s'accroît d'un cinquième et dernier enfant, et ce jusqu'à sa mutation à Paris où en 1957 il est nommé professeur à la Sorbonne.

II – Une phénoménologie de la volonté

De la fin des années quarante aux années cinquante, l'activité philosophique de Ricœur doit être située dans le cadre de la phénoménologie existentielle qui allait s'affirmer au cours de ces mêmes années en France avec

Sartre et Merleau-Ponty, mais avec des accents qui témoignent déjà de l'originalité de l'apport du jeune philosophe. Le choix du thème de la volonté comme sujet du vaste et ambitieux projet de recherche philosophique fait pendant à la grande œuvre de Merleau-Ponty sur la phénoménologie de la perception et offre en même temps la possibilité de penser radicalement la méthode phénoménologique. *Le volontaire et l'involontaire* est un essai de « phénoménologie eidétique » dont l'enjeu est la description des structures essentielles ou eidétiques de la volonté dans ses trois moments à savoir de la décision, de la motion volontaire et du consentement. L'analyse part du noème visé par l'acte de conscience (ou noèse) afin d'éclaircir le sens de ce dernier. À chaque niveau de l'analyse, le moment volontaire se trouve dans un rapport de réciprocité avec l'involontaire et en constitue le principe d'intelligibilité.

Si une psychologie empiriste finit par rebâtir l'homme comme un édifice où les éléments involontaires constituent la base sur laquelle se superpose un niveau ultérieur appelé volonté, pour l'analyse phénoménologique « le besoin, l'émotion, l'habitude etc. ne prennent un sens complet qu'en relation avec une volonté qu'ils sollicitent, inclinent et en général affectent, et qui en retour fixe leur sens, c'est-à-dire les détermine par son choix, les meut par son effort et les adopte par son consentement¹ ». C'est ainsi que la compréhension du volontaire prévaut : je me comprends tout d'abord comme celui qui dit « je veux ». Ce n'est que l'un des multiples aspects de la révolution copernicienne qui est la première conquête de la philosophie. Ce basculement de perspectives ne comporte par ailleurs aucune fermeture par rapport aux résultats de la psychologie scientifique : d'ores et déjà Ricœur se caractérise comme un philosophe qui dialogue avec les sciences de l'homme. Entre le corps en tant qu'objet de connaissance empirique et la corporéité vivante du corps-sujet analysé par la phénoménologie il existe une relation de type diagnostique ou sémiotique (une relation où il est possible d'entrevoir un moment pré-herméneutique dès cette première phase de la recherche ricœurienne). En partant de ces prémisses, le premier volume de la *Philosophie de la volonté* propose un corpus très articulé d'analyses que nous ne pourrions pas exposer dans le détail, mais qui constituent encore de

1. VI 8.

nos jours un patrimoine imposant à la disposition de ceux qui voudraient emprunter la voie peu pratiquée d'une analyse phénoménologique systématique de la volonté. C'est surtout sur les aspects méthodologiques de cette entreprise qu'il vaut la peine de s'arrêter.

L'essai programmatique de 1951 *Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, présenté au Colloque international de phénoménologie organisé par le fondateur des Archives Husserl de Louvain, le père Van Breda, peu après la publication de l'ouvrage *Le volontaire et l'involontaire*, représente un exposé efficace des propos de l'auteur. Celui-ci entend en effet montrer l'universalité de l'analyse intentionnelle husserlienne qu'il applique aux vécus affectifs et volitifs et non pas exclusivement à la connaissance (perception et jugement). La distinction entre noème et noèse peut et doit s'appliquer — comme d'ailleurs Husserl avait commencé à le faire — aussi bien à la volonté qu'au monde affectif. L'analyse intentionnelle noético-noématique avait été élaborée par Husserl dans le cadre d'une analyse des représentations. Ce dernier concevait les vécus affectifs et volitifs en tant que vécus complexes qui se bâtaient sur les vécus simples des représentations. Ce primat de la représentation constitue, d'après Ricœur, la base du résultat idéaliste de la phénoménologie husserlienne. C'est là que le philosophe français introduit son « hérésie » par rapport à l'orthodoxie husserlienne, lorsqu'il affirme que « les résultats de l'extension de la *méthode* intentionnelle à la volonté doivent être retournés contre la *doctrine* transcendantale édifiée sur la base étroite de l'analyse de la "représentation" (c'est-à-dire de toutes les opérations de conscience dont la perception est le type primaire)¹ ».

Autrement dit une volition ou un vécu affectif ne nécessitent pas que leur sens soit préalablement connu du moment qu'ils possèdent déjà un sens de par eux-mêmes. Tout vécu par principe *veut dire* quelque chose, tout vécu peut être nommé et compris : ceci est le pari théorétique de la phénoménologie qui vise précisément à nous offrir le *logos* de chaque phénomène saisi dans ses traits spécifiques sans privilégier telle ou telle autre modalité du *cogito*, qui est, comme pour Descartes, « une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine

1. E 60.

aussi, et qui sent¹ ». Reprenant un héritage cartésien, Ricœur peut parler d'un *cogito* intégral : « La reconquête du Cogito doit être totale. [...] L'expérience intégrale du Cogito enveloppe le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps² ». La phénoménologie échappe ainsi à une issue idéaliste, c'est à dire qu'elle évite de devenir la théorie d'une subjectivité réduite à un pur voir à laquelle tous les phénomènes renverraient, une subjectivité qui serait spectatrice désintéressée de ce grand spectacle que deviendrait le monde. En pensant avec Husserl contre Husserl, Ricœur affirme qu'il faut montrer, comme le début de *Ideen II* le suggère, que « l'attitude purement théorique [...] procède par correction et épuration seconde d'une première présence aux choses qui est indivisiblement observation spectaculaire, participation affective et prise active sur les choses³ ».

Une fois réfutée l'auto-interprétation dans le sens idéaliste de la phénoménologie que Husserl avait élaborée, la phénoménologie de la volonté nous aide à éclairer d'une manière nouvelle le sens de la problématique phénoménologique de la donation de sens ou constitution transcendante. La vie de la volonté est — comme nous l'avons déjà vu — un enchevêtrement continu de volontaire et d'involontaire, et c'est ce lien dialectique qui répand une lueur d'intelligibilité sur l'involontaire dans ses manifestations multiples — au-delà de toute forme de naturalisme et de déterminisme, au-

1. II *Méditation*, cit. dans E 71.

2. VI 13.

3. E 70. Il est opportun de noter que Ricœur procède à la critique de ce qu'il appelle « le préjugé logiciste de Husserl » d'après des considérations qui mettent en cause le langage dès cette phase qui n'est pas encore herméneutique (ou mieux, qui est pré-herméneutique) de sa pensée. Il affirme en effet que les différents vécus (une constatation, un vœu, un commandement, un projet) sont exprimés dans les différents modes grammaticaux de l'indicatif, de l'optatif, de l'impératif, etc. et que l'on peut dégager de tous les modes une sorte de mode neutre (l'infinitif) qui serait comme le noyau de sens commun de tous les noèmes. Aussi pourrait-on être tenté d'identifier ce noyau de sens avec une représentation et en partant de celle-ci reconstruire le vœu, le commandement, le projet : je souhaite (voyager), je vous commande de (manger), je désire, je veux (peindre). Mais d'après Ricœur, « ce sens en commun n'est pas du tout une représentation ; ce n'est pas du tout un noème complet, c'est-à-dire quelque chose de concret dans quoi la conscience puisse se dépasser ; c'est un abstrait prélevé sur les noèmes complets de la constatation, du vœu, du commandement ». D'où la conclusion : « Il faut donc tenir tous les "modes" — l'indicatif, l'optatif, l'impératif — comme égaux et primitifs » (E 71).

delà du dualisme métaphysique de l'âme et du corps — en me permettant d'assumer l'involontaire en tant que motivation de mes décisions, ensemble des pouvoirs qui sont la condition de mes actions, source de la situation concrète dans laquelle je me retrouve à exister. En assumant l'involontaire comme contrepartie de ma volonté (ce qui comporte inexorablement la reconnaissance d'un aspect de passivité et de finitude) je passe de la volonté que j'ai à la volonté que je suis qui, du moment qu'elle m'appartient (c'est moi qui me décide, c'est moi qui gère mes pouvoirs, c'est moi qui consens à ma situation) coïncide avec mon existence, avec mon être humain, avec ma corporéité vivante. C'est dans ce sens que la volonté est primitive et constituante, sans pour autant cesser d'être finie, encore qu'on la reconnaisse comme finie.

« Remontant en deçà de la conscience de soi, elle [la phénoménologie] montre la conscience adhérant à son corps, à toute sa vie involontaire et, à travers cette vie, à un monde de l'action qui est son œuvre et l'horizon de son œuvre ; remontant d'autre part en deçà des formes objectives de cette vie involontaire, elle retrouve dans la conscience même l'adhérence de l'involontaire au "Je veux"¹ ».

Or si le dualisme méthodologique classique entre âme et corps est dépassé dans la réciprocité du volontaire et de l'involontaire, l'analyse phénoménologico-existentielle fait ressortir des formes de dualité plus subtiles que Ricœur appelle « dualités d'existence ».

Ce thème de la dualité d'existence, qui s'annonce dès cette première phase de la pensée de Ricœur, pourrait être considéré comme un motif conducteur de sa recherche et pourrait être exprimé d'une façon emblématique par la phrase de Maine de Biran : *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. Ici la dualité existentielle doit être comprise dans ses multiples manifestations anthropologiques et éthiques : depuis la temporisation de l'existence comme tension entre le poids du passé et l'élan vers le nouveau jusqu'aux expériences de scission, de non-coïncidence entre le sujet et soi-même, depuis la pulsion de la souffrance jusqu'au refus de s'accepter et

1. E 127.

d'accepter ses limites, depuis le poids de la nécessité sur tout acte de liberté jusqu'à la difficulté même de concilier dans la praxis de la vie deux conceptions opposées de la liberté, vue soit comme reconnaissance de valeurs objectives où le travail rigoureux de la délibération peut s'arrêter et trouver répit, soit comme irruption d'un acte original et à la limite gratuit d'invention et de choix. Cette dualité d'existence, cette duplicité de l'humain doit tout de même être comprise également dans une subtile et secrète dialectique avec la *simplicitas* de la vie. Ici, dans ces pages de jeunesse de Ricœur, le lecteur, instruit par son œuvre complète, peut retrouver les prémisses de thématiques qui seront développées dans les œuvres de la maturité, depuis la phénoménologie de la temporalité de *Temps et récit* jusqu'à la dialectique du soi et de ses multiples formes d'altérité de *Soi-même comme un autre* jusqu'à *La mémoire, l'histoire, l'oubli* où l'héritage phénoménologique est tout à fait explicite, jusqu'à ses dernières paroles porteuses d'avenir : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement¹ ».

Mais résistons pour l'instant à la tentation de courir trop vite vers le dernier Ricœur. Limitons-nous à noter que dans l'essai de jeunesse que nous commentons ici, figurent des expressions dignes d'être soulignées et gardées à l'esprit afin de comprendre les développements successifs de l'auteur : « La souffrance introduit une faille existentielle dans ma propre incarnation ; la nécessité n'est pas vécue seulement comme affectante, mais comme blessante ; c'est pourquoi, en retour, la liberté demeure la possibilité de ne pas m'accepter et de dire non à ce qui me diminue et me nie² ». Le refus de la condition humaine « s'exprime dans le triple vœu de l'homme : d'être total, sans la perspective finie du caractère ; transparent, sans l'opacité de l'inconscient ; et finalement d'être par soi, non-né³ ». « L'unité de la personne humaine ne peut être exprimée que dans un langage brisé : décision *et* motif ; mouvoir *et* pouvoirs, consentement *et* situation. [...] La réciprocité du volontaire et de l'involontaire illustre la condition proprement humaine de la liberté ; la liberté humaine est une indépendance dépendante,

1. MHO 656.

2. E 77.

3. *Ibid.*

une initiative réceptrice¹ ». Les trois passages n'ont pas la même valeur : le premier illustre la problématique de la dualité constitutive de l'humain à travers l'expérience exemplaire de la souffrance ; le second exprime la tentation permanente de la réflexion de légitimer la prétention à l'autosuffisance de l'homme ; le troisième enfin appartient à la conclusion de l'enquête. Les mots que je propose aux lecteurs de souligner sont *faille*, *blessante*, *brisé*. Ils annoncent déjà une anthropologie de la disproportion et poussent la phénoménologie de la volonté au-delà de ses limites analytiques.

En effet, les dernières pages de l'essai programmatique que nous examinons ici introduisent le thème du passage de la phénoménologie transcendantale à une phénoménologie ontologique : la révolution copernicienne qui correspond à la conquête de la pensée moderne doit à son tour être subvertie. En posant son rapport avec l'être, le sujet transcendantal reconnaît avoir une défaillance : il n'est pas origine dans le sens absolu de ce mot, il n'est pas non plus le fondement ultime. La phénoménologie de la volonté ne peut accomplir son trajet et arriver jusqu'au seuil de l'ontologie qu'en devenant exégèse de ces expériences de non être dont la volonté est le témoin privilégié. Une fois de plus (après ce que nous avons vu à propos de la relation diagnostique entre corps-objet et corps-sujet et de l'introduction de considérations à caractère linguistique dans la méthode phénoménologique) nous retrouvons des idées qui annoncent la transformation de la phénoménologie pure en phénoménologie herméneutique. Et en même temps une anticipation de ce que sera la seconde partie de la *Philosophie de la volonté* : « Notre problème, ici, est de montrer les ressources d'une phénoménologie de la volonté dans cette marche vers le seuil de l'ontologie ; la phénoménologie a en effet une manière propre d'amorcer le passage au problème de l'être de l'existant humain : en dévoilant un *non-être* spécifique de la volonté, une déficience ontologique propre à la volonté ; l'expérience privilégiée de ce non-être, malgré son tour négatif, est déjà de dimension ontologique ; elle est, si l'on peut dire, l'épreuve négative de l'être, l'ontologie en creux de l'être perdu. L'exégèse de ce moment négatif consiste pour une bonne part dans une phénoménologie des passions, sans pour autant qu'elle

1. E 79.

s'y épuise ; appelons-la très largement une réflexion philosophique sur la culpabilité¹ ».

Toute l'entreprise phénoménologique présente dans *Le volontaire et l'involontaire* n'a été possible que grâce à une double abstraction : abstraction de la faute et abstraction de la Transcendance². Celle-ci a analysé la volonté dans ses structures eidétiques, non pas dans sa condition existentielle concrète. Elle s'est développée en tant que phénoménologie d'une volonté quelconque, non pas de la volonté de chaque individu. Le sujet concret est en revanche une volonté faillible, exposé à l'emprise des passions, il est le *servum arbitrium* dont parle Luther ; l'abstraction de la faute nous a permis de voir que du point de vue de l'essence, le *servum arbitrium* est néanmoins *arbitrium*, une liberté prisonnière est néanmoins une liberté. Mais, pour parler de la condition humaine concrète, nous devons faire appel à ce que Ricœur définit une empirique de la volonté (qui aurait dû être le thème de la seconde partie de la *Philosophie de la volonté*). Dans ce texte de 1951 jaillit la nette affirmation du caractère irréfutablement mythique de la notion de culpabilité et s'impose la tâche d'élaborer à la fois une empirique et une mythique de la volonté³. Enfin, comme nous le savons, le philosophe publiera en 1960 une *Symbolique du mal* où il étudiera le langage mythico-symbolique de l'aveu de la faute grâce à une assomption explicite de la méthode herméneutique.

Or, dès cette phase de jeunesse, le projet de Ricœur s'avère encore plus ambitieux. Il imagine, en effet, qu'au-delà de la réflexion sur les passions et l'exégèse des expériences de non-être, il y a la place pour un discours sur la volonté libérée et réconciliée avec ses racines dans la créativité découlant de l'Être ; un discours qu'il qualifie de « Poétique de la Volonté » ou de la Liberté, en faisant référence bien entendu aux exemples fournis par les philosophes de l'existence comme Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Ce dernier venait justement de conclure sa trilogie *Philosophie* avec une *Metaphysik* où la pensée se mesure avec le problème de la Transcendance⁴ : pas d'une métaphysique au sens traditionnel mais plutôt d'une méditation

1. E 80.

2. VI 23-31 et 31-36.

3. E 83.

4. Cf. Karl Jaspers, *Philosophie*, 3 vols, Berlin, Springer, 1932.

sur certains aspects énigmatiques de l'existence comme des situations-limite de la maladie et de la mort, interprétées comme des « chiffres » d'une Transcendance mettant en crise l'homme avec ses certitudes.

Ricœur n'a jamais réalisé une telle poétique dans le sens d'une œuvre systématique qui aurait dû être en compétition avec la *Metaphysik* de Jaspers, et qui aurait vraisemblablement proposé une vision moins négative du rapport de l'homme avec la Transcendance, probablement plus proche de la conception marcelienne du « mystère ». Aussi la question de ce renvoi, qui finit par être une renonciation explicite, reste ouverte pour ses interprètes. Des éléments de la poétique annoncée — qui demeure un désir secret de plénitude de sens présent comme un horizon fuyant dans toute l'œuvre de Ricœur — peuvent être saisis dans les développements de son herméneutique, chaque fois qu'il souligne le pouvoir créatif du langage et la force de l'imagination dans le symbole, dans la métaphore, dans le récit. Quoi qu'il en soit, dans tous ces cas il s'agit d'une créativité qui obéit à des règles, une créativité relevant du domaine des possibilités humaines et qui diffère de la création au sens biblique du terme, celle-ci relevant du domaine de la foi. Aux yeux de l'auteur, dans son *Autobiographie intellectuelle*, les éléments de poétique puisés dans ses œuvres philosophiques ne suffisent pas à réaliser le vaste et téméraire projet de sa jeunesse : y renoncer définitivement signifiera ascèse de la raison, consciente de ses limites ainsi que d'une vocation philosophique qui devra se réaliser en deçà. Ricœur dans sa vieillesse féconde se sent toujours plus proche de la « philosophie sans absolu » de son ami, collègue et confrère Pierre Thévenaz, de confession protestante, prématurément disparu en 1955¹. Il croit au contraire apercevoir une prémonition de l'abandon du grand projet dans les dernières paroles de *Le volontaire et l'involontaire* : « Vouloir, n'est pas créer² ».

1. RI 26. Cf. aussi Domenico Jervolino, *La poétique retrouvée de Paul Ricœur*, dans *La sagesse pratique. Autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, dir. Jeffrey Barash et Mireille Delbraccio, Paris-Amiens, éd. du Cndp et du Crdp de l'Académie d'Amiens, 1998, p. 31-43.

2. VI 456.

III – Paradoxe et médiation dans l'anthropologie philosophique

La conception de l'homme qui est propre à Ricœur reste donc solidement ancrée au sens de la limite, à la finitude de l'humain. Toutefois l'emphase, à elle seule, placée sur la finitude (propre à d'autres positions de la « phénoménologie existentielle »), ferait oublier le caractère paradoxal et antinomique de la réalité humaine, qui est plutôt caractérisée par une disproportion constitutive, une sorte de tension entre le fini et l'infini, comme il apparaît clairement dans *L'homme faillible*, le premier des deux tomes de *Finitude et culpabilité*, qui constituent en 1960 la seconde partie de la *Philosophie de la volonté*. Dans ce premier tome, qui est un véritable traité d'anthropologie philosophique, où l'inspiration de Kant ainsi que celle de Jean Nabert est forte, la réflexion entre en jeu afin d'éclairer la pré-compréhension de l'homme faillible qui s'exprime dans ce que Ricœur appelle « le pathétique de la misère ». Ce *pathos*, qui est comme la matrice de toute philosophie de la « disproportion », atteint sa perfection expressive dans quelques-unes des « expressions belles » du mythe et de la rhétorique : l'âme comme mélange dans le mythe platonicien, l'homme situé entre deux infinis dans la rhétorique pascalienne, ce qui anticipe en quelque sorte le concept kierkegaardien de l'angoisse.

La compréhension philosophique du paradoxe humain suppose un chemin réflexif passant par des médiations successives. La réflexion philosophique ne part pas de zéro, elle n'est pas commencement absolu, elle est plutôt un recommencement, elle se nourrit d'une richesse de langage qui, quoique pré-philosophique, est déjà chargée de pensée. Le chemin de la réflexion devra se réapproprier cette richesse graduellement à travers des étapes successives, en se laissant guider par la méthode transcendantale (qui part de l'objet pour remonter à ses conditions de possibilité) sans pour autant se laisser emprisonner dans un transcendantalisme qui soit une fin en soi, jusqu'à élaborer le concept de la faillibilité humaine. Dès ces prémisses de méthode, le tournant herméneutique de Ricœur est déjà *in nuce*, dans le rapport constant d'intégration qu'il établit entre philosophie et non-philosophie, dans sa capacité de saisir les conflits et d'en chercher les médiations.

Comme pour Descartes, l'homme est intermédiaire entre l'Être suprême et le non-être, en excluant cependant le sens spatial de la notion d'intermédiaire. « L'homme n'est pas intermédiaire parce qu'il est entre l'ange et la bête ; c'est en lui-même, de soi à soi qu'il est intermédiaire ; il est intermédiaire parce qu'il est mixte et il est mixte parce qu'il opère des médiations. [...] Son acte d'exister, c'est l'acte même d'opérer des médiations entre toutes les modalités et tous les niveaux de la réalité hors de lui et en lui-même¹ ».

L'homme est en effet à la fois infinitude du discours et perspective finie, besoin de totalité et rétrécissement du caractère, aspiration au bonheur et désir concrètement déterminé. Cependant l'infini n'est jamais possession et la médiation est toujours fragile. La synthèse transcendantale de l'« imagination » (synthèse de connaissance entre l'infini virtuel du discours et la finitude de la perspective à partir de laquelle nous nous ouvrons au monde, synthèse qui ne se réalise qu'en tant que conscience se projetant sur les choses et sur les objets de l'expérience) offre par la suite un fil conducteur à la réflexion successive sur la vie pratique et affective. Des moments ultérieurs de cette activité synthétique à la foi précaire et nécessaire pour l'homme sont, dans la vie pratique, le « respect » pour la « personne » morale, pour l'humanité idéale de l'homme, pour son devoir être et enfin — au niveau de l'affectivité — le « sentiment », c'est-à-dire le cœur inquiet de l'homme où la disproportion constitutive du « Je suis » — sa « fragilité » — devient pour soi, c'est-à-dire conscience de soi concrète, vécue (là où aussi bien la conscience théorétique que la « personne » morale restent des abstractions).

C'est donc l'affectivité le véritable terrain de réalisation existentielle de l'être paradoxal et conflictuel qu'est l'homme. Mais c'est aussi le terrain où l'homme est exposé aux passions, à la triple convoitise de l'Avoir, du Pouvoir, du Valoir. Le programme phénoménologique annoncé dans *Méthode et tâches* trouve ici un moment important de réalisation. Le fait d'avoir rattaché dans une seule élucidation progressive le transcendantal, le pratique et l'affectif se révèle un choix heureux et nous offre un regard d'ensemble sur l'humain, qu'il vaudrait la peine de reconnaître comme une

1. FCI23.

anticipation éclairée du thème de la phénoménologie herméneutique du soi qui reviendra plus tard chez Ricœur, dans *Soi-même comme un autre*.

Dans le sentiment, une intention et une affection coïncident dans le même vécu. Ici la réciprocité du sentir et du connaître empêche toute chute dans l'irrationalisme : « La fonction universelle du sentiment est de relier ; il relie ce que la connaissance scinde ; il me relie aux choses, aux êtres, à l'être ; tandis que tout le mouvement d'objectivation tend à m'opposer un monde, il unit l'intentionnalité qui me jette hors de moi à l'affection par quoi je me sens exister ; aussi est-il toujours en deçà ou au-delà de la dualité du sujet et de l'objet. Mais en intériorisant toutes les liaisons du moi au monde il suscite une nouvelle scission, de soi à soi. Il rend sensible la dualité de la raison et de la sensibilité qui trouvait dans l'objet un point de repos [...]. Cette disproportion du sentiment suscite une médiation nouvelle, celle du *thumos*, du cœur ; cette médiation correspond, dans l'ordre du sentiment, à la médiation silencieuse de l'imagination transcendantale dans l'ordre de la connaissance ; mais alors que l'imagination transcendantale se réduit tout entière à la synthèse intentionnelle, au projet de l'objet en face de nous, cette médiation se réfléchit en elle-même dans une requête affective indéfinie où s'atteste la fragilité de l'être humain. Il apparaît alors que le *conflit* tient à la constitution la plus originaire de l'homme ; l'objet est synthèse, le moi est conflit¹ ».

L'anthropologie philosophique ricœurienne a son apogée dans l'élaboration du concept de faillibilité grâce à une savante articulation à travers trois moments dialectiques (dérivés de la triade kantienne des catégories de la qualité : réalité, négation, limitation) : affirmation originaire, différence existentielle, médiation humaine. Si la finitude est propre à l'homme, il s'agit de la finitude propre à un être rationnel fini, non pas de la contingence d'un être qui se trouve jeté dans une existence dépourvue de sens. C'est la finitude fragile d'un désir et d'un effort d'exister qui dans l'assomption de la limite et dans l'engagement à opérer des médiations tente dangereusement et problématiquement de dire Oui à la Vie : « L'homme, c'est la Joie du Oui dans la tristesse du fini² ».

1. FC I 147-148.

2. FC I 156. Voir aussi *Négativité et affirmation originaire* dans HV 336-360.

À côté de Kant ces pages finales évoquent tacitement Nabert (« notre Fichte », c'est-à-dire le Fichte français) pour son concept d'« affirmation originaire », et aussi le Spinoza du *conatus* et l'Aristote de la médiation pratique sans oublier le Goethe de la discipline du fini. Etant donné la dialectique entre l'affirmation originaire et la différence existentielle, la limitation est synonyme de la fragilité humaine. C'est l'homme même. « En lui-même et pour lui-même l'homme demeure déchirement. C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle ; le sentiment est *conflit* et révèle l'homme comme conflit originaire ; il manifeste que la médiation ou limitation est seulement intentionnelle, visée dans une chose ou dans une œuvre et que pour soi l'homme souffre distension¹ ».

La notion de conflit sera centrale chez le Ricœur des années soixante qui intitulera son premier recueil d'essais d'herméneutique *Le conflit des interprétations*. L'anthropologie de *L'homme faillible* nous suggère l'idée que le secret du conflit des herméneutiques est à rechercher dans l'herméneutique du conflit qui appartient à la constitution antinomique et paradoxale de ce mélange d'infini et de fini qu'est l'homme².

1. FCI 157.

2. Je me permets de citer à ce stade de notre discours un passage de ma lecture de Ricœur dans *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, Naples, Procaccini, 1984, p. 32 (Gênes, Marietti, 1993², p. 15-16) : « Le domaine de l'interprétation (pour Ricœur) n'est pas la terre sereine dans laquelle le sens est donné, mais la terre accidentée et violente dans laquelle le sens est mis en question, les certitudes apparentes sont contestées, les illusions démasquées et les herméneutiques rivales s'affrontent dans une lutte sans fin. L'herméneutique ricœurienne est caractérisée par le thème du « conflit » des interprétations, par sa « tension » spécifique entre des styles interprétatifs divers et opposés dans la mesure où la conception du sujet de l'interprétation est déjà conflictuelle et « tensionnelle » : un sujet tendu, inquiet, duel, qui doit se perdre pour se retrouver, sortir hors de lui, s'ouvrir à l'autre alors qu'il est tout de même tenté de se replier sur lui-même, de se proclamer autosuffisant : une volonté qui est appelée à prendre en charge en soi un involontaire, se l'approprier, se reconnaître comme liberté finie qui continue d'être menacée par la « vanité » des « passions » et sur laquelle continue de peser la menace du naufrage face à un involontaire vu comme impossibilité absolue, comme refus et désespoir ontologique. L'herméneutique du conflit renferme le secret du conflit des herméneutiques : une fois de plus le cogito dans l'intégralité de sa signification semble être le centre, le cœur secret de l'entreprise philosophique de Ricœur. [...] Les péripéties du cogito et ses transformations nous ont justement semblé le centre de l'œuvre ricœurienne ».

IV – L'herméneutique des symboles et le conflit des interprétations

Finitude et culpabilité marque le passage de la pensée de Ricœur à la phase herméneutique, dans la mesure où la réalité tangible de l'homme qui s'avoue coupable ne peut être saisie qu'à travers l'interprétation d'un langage mythico-symbolique, auquel est consacré le second tome de l'ouvrage, la *Symbolique du mal*, articulé lui-même en une première partie, où sont étudiés les symboles primaires de la souillure, du péché et de la culpabilité et une seconde où est développée une typologie des grands mythes de la chute qui sont à la base de la culture occidentale : mythes cosmologique, orphique, tragique et adamique (Ricœur conscient de l'existence d'autres grandes cultures, limite volontairement son analyse à ses propres racines, entre Athènes et Jérusalem). Les mythes sont, par rapport aux symboles, des formations plus complexes qui en constituent déjà une sorte d'herméneutique spontanée. Ricœur ne se borne pas à juxtaposer l'un à côté de l'autre de façon statique les différents univers mythiques, mais il essaie de dessiner les contours d'une dynamique des mythes, un cycle des mythes, dans la perspective d'un mythe dominant, le mythe adamique. Cependant, il affirme qu'il n'est pas possible d'arriver à une unification des mythes qui ferait du cycle des mythes un substitut d'une philosophie systématique. La pluralité des mythes sur l'origine du mal montre les limites d'une vision purement éthique du monde et de l'homme : nous *faisons* le mal, mais dans le même temps nous le *subissons*. Nous sommes responsables, mais aussi victimes. Le développement approfondi de la *Symbolique du mal* fait de Ricœur un des représentants majeurs de la phénoménologie de la religion, aux côtés d'Otto, Van der Leeuw, Eliade.

On peut remarquer qu'en cette même année 1960 sont publiés *Wahrheit und Methode* de Gadamer et *Finitude et culpabilité* de Ricœur : les parcours qui conduisent les deux grands philosophes vers l'herméneutique sont dans une large mesure indépendants. Le tournant herméneutique de Ricœur vient d'une problématique spécifique, d'une « région » déterminée du langage mais a valeur de thèse générale : la réflexion philosophique ne part jamais de zéro mais de la richesse de sens du langage qui se manifeste dans les symboles et les mythes. « Le symbole donne à penser ». Symboles et mythes, dans la mesure où ils appartiennent au domaine du langage, nour-

rissent la pensée. Le rapport entre la première et la seconde partie de *Finitude et culpabilité* pourrait se lire comme la rencontre et l'intégration entre une tentative de radicalisation et d'accomplissement de la philosophie réflexive française dans l'anthropologie philosophique de *L'homme faillible* et l'inauguration d'un style original de philosophie herméneutique.

Cette opération philosophique de dépassement et d'intégration représente une réponse forte à ce que dans la moitié des années cinquante un jeune chercheur avait dénoncé comme la crise de la philosophie française de l'Esprit¹, crise d'un style philosophique qui privilégiait l'analyse de l'expérience intérieure, le repliement du moi sur soi, les différentes variantes — intellectualistes, moralisantes, psychologisantes — de la philosophie réflexive. Au déclin de ce style philosophique correspondait l'arrivée en force sur la scène culturelle française des sciences de l'homme et la saison du structuralisme.

Dans cette première phase de l'herméneutique ricœurienne, qui est aussi celle de *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965) et des essais réunis à la fin de la décennie dans *Le conflit des interprétations* (1969), Ricœur assigne un rôle central à la notion de symbole comme « expression à double sens » et définit le concept d'interprétation en fonction de la notion de symbole². Nous rencontrons les symboles dans les hiérophanies du Sacré, dans la vie onirique du rêve, dans le langage poétique. Mais, à une herméneutique qui vise à une « récollection » ou « restauration du sens », s'oppose dans la culture contemporaine une herméneutique fondée sur « l'exercice du soupçon » : Marx, Nietzsche, Freud sont les trois « maîtres du soupçon ». Si l'une se met à l'écoute des symboles, l'autre ou mieux encore les autres, s'entraînent à les démasquer selon diverses perspectives qui à leur tour entrent en conflit entre elles. Ricœur accepte le conflit des interprétations comme un défi qui ne se peut éluder : c'est la tâche de l'herméneutique phi-

-
1. Cf. Jean Conihl, *Les aventures de la philosophie de l'esprit*, « Esprit », 1956, n. 7-8, p. 20-39.
 2. « Je dirai qu'il y a symbole là où l'expression linguistique se prête par son double sens ou ses sens multiples à un travail d'interprétation. Ce qui suscite ce travail c'est une *structure intentionnelle qui ne consiste pas dans le rapport du sens à la chose, mais dans une architecture du sens, dans un rapport du non-sens au sens, du sens second au sens premier, que ce rapport soit ou non d'analogie, que le sens premier dissimule ou révèle le sens second*. C'est cette texture qui rend possible l'interprétation, quoique seul le mouvement effectif de l'interprétation la rende manifeste » (DI 26-27).

losophique de le comprendre et d'offrir une médiation. De cette manière il se pose non comme un critique de la Modernité au nom d'un retour à l'archaïque et à l'irrationnel, mais comme un penseur qui se situe au cœur de la Modernité et de ses tensions internes et travaille à reformuler un concept plus riche de raison, à « l'âge herméneutique de la raison », pour reprendre une belle expression de Jean Greisch¹.

Il s'agit pour Ricœur de réaliser la « greffe du problème herméneutique sur la méthode phénoménologique » en suivant, contrairement à l'ontologie de la compréhension de Heidegger privilégiant la « voie courte » qui conduit directement au problème de l'être, la « voie longue » qui passe par le langage et la réflexion, en acceptant la confrontation et les défis des nouvelles sciences de l'homme, en renonçant à la tentation de scinder vérité et méthode, compréhension et explication². Il reste entendu que dans tous les cas la compréhension des expressions à double sens ou à sens multiple est un moment de la compréhension de soi. « Mais le sujet qui s'interprète en interprétant les signes n'est plus le *Cogito*, c'est un existant, qui découvre, par l'exégèse de sa vie, qu'il est posé dans l'être avant même qu'il se pose et se possède. Ainsi l'herméneutique découvrirait une manière d'exister qui resterait de bout en bout *être interprété*³ ».

Dans le Paris des années soixante, Ricœur, se mesure à la double contestation de la psychanalyse et du structuralisme dirigée contre une philosophie du sujet, contestation qu'il réunit dans le concept du « défi de la sémiologie ». Contestation de la psychanalyse envers un moi qui se croit maître de soi et qui doit au contraire accepter de se perdre, de se reconnaître conditionné par les péripéties du désir et par l'opacité de l'inconscient, pour pouvoir à la fin se retrouver comme conscience adulte et mature. Contestation

1. Voir Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985, et sur Ricœur et l'herméneutique *more gallico demonstrata*, encore de Greisch le récent ouvrage : *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Paris, Vrin, 2000.
2. CI 7-28. Malgré la force de séduction de l'ontologie fondamentale heideggérienne, c'est en elle — pense Ricœur — que les problèmes plus proprement épistémologiques de l'herméneutique, comme ceux de fournir un organon à l'exégèse des textes, fonder les sciences de l'homme, arbitrer le conflit des interprétations, sont plus dissous que résolus (CI 14).
3. CI 15. Il continue : « Seule la réflexion, en s'abolissant elle-même comme réflexion, peut ramener aux racines ontologiques de la compréhension. Mais cela ne cesse d'arriver dans le langage et par le mouvement de la réflexion. Telle est la voie ardue que nous allons suivre ».

du structuralisme dans la linguistique et les sciences sociales au moment où ce dernier découvre un système de règles linguistiques et sociales qui fonctionnent par rapport aux sujets qui parlent et agissent comme un inconscient social qui les conditionne et par rapport auquel les sujets concrets deviennent un pur phénomène de surface. Dans les deux cas, on ne peut répondre à la contestation par le simple appel au sujet vivant et parlant, sans passer par l'univers des signes.

Le Ricœur des années soixante qui dialogue avec Lévi-Strauss et consacre à Freud un ouvrage magistral acquiert une renommée mondiale : que ce soit à l'égard du structuralisme (qui représente un mouvement aux aspects multiples où s'impliquent différents auteurs de Barthes à Greimas, de Foucault à Genette, et qui entraîne le marxisme avec Althusser et la psychanalyse avec Lacan) que de la psychanalyse freudienne, Ricœur se soucie de sauvegarder un usage légitime des sciences humaines, à condition qu'elles se présentent comme méthodes d'analyse sur la base d'hypothèses et d'abstractions et ne débouchent pas au contraire sur une doctrine générale, sur la nouvelle métaphysique d'une structure anonyme et impersonnelle. Dans le livre sur Freud la distinction même entre une « lecture de Freud » qui précède son interprétation philosophique (cette distinction nette entre lecture et interprétation semblera par la suite discutable à l'auteur lui-même) éclaire l'intention de sauvegarder la puissance argumentative du discours freudien, qui est défini comme un discours mixte qui mêle le langage de la force et celui du sens, caractère mixte du discours du fait de la nature mixte de son objet, situé au point de flexion du désir et du langage.

La dialectique entre la psychanalyse conçue comme une archéologie du sujet (expression empruntée à Merleau-Ponty) et une téléologie de l'Esprit, de style hégélien, par laquelle se termine l'interprétation philosophique de Freud, offre un modèle pour une philosophie rénovée du symbole. Les symboles authentiques ont une structure regressivo-prospective : d'un côté ils permettent la réémergence de significations archaïques appartenant à l'enfance de l'humanité et de l'individu ; de l'autre ils font émerger les figures anticipatrices de notre aventure spirituelle. Le symbole représente en une unité concrète ce que la réflexion dissocie dans les interprétations concurrentes et qu'il recompose à la fin de son itinéraire herméneutique, en une sorte de *docta fides*, dans l'écoute du langage.

Le langage n'est pas qu'un système de signes, mais discours, capacité du sujet de dire quelque chose sur le monde aussi bien à d'autres interlocuteurs qu'à lui-même. En adoptant la terminologie de Benveniste, Ricœur soutient qu'il faut articuler le moment « sémiotique » ou « sémiologique » et le moment « sémantique » : le système des signes et la capacité de signifier. Ce n'est qu'en franchissant le seuil qui sépare le sémiologique du sémantique que nous pouvons parler du phénomène du langage dans sa vérité intégrale, comme discours vivant. À la double contestation de la psychanalyse et du structuralisme, Ricœur répond donc par une conception ouverte et dynamique du langage et du symbole.

Dans l'essai *La question du sujet et le défi de la sémiologie* — qui tient une position centrale dans le recueil *Le conflit des interprétations* — la phénoménologie même est réinterprétée comme la théorie de cette conception du langage, en partant de ses trois thèses fondamentales : 1) la signification est la catégorie la plus englobante de la description phénoménologique ; 2) le sujet est le porteur de la signification ; 3) la réduction est l'acte philosophique qui rend possible la naissance d'un être pour la signification¹.

Énoncées dans cet ordre, les trois thèses reparcourent les étapes de leur découverte par Husserl, depuis la phénoménologie des essences jusqu'à la problématique de la constitution transcendantale. La séquence progressive de la fondation suit en revanche l'ordre inverse. Il faut noter que Ricœur réinterprète de cette manière le projet phénoménologique dans sa globalité, en préservant un sens non idéaliste, mais également *fondateur* de la théorie controversée de la réduction et en récupérant dans le même sens, grâce à sa capacité de se mesurer au « défi de la sémiologie » et de dialoguer avec la linguistique d'un Benveniste (sans oublier la contribution alors encore peu connue de Gustave Guillaume), un concept de « subjectivité » dans la phase où la culture dominante du structuralisme parisien donne de l'emphase à la « mort de l'homme ». Le passage de la « phénoménologie eidétique » ou descriptive, celle de sa jeunesse, à une phénoménologie « herméneutique » entraîne aussi une réinterprétation en termes linguistiques de la phénoménologie transcendantale et constitutive (nous avons d'ailleurs vu qu'un sens différent de « constitution » était déjà recherché dans l'essai programma-

1. CI 242.

tique de 1951 et peut-être faudrait-il lire à la suite ces diverses étapes de la réflexion de Ricœur phénoménologue de la volonté et du langage).

« Qu'en est-il alors de la réduction, dans ce passage du signe à la signification, du sémiologique au sémantique ? Il n'est plus possible de s'arrêter à sa dimension négative d'écart, de recul, de différence ; il faut accéder à sa dimension positive, à savoir la possibilité pour un être, qui s'est arraché par différence aux rapports intranaturels, de se tourner vers le monde, de le viser, de l'appréhender, de le saisir, de le comprendre. Et ce moment est entièrement positif ; c'est celui où, selon l'expression de Gustave Guillaume [...], les signes sont renversés à l'univers ; c'est le moment de la phrase qui dit quelque chose sur quelque chose. Dès lors la "suspension" du rapport naturel aux choses est seulement la condition négative de l'institution du rapport signifiant. Le principe différentiel est seulement l'autre face du principe référentiel¹ ». Inauguration du discours comme ouverture au monde, la réduction dit aussi la référence à soi, autoaffirmation et implication du sujet parlant dans la communauté des humains. La fonction symbolique a la capacité d'établir une règle sous tout échange inter-humain, donc aussi l'échange des signes (c'est la vérité de l'approche structurale), mais c'est encore plus la capacité d'actualiser cette règle dans un événement, dans une instance d'échange dont le prototype est constitué de l'instance du discours qui m'implique en tant qu'homme, en me situant dans la réciprocité de la question et de la réponse. Dans son sens social, le symbolisme implique une règle de reconnaissance entre sujets. Alors Ricœur peut conclure que « la réduction, en sens plénier, est ce *retour à soi à partir de son autre* qui fait le transcendantal non plus du signe, mais de la signification. [...] Le sujet instauré par la réduction n'est rien d'autre que le commencement d'une vie signifiante, naissance simultanée de l'être-dit du monde et de l'être parlant de l'homme² ».

1. CI 256.

2. CI 257.

V – Entre phénoménologie et herméneutique – Textualité et distanciation

Le livre sur Freud « fut mieux reçu dans les pays de langue anglaise qu'en France¹ ». Critiques et incompréhensions étaient le fait de Lacan et de son cercle, mais de manière générale c'était plus la façon de Ricœur d'aller à contre courant du climat structuraliste et dans le même temps de ne s'être jamais réellement intégré au milieu académique de la Sorbonne qui ne facilitait certainement pas la position du philosophe dans le Paris des années soixante. Il essaie de retrouver ce rapport communautaire entre collègues et étudiants dont il avait fait l'expérience dans les années passées à Chambon-sur-Lignon et à Strasbourg en participant à la fondation de la nouvelle université de Nanterre, dans la banlieue parisienne. Or c'est justement cette expérience qui sera pour lui la cause d'une plus grande désillusion. En effet, sympathisant du mouvement étudiant de mai 1968, il est élu doyen de Nanterre, où bien vite ses tentatives de faire œuvre de médiation entre institution et contestation (projet qu'il expose après mai dans un article de la revue « Esprit »²) se révèlent illusoire et sont écrasées dans l'affrontement entre la droite bourgeoise et l'extrême-gauche³. À la fin, après l'intervention, qu'il ne souhaitait pas mais qu'il n'avait pu éviter, de la police sur le *campus*, il présente sa démission en 1970 et s'éloigne de l'université française, acceptant l'invitation de donner pendant trois années académiques des cours à Louvain, qui n'était pas encore divisée. Il revient à Nanterre, devenue Paris X, en 1973 pour achever sa carrière dans son pays en 1981.

Ce ne fut pas de toutes façons la désillusion de Nanterre qui poussa Ricœur à accepter de donner des cours aux États-Unis : en effet, depuis 1954 il fréquentait en tant que professeur les universités américaines ; il enseignait depuis 1967 à Chicago où il fut appelé à succéder à Paul Tillich dans la prestigieuse *Divinity School*. Parmi ses collègues on peut rappeler Hannah Arendt et Mircea Eliade. Pendant presque vingt ans, Ricœur se par-

1. RF 37.

2. Cf. *Réforme et révolution dans l'université*, « Esprit », 1968, n. 6-7, p. 987-1002.

3. Pour une reconstruction minutieuse des événements de Nanterre voir Dosse, *op. cit.*, p. 475-488, mais aussi le chapitre précédent (p. 460-475), qui renseigne sur la participation de Ricœur aux espérances de 68.

tage entre Paris et Chicago, dont il reste membre à vie de l'université. Ce double enseignement permet au philosophe de jouer un rôle précieux de médiation culturelle, de devenir l'agent d'une diffusion de la phénoménologie et de l'herméneutique aux États-Unis.

Dans les années soixante-dix et quatre-vingt, même la conception de l'herméneutique de Ricœur se développe et s'enrichit. On peut dire en résumé qu'on passe d'un stade qui prend comme modèle privilégié le symbole à un autre dans lequel la notion de texte, défini comme discours fixé dans l'écriture, devient centrale, et, à l'intérieur de l'univers textuel, l'analyse des textes métaphoriques et narratifs qui sont le thème de deux grands ouvrages : *La métaphore vive* (1975) et *Temps et récit* (3 vols, 1983-1985).

Cette distinction de phases se place néanmoins dans la continuité d'un projet qui traverse toute l'œuvre de Ricœur et que l'on peut intituler « programmatique et exploratoire » de *phénoménologie herméneutique*, projet soutenu par une double conviction : d'une part, ce que l'herméneutique de Heidegger et de Gadamer a mis en crise, ce n'est pas la phénoménologie en tant que telle, mais seulement son autointerprétation idéaliste, si bien que « la phénoménologie reste l'indépassable présupposition de l'herméneutique » ; d'autre part, « la phénoménologie ne peut exécuter son programme de *constitution* sans se constituer en une *interprétation* de la vie de l'*ego*¹ ».

C'est le même auteur qui fait le point sur le développement des perspectives de son herméneutique dans un essai écrit au départ pour un public de lecteurs de langue anglaise et puis situé en tête du recueil *Du texte à l'action* de 1986 qui a comme sous-titre *Essais d'herméneutique II*, en référence évidente à l'ouvrage *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* publié en 1969. C'est ainsi l'auteur lui-même qui suggère une périodisation de son travail, en distinguant une première et une seconde phase.

Ricœur confirme dans cet écrit les racines réflexives et phénoménologiques de son entreprise : « J'aimerais caractériser la tradition philosophique dont je me réclame par trois traits : elle est dans la ligne d'une philosophie *réflexive* ; elle demeure dans la mouvance de la *phénoménologie*

1. TA 55. Mais il est important de lire en entier l'essai *Phénoménologie et herméneutique*, 1975, TA 39-73.

husserlienne ; elle veut être une variante *herméneutique* de cette phénoménologie¹ ». Sauf que le projet de fondation radicale de la phénoménologie va au-devant d'un échec, son rêve d'autotransparence absolue disparaît dans un processus infini de questionnement à rebours vers un immédiat originaire jamais rejoint. Le « monde de la vie », le thème de la *Lebenswelt* que la phénoménologie trouve comme horizon de son interrogation, n'est jamais donné et n'est toujours que supposé. C'est le « paradis perdu » de la phénoménologie qui donne à l'œuvre de Husserl la tonalité d'une « grandeur tragique ». Cet échec final offre pourtant l'espace pour la « subversion » que représente l'herméneutique heideggérienne et post-heideggérienne : tandis que Husserl reste à l'intérieur de la relation sujet-objet, pour Heidegger la compréhension comporte une dimension ontologique, c'est à dire la reconnaissance du fait que nous sommes déjà au monde et que nous lui appartenons de manière irrécusable, avant même l'établissement de toute relation de type cognitif. L'interprétation n'est autre que le développement de cette compréhension, qui coïncide avec l'existence même, et par rapport auquel, même la « réduction » phénoménologique n'est autre que le geste de mise à distance, que demande toute opération cognitive, geste nécessaire mais « second » par rapport au lien primordial d'appartenance au monde. Tirer les conséquences de ce tournant signifie reconnaître, en renonçant au rêve de transparence d'un sujet absolu, qu'« il n'y a pas de compréhension de soi qui ne soit *médiatisée* par des signes, par des symboles et des textes² ». Il faut remarquer que dans cet essai Ricœur souligne plus sa convergence avec le virage herméneutique heideggérien et post-heideggérien considéré dans son complexe que ses divergences par rapport à la position de Heidegger (voie longue ou voie courte).

Arrêtons-nous sur cette triple médiation :

1) Médiation à travers les *signes*. Ici est souligné le caractère originellement langagier de l'expérience humaine, comme l'avaient déjà découvert Hegel et Freud (auteurs visés dans *l'Essai sur Freud* : et Ricœur ici revendique l'originalité de son parcours, convergent mais autonome par rapport à

1. TA 25.

2. TA 29.

l'herméneutique de Gadamer, dont il aurait pu citer l'idée de *Sprachlichkeit*) : « La perception est dite. Le désir est dit. [...] Et, comme la parole est entendue avant d'être prononcée, le plus court chemin de soi à soi est la parole de l'autre, qui me fait parcourir l'espace ouvert de signes¹ ».

2) Médiation à travers les *symboles*. La notion de symbole paraît maintenant trop étroite à Ricœur pour définir l'herméneutique, étant donné que les symboles ne déploient pleinement leur efficacité qu'à l'intérieur d'un contexte représenté par des textes et que ce contexte est le lieu du conflit entre les herméneutiques concurrentes. Toutefois la médiation des symboles doit être conservée en tant qu'elle impose le « grand détour » pour ce trésor qui nous est transmis par notre hérédité culturelle, grâce à laquelle nous sommes venus à l'existence et à la parole.

3) Enfin, médiation à travers les *textes* : pour Ricœur le texte est un discours fixé à travers l'écriture. Sa notion de texte ajoute à la richesse sémantique de la notion de discours que nous connaissons déjà, un caractère de *distançiation* dans l'écriture qui comporte une triple autonomie sémantique : par rapport à l'intention du locuteur, à la réception de la part de l'auditoire primitif et aux circonstances économiques, sociales, culturelles de sa production. En devenant texte, le discours échappe aux limites du dialogue face à face et devient l'objet privilégié du travail herméneutique de manière à dépasser ainsi définitivement les limites de l'herméneutique romantique qui concevait l'interprétation comme une rencontre entre les deux subjectivités géniales de l'auteur et de son interprète. L'intention de l'auteur n'est plus donnée immédiatement dans le texte qui suppose plutôt l'absence de l'auteur. À son tour la subjectivité du lecteur non plus n'est pas donnée immédiatement, mais représente une tâche, un résultat du travail de lecture. « Se comprendre, c'est se comprendre *devant le texte* et recevoir de lui les conditions d'un soi autre que le moi qui vient à la lecture. Aucune des deux subjectivités, ni celle de l'auteur, ni celle du lecteur, n'est donc première au sens d'une présence originaire de soi à soi-même² ».

Pour utiliser une métaphore biblique, le texte est la porte étroite par laquelle la subjectivité doit passer pour se défaire de ses prétentions

1. TA 29.

2. TA 31.

d'absolu. La distanciation telle que la conçoit Ricœur conserve quelque chose de l'*êthos* de l'*epokhê* phénoménologique comprise comme une sorte d'ascèse de la subjectivité, même si son sens général, comme nous l'avons vu, a changé et ne nous introduit pas vers une subjectivité absolue mais confirme la finitude de notre existence : « Il faut dire que la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée, au même titre que le monde lui-même que le texte déploie. [...] Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant. La lecture m'introduit dans les variations imaginatives de l'*ego* [...] La métamorphose de l'*ego* dont on vient de parler implique un moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi ; la compréhension est alors autant dés-appropriation qu'appropriation. Une critique des illusions du sujet, à la façon marxiste et freudienne, peut alors et doit même être incorporée à la compréhension de soi¹».

Pour Ricœur, une fois libérée du primat du sujet, la tâche de l'herméneutique est celle de chercher dans le texte même, d'une part, la dynamique interne qui en gouverne le processus de structuration comme œuvre, de l'autre, le pouvoir de l'œuvre de se projeter hors d'elle-même et de générer un monde qui pourrait à bon droit être appelé avec Gadamer la « chose » du texte ou, comme dit aussi Ricœur, le « monde » de l'œuvre, un monde habitable pour les humains. Tel est le double travail du texte.

VI – Le travail du texte – Métaphore et récit

Les années consacrées par Ricœur à l'étude des textes métaphoriques et narratifs (qui coïncident dans une large mesure, avec son double enseignement en Europe et aux États-Unis et avec sa confrontation passionnée à l'univers philosophique anglo-américain, alors qu'il continue à fréquenter de manière approfondie les sciences du langage, même après le moment de

1. TA 117. Rappelons à ce propos la participation de Ricœur au débat entre Gadamer et Habermas : encore une fois, il essaie d'intégrer dans la compréhension herméneutique l'instance critique représentée par le marxisme habermasien comme « critique des idéologies », prônant une « herméneutique critique » ; il faut voir, à ce sujet, les essais rassemblés dans la troisième partie de *Du texte à l'action* sans oublier les leçons publiées (d'abord en anglais en 1986, puis dans... la traduction française) dans *Idéologie et Utopie*, Paris, Seuil, 1997.

gloire du structuralisme), peuvent être vues comme une longue traversée de la textualité par l'herméneutique ricœurienne.

Ces mêmes années, l'herméneutique dans ses diverses versions prend du poids et de l'importance dans le monde philosophique : l'originalité de la position de Ricœur est assurée par certains principes méthodologiques qu'il confirme quand il assigne à l'herméneutique la double tâche de reconstruire la dynamique interne du texte (son « sens ») et d'en sauvegarder le pouvoir de se projeter hors de soi, en représentant un projet de monde habitable (sa « référence »).

Dans la première tâche il y a le refus d'une unilatéralité encore une fois double : l'irrationalisme de la compréhension immédiate (par laquelle un sujet prétend se mettre dans la vie d'un autre sujet, dans une sorte d'extension au domaine textuel du principe psychologique de l'intropathie) et le rationalisme d'une explication fondée sur des principes de la linguistique structurale qui met la langue comme système de signes à la place du discours et génère l'illusion positiviste d'un univers textuel clos sur lui-même et détaché aussi bien de la subjectivité de l'auteur que de celle du lecteur. Le nouveau concept d'interprétation mis en avant par Ricœur naît au contraire d'une dialectique entre compréhension et explication, la compréhension définie comme « la capacité de reprendre en soi-même le travail de structuration du texte » et l'explication comme « l'opération de second degré greffée sur cette compréhension et consistant dans la mise au jour des codes sous-jacents à ce travail de structuration que le lecteur accompagne¹ ». Il entend ainsi préserver l'aspect méthodique de l'herméneutique, sans par ailleurs oublier son enjeu ontologique, en conciliant l'hérité de Dilthey et de Weber, d'une part, avec celle de Heidegger et de Gadamer, d'autre part. La dimension ontologique de l'herméneutique se manifeste, pour Ricœur, au niveau de la « référence » du texte : il est convaincu que « le discours n'est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu'il veut, dans tous ses usages porter au langage une expérience, une manière d'habiter et d'être-au-monde qui le précède et demande à être dite² ». À cette « véhémence onto-

1. TA 33.

2. TA 34.

logique » la synthèse ricœurienne de compréhension et d'explication ajoute une précision analytique absente chez Heidegger et Gadamer.

La métaphore vive et *Temps et récit* sont « deux ouvrages jumeaux » : ils ont été conçus ensemble, même s'ils ont été publiés l'un après l'autre. Dans la métaphore comme dans le récit nous sommes confrontés au phénomène de l'innovation sémantique qui se produit au niveau du discours : production d'une « nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution impertinente » dans le cas de la métaphore, production d'une « nouvelle congruence dans l'agencement des incidents » dans le cas de l'« intrigue *feinte* » qui est propre au récit¹. Dans les deux cas c'est l'activité créative de l'imagination qui est à l'œuvre.

Ricœur, en explorant toute une littérature très vaste sur la métaphore, d'Aristote aux auteurs contemporains qui appartiennent aux diverses disciplines de l'étude du langage, veut dépasser les limites de la traditionnelle théorie rhétorique de la métaphore qui ne voyait en elle qu'un trope, à savoir une figure du discours en relation avec la dénomination et consistant en la simple substitution dans un but purement ornemental, d'un mot utilisé dans un sens littéral par un autre utilisé au sens figuré, sans qu'il y ait accroissement de connaissance. À cette conception est opposée au contraire une théorie discursive de la métaphore, considérée comme un phénomène de prédication non pertinente dans le contexte de la phrase. L'effet métapho-

1. TR I 11. « Avec la métaphore, l'innovation consiste dans la production d'une nouvelle pertinence sémantique par le moyen d'une attribution imparfaite. "La nature est un temple où de vivants piliers..." La métaphore reste *vive* aussi longtemps que nous percevons, à travers la nouvelle pertinence sémantique — et en quelque sorte à travers son épaisseur — la résistance des mots dans leur emploi usuel et donc aussi leur incompatibilité au niveau d'une interprétation littérale de la phrase. Le déplacement de sens que les mots subissent dans l'énoncé métaphorique, et à quoi la rhétorique ancienne réduisait la métaphore, n'est pas le tout de la métaphore ; il est seulement un moyen au service du procès qui se situe au niveau de la phrase entière, et a pour fonction de sauver la nouvelle pertinence de la prédication "bizarre" menacée par l'incongruité littérale de l'attribution. Avec le récit, l'innovation sémantique consiste dans l'invention d'une intrigue qui, elle aussi est une œuvre de synthèse : par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité temporelle d'une action totale et complète. C'est cette *synthèse de l'hétérogène* qui rapproche le récit de la métaphore. Dans les deux cas, de nouveau — du non encore dit, de l'inédit — surgit dans le langage : ici la métaphore *vive*, c'est-à-dire une nouvelle pertinence dans la prédication, là une intrigue *feinte*, c'est-à-dire une nouvelle congruence dans l'agencement des incidents » (TR I 11).

rique naît de la tension entre deux termes qui sont incompatibles du point de vue littéral.

La métaphore meurt quand elle n'est plus que pure variante du nom, se réduisant à un simple signe. La métaphore vive, est au contraire « un poème en miniature », qui a le pouvoir de transfigurer la réalité, en suspendant la « référence » ordinaire du langage, pour nous montrer les choses dans leur « être-comme », dans leur vérité la plus profonde, qui fait du monde un monde habitable. La métaphore nous conduit de cette manière vers le cœur du problème herméneutique, en reproposant une nouvelle formulation du concept de vérité¹.

De la même manière la construction de trames qui est le propre du récit, qu'il soit historique ou de fiction, a la capacité de réaliser une imitation créative de l'expérience temporelle vécue. L'hypothèse de base de Ricœur est la suivante : « qu'il existe entre l'activité de raconter une histoire et le caractère temporel de l'expérience humaine une corrélation qui n'est pas purement accidentelle, mais présente une forme de nécessité transculturelle. [...] *Le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé sur un mode narratif, et [...] le récit atteint sa signification plénière quand il devient une condition de l'existence temporelle* ».²

En effet pour Ricœur, le récit constitue une sorte de réplique aux apories de la conception du temps analysées avec finesse dans le livre XI des *Confessions* d'Augustin, difficulté que la pensée philosophique retrouve au

1. *La métaphore vive* elle aussi est conçue comme une « voie longue » qui part de la rhétorique pour rejoindre l'herméneutique en passant par la sémantique. Cet itinéraire est caractérisé par un passage de niveaux : du mot à la phrase et au discours. Ce n'est qu'au niveau du discours que se pose enfin le problème de la référence et de la vérité métaphorique. « La possibilité que le discours métaphorique dise quelque chose sur la réalité se heurte à la constitution apparente du discours poétique, qui semble essentiellement non référentiel et centré sur lui-même. À cette conception non référentielle du discours poétique nous opposons l'idée que la suspension de la référence latérale est la condition pour que soit libéré un pouvoir de référence de second degré, qui est proprement la référence poétique. [...] La métaphore est le processus rhétorique par lequel le discours libère le pouvoir que certaines fictions ont de redécrire la réalité. [...] De cette jonction entre fiction et redescription nous concluons que le "lieu" de la métaphore, son lieu le plus intime et le plus ultime, n'est ni le nom, ni la phrase, ni même le discours, mais la copule du verbe être. Le "est" métaphorique signifie à la fois "n'est pas" et "être comme". S'il en est bien ainsi, nous sommes fondés à parler de vérité métaphorique, mais en un sens également "tensionnel" du mot "vérité" » (MV 10-11).

2. TR I 85.

cours de son histoire, avec Kant, Husserl, Heidegger. Le long cheminement de la pensée confirme une intuition initiale : une réflexion « pure » sur le temps n'est pas possible, mais la réflexion doit recourir à l'aide de l'interprétation. Ainsi, le « temps raconté » est dans un certain sens un tiers temps qui sert de médiateur au conflit entre le « temps du monde » (Aristote) et le « temps de l'âme » (Augustin), qui est le temps de l'historicité humaine, le temps des hommes qui agissent, souffrent et racontent l'histoire de leurs vies.

En utilisant librement les deux notions aristotéliennes de *muthos* et de *mimêsis*, Ricœur affirme que le *muthos* — compris comme catégorie englobante du récit — est *mimêsis praxeôs*, autrement dit imitation créatrice de l'action humaine. Imitation créatrice qui a la triple fonction de préfigurer, con-figurer et refigurer l'action, ce que Ricœur appelle *mimêsis*¹, *mimêsis*² et *mimêsis*³. *Mimêsis*², à savoir la configuration textuelle qui constitue la littéarité de l'œuvre littéraire (y compris cette forme particulière de littérature qu'est l'historiographie) tient un rôle de médiation entre la pré-figuration du champ pratique grâce à la précompréhension que nous avons de l'ordre de l'action (*mimêsis*¹) et sa refiguration par la réception à travers le travail de la lecture (*mimêsis*³). Lors de la réception, d'après Érasme, *lectio transit in mores*, autrement dit le texte nous invite à nous transformer et à transformer notre praxis (dans le langage de l'ancienne théorie herméneutique c'est le moment de l'*applicatio* du sens du texte à la vie du lecteur ou de l'auditeur).

Temps et récit est une trilogie vaste et importante d'environ trois mille pages qu'il serait difficile de résumer en quelques lignes. Ricœur consacre un examen détaillé au récit historique et au récit de fiction, en dialoguant à son habitude avec les principales écoles théoriques contemporaines (de l'Europe continentale et du monde anglo-américain). Il s'oppose aussi bien à la tentation de de-narrativiser l'historiographie qu'à celle de de-historiciser le récit de fiction¹. Histoire et fiction, par ailleurs, s'éclairent réciproque-

1. Quant aux théories « narrativistes », qui considèrent l'historiographie comme une forme de narration tout court, Ricœur leur reconnaît le mérite d'avoir saisi le lien inscindible qui relie l'historiographie au champ narratif, mais retient que celles-ci ne rendent pas justice à la spécificité de l'explication historique, qui comporte toujours une coupure épistémologique par rapport à la simple capacité de narrer, de sorte que la recherche d'une synthèse entre compréhension et

ment, car la connaissance du passé, qui est toujours connaissance d'une absence, a besoin du secours de l'imagination et les inventions littéraires offrent aux vicissitudes humaines la lueur d'un sens possible.

Les deux formes du récit, historique ou de fiction, convergent à la fin dans une herméneutique de la condition historico-temporelle des êtres humains. Ricœur a été dès sa jeunesse très attentif au problème de l'histoire (rappelons l'essai *Husserl et le sens de l'histoire* de 1949 et le recueil *Histoire et vérité* de 1955). Or il maintient dans *Temps et récit* sa critique de jeune chercheur par rapport à une conception idéaliste de l'histoire en soutenant que « renoncer à Hegel », c'est-à-dire renoncer à la prétention hégélienne d'un savoir totalisant de l'histoire, n'empêche pas de rechercher un sens à l'histoire en suivant la voie d'une « médiation ouverte, inachevée, imparfaite, à savoir un réseau de perspectives croisées entre l'attente du futur, la réception du passé, le vécu du présent, sans *Aufhebung* dans une totalité où la raison de l'histoire et son effectivité coïncideraient¹ ».

L'initiative, dans une telle dialectique-dialogique de l'histoire, occupe dans le présent une position centrale, responsable d'après l'éthique. C'est la force du présent de faire que le passé ne soit pas un poids qui nous accable jusqu'à nous paralyser, mais reste ouvert, avec ses possibilités inachevées qu'une histoire vue du seul côté des vainqueurs ignore, sur les espérances qui alimentent notre action éthique et politique.

Cette issue pratique de l'herméneutique est la contrepartie d'une reconnaissance de la limite, au niveau théorétique. *Temps et récit* se termine sur l'exemple d'Augustin avec une *re-tractatio*, à savoir une reprise du problème initial, qui révèle maintenant de nouvelles apories plus subtiles. À la fin, le mystère du temps dépasse les capacités du récit de répondre poétiquement aux apories de la réflexion philosophique et montre son énigmati-cité persistante. L'idée d'un temps unique, d'une histoire unique n'est qu'une

explication s'impose, suivant le style typique de l'herméneutique ricœurienne (cf. TR I 317-318). L'exigence d'une synthèse entre compréhension des traditions littéraires et explication par le biais de la logique des structures narratives est aussi avancée par Ricœur dans son analyse du récit de fiction, où il continue — entre autre — de se confronter au structuralisme français contemporain : cf. en particulier les pages consacrées à « les contraintes sémiotiques de la narrativité » (TR II 49-91).

1. TR III 300.

idée-limite. Le temps, après tout, reste impénétrable en soi. Mais cette reconnaissance finale n'est pas un échec pour la pensée mais une invitation à « penser plus » et à « dire autrement ». « Le mystère du temps n'équivaut pas à un interdit pesant sur le langage ; il suscite plutôt l'exigence de penser plus et de dire autrement¹ ». C'est l'*identité narrative*, tant des individus que des communautés historiques, qui constitue l'enjeu d'essayer de répondre à cette exigence, dans la réponse à la demande : « Qui suis-je ? Qui sommes-nous ? » qui passe nécessairement par notre capacité de raconter et de nous raconter.

VII – La phénoménologie herméneutique du soi – Le paradigme de la traduction

Le problème de l'identité narrative qui affleure à la fin de *Temps et récit* ouvre la voie à une réflexion sur l'identité personnelle qui retient Ricœur pendant quelques années et qui sera au centre de l'ouvrage qu'il considère comme une récapitulation de tout son travail philosophique : *Soi-même comme un autre*, publié en 1990. Ce livre est la réélaboration des *Gifford Lectures* prononcées en 1986 à Édimbourg, année importante pour l'auteur fortement bouleversé par la tragique disparition de son fils Olivier.

La question du sujet, un des fils conducteurs de toute la recherche de Ricœur, apparaît dans *Soi-même comme un autre* dans toute sa profondeur comme une mise en question radicale du sujet et comme l'exploration des formes multiples pour parler de manière non subjectiviste de cet être soi-même que nous sommes, à travers ce que l'auteur appelle « une phénoménologie herméneutique du soi ».

L'auteur même, commente dans les premières pages le titre de l'ouvrage, dans sa formulation linguistique, pour illustrer ses trois intentions philosophiques fondamentales. Avant tout *soi* — comme en anglais *self*, en allemand *Selbst*, en italien *sé*, en espagnol *sí mismo*, — s'oppose à *je*, *I* etc. Une telle opposition est l'indication de la primauté de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, exprimée à la première personne. Ricœur

1. TR III 397.

souligne son propre usage de *soi* dans un contexte philosophique — en dehors de la définition grammaticale qui en fait un pronom réflexif de la troisième personne — comme appartenant à toutes les personnes grammaticales. La deuxième intention philosophique présente implicitement dans le *même* du titre français est de distinguer deux sens principaux de « identité » à relier aux deux termes latins *idem* et *ipse*. Pour Ricœur l'ipséité, contrairement à la mêmeté, ne comporte pas l'affirmation d'un noyau non modifiable de la personnalité, mais cette modalité d'identité qu'on peut expérimenter dans le phénomène de la promesse. Se dessine ainsi une dualité entre deux formes de permanence dans le temps : la persévérance du caractère et le maintien du soi dans le maintien d'une promesse¹. La troisième intention philosophique de l'auteur est par contre explicite dans le titre : c'est la dialectique du soi et de l'autre que soi. Ricœur précise que l'autre du titre ne doit pas être compris comme une simple comparaison (soi-même semblable à un autre) mais, de manière plus intrinsèque, comme une implication (soi-même en tant qu'autre).

Les philosophies du sujet ou du *cogito*, dont est paradigmatique le fait que le sujet soit formulé à la première personne, sont condamnées à osciller entre la surévaluation et la sous-évaluation du Je, entre un *cogito* exalté au rang d'une vérité première (dans la tradition de pensée qui va de Descartes à Husserl) et un *cogito* brisé et réduit à une pure illusion : dont l'exemple le plus éloquent se trouve chez Nietzsche. La phénoménologie herméneutique du soi se place sur une voie intermédiaire et plus modeste. Elle reformule de diverses façons la question « qui ? » « qui parle ? qui agit ? qui se raconte ? Qui est le sujet moral d'imputation ? ». À chaque fois la réponse est : « soi ». On remarquera la multiplicité des questions, qui donnent vie à quatre sous-ensembles qui confèrent un ordre (même s'il s'agit d'un ordre contingent et non nécessaire, puisqu'un ordre différent pourrait aussi être suivi) aux neuf premières des dix études dont se compose l'ouvrage, en passant de la philosophie du langage à la philosophie de l'action, de la théorie du récit à l'éthique. En vérité le champ du langage n'est jamais abandonné, dans la mesure où l'ordre des sous-ensembles suit la progression — décrire,

1. Sur ce point cf. SA 148-150.

narrer, prescrire—, où la narration fait fonction de médiateur entre usage descriptif et usage prescriptif du langage.

Dans les deux premiers sous-ensembles, Ricœur insère dans sa phénoménologie herméneutique des éléments de son long dialogue avec la philosophie analytique de langue anglaise. Dans le troisième, il reprend ses analyses sur l'identité narrative, en les confrontant avec la problématique de l'identité personnelle de Locke à nos jours. Dans le quatrième, il dessine les contours de ce qu'il appelle une « petite éthique », en partant de la distinction entre les prédicats « bon » et « obligatoire ». L'emploi de l'un ou de l'autre prédicat permet par convention de distinguer entre éthique, comprise comme la conduite de la vie bonne avec les autres et au sein d'institutions justes, et moralité (où est introduit le concept de normes caractérisées autant par une prétention d'universalité que par un élément de contrainte). Il s'agit en définitive de la distinction entre deux grands courants de la pensée morale : entre une orientation « téléologique » d'inspiration aristotélicienne et une orientation « déontologique » d'inspiration kantienne, qui trouvent une médiation difficile dans la « sagesse pratique ».

Bien que fragmentée ainsi en une pluralité de questions et de réponses, l'herméneutique ricœurienne du soi trouve une unité thématique propre dans le fait d'avoir pour objet l'action humaine dont la notion acquiert au long des études une extension croissante et un caractère concret. Ricœur caractérise le type de certitude à laquelle aspire cette recherche, par la notion d'attestation qui est définie comme « l'assurance d'être soi-même agissant et souffrant¹ ».

Polysémie et contingence du questionnement ne sont pas refoulées mais confirmées par l'étude finale du caractère « ontologique » qui répond à la question : « Quelle sorte d'être est le soi ? ». Il s'agit de penser la phénoménologie du soi agissant et souffrant avec les ressources spéculatives de la tradition philosophique faite objet d'une réinterprétation et d'une réappropriation. Dans une telle relecture, Ricœur, reprend d'une part la polysémie aristotélicienne de l'être et privilégie — plutôt que la notion de substance — le couple acte-puissance (rappelons les pages magnifiques dans lesquelles l'*energeia* d'Aristote est rapprochée du *conatus* de Spinoza), d'autre part la

1. SA 35.

dialectique platonicienne du même et de l'autre, elle aussi librement réinterprétée, qui nous permet de percevoir le caractère polysémique de l'altérité et son œuvre au cœur de l'ipséité.

L'autre n'est pas seulement l'autre homme, mais toutes les formes multiples d'altérité que le soi rencontre sur le chemin de son existence et de son questionnement, en commençant par le corps propre (la « chair »), jusqu'à la conscience morale (en allemand *Gewissen*) que Ricœur renonce ultérieurement à déterminer, voix de l'autre homme ou des ancêtres ou de Dieu, concluant son œuvre sur le ton de l'ironie socratique : « Seul un discours autre que soi-même [...] convient à la méta-catégorie de l'altérité, sous peine que l'altérité se supprime en devenant même qu'elle-même¹ ».

Le paradigme de la traduction prend à ce dernier stade de l'herméneutique ricœurienne une valeur croissante, qui ne contredit pas mais qui complète les paradigmes du symbole et du texte. Nous sommes en effet confrontés dans la traduction aux problèmes de l'identité et de l'altérité. Ricœur rapproche le travail de traduction (qui suppose la multiplicité des langues mais est aussi modèle de toute communication inter-humaine) du travail de la mémoire et de celui du deuil, au sens freudien du mot travail. Il faut savoir renoncer au fantasme de la traduction parfaite et de l'appropriation sans résidus de ce qui est étranger, pour s'ouvrir à l'autre dans son altérité, en l'accueillant en hôte dans notre langue. Le seul remède à une traduction impropre est une nouvelle traduction, mais l'équivalence parfaite n'est pas possible. En d'autres termes, on ne peut jamais gommer l'altérité. Le concept d'hospitalité linguistique — qui devient modèle de toutes sortes d'hospitalité — souligne la valeur éthique du paradigme de la traduction aux fins d'un nouvel universalisme respectueux des différences. En effet, de la même manière que le langage, pris comme phénomène universel, n'existe que dans la pluralité des langues, sur laquelle méditait Humboldt au XIX^e siècle, de même l'humanité n'existe que dans la pluralité des cultures.

Par ailleurs, parler, penser, signifient toujours également traduire, au sens large du terme, aussi quand nous parlons avec nous-mêmes, quand nous découvrons les traces — dont nous ne pouvons faire abstraction — des autres en nous-mêmes. S'il en est ainsi, notre recherche d'identité — en

1. SA 410.

tant que communautés historiques et personnes — passe alors par un travail énorme et jamais définitif de traduction et de traductions, de traductions de toutes sortes, qui coïncide avec l'histoire de nos vies, avec le réseau infini de nos actes et passions, avec le travail du deuil et de la mémoire qu'un tel travail exige, avec ses défis toujours renouvelés, mais aussi avec les moments de bonheur qu'elle a le pouvoir de nous accorder dans les haltes sur notre route, lorsque nous accueillons l'hôte chez nous¹.

Une sollicitude constante envers les êtres humains en chair et en os caractérise toute l'œuvre de Ricœur. Elle se manifeste ces dernières années par la multiplication de rencontres avec des juristes, des médecins, des psychiatres, des scientifiques et toute une vaste production consacrée aux thèmes de la vie en commun et de l'éthique appliquée. Encore à présent, Ricœur ne recule pas devant les nœuds les plus inextricables de la conscience contemporaine et poursuit sa confrontation avec les sciences à tous les niveaux. Citons en exemple les livres qu'il continue de publier, nonobstant sa déclaration d'être arrivé dans *Soi-même comme un autre* à récapituler l'essentiel de son œuvre philosophique : après le choix en trois volumes de ses *Lectures* (1991-1994), *Le juste* (1995), *La nature et la règle*, un dialogue avec le neurobiologiste Jean-Pierre Changeux (1998), et le témoignage de sa méditation profonde des textes bibliques, accomplie dans une grande liberté par rapport à tout schème confessionnel, dans *Penser la Bible*, écrit avec son ami, le bibliste américain André Lacoque (1998). Et en 2000 un grand ouvrage : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, auquel nous consacrerons la dernière partie de notre travail, et encore *Le juste 2* en 2001...

Arrivés à ce point, nous souhaitons nous arrêter pour jeter un regard en arrière et le faire en restant en compagnie de l'auteur. Face à une œuvre philosophique comme celle de Ricœur qui se présente multiforme et variée, il est naturel que les interprètes aient peiné à trouver un fil conducteur, un thème unifiant, qui par ailleurs devrait résulter non d'une considération arbitraire mais de la lecture des textes dans leur propre dynamique. Ricœur

1. Cf. Paul Ricœur, *Le paradigme de la traduction*, « Esprit », 1999, n. 253, p. 8-19, réédité dans *Le juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 125-140. Voir aussi mon article *Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte*, « Archives de Philosophie », n° 1, 2000, p. 79-93.

a été en général très réservé sur ce point, reconnaissant les droits du lecteur mais se disant plus sensible aux ruptures qu'à la continuité dans son œuvre, tout en affirmant que chacun de ses livres naît d'une sorte de résidu resté irrésolu dans le précédent. Il n'y a que peu de temps qu'il a accepté lui aussi en tant que lecteur ou relecteur de sa propre œuvre, d'indiquer un « fil ténu mais continu » et il l'a fait dans la préface à l'essai d'un jeune chercheur italien : « À première vue mon œuvre est très dispersée ; et elle paraît telle parce que chaque livre s'organise autour d'une question limitée : le volontaire et l'involontaire, la finitude et le mal, les implications philosophiques de la psychanalyse, l'innovation sémantique à l'œuvre dans la métaphore vive, la structure langagière du récit, la réflexivité et ses stades. Ce n'est que dans les dernières années que j'ai pensé pouvoir placer la variété de ces approches sous le titre d'une problématique dominante ; je lui ai donné pour titre l'homme agissant ou l'homme capable. [...] C'est donc d'abord la puissance de récapitulation du thème de l'homme capable qui m'est apparu, par contraste avec l'apparence de dispersion de mon œuvre, comme un fil conducteur apparenté à celui que j'ai tant admiré chez Merleau-Ponty durant ces années d'apprentissage : le thème du "je peux"¹ ». Le thème du « Je peux » apparaît déjà dans *Le volontaire et l'involontaire* comme « la capacité du projet qui était affrontée à ses conditions d'exercice, telles l'habitude et l'émotion, et à ses limites indépassables, le caractère, l'inconscient, la vie ». Ce thème revient un demi-siècle plus tard dans *Soi-même comme un autre* qui peut être lu à partir de quatre modalités du « Je peux » : je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux m'imputer mes propres actions. « Sous ces quatre titres je pouvais reprendre successivement mes contributions à la philosophie du langage et son organisation sur la base de trois unités du mot, de la phrase et du texte, ensuite mes contributions à la philosophie de l'action, avec ses causes et ses motifs, son insertion dans le monde, puis encore ma conception du récit avec sa puissance structurante dans la vie quotidienne, la littérature, l'historiographie et la spéculation sur le temps, — enfin mes vues sur la philosophie morale. Je dois dire que c'est à ce dernier propos que la

1. Paul Ricœur, *Promenade au fil d'un chemin*, dans Fabrizio Turoldo, *Verità del Metodo. Indagini su Paul Ricœur*, Padue, Il Poligrafo, 2000, p. 15-16.

puissance d'organisation du thème de l'homme capable m'est le plus tardivement apparue. Le concept d'imputation est le dernier venu dans mon œuvre, à l'articulation entre le plan narratif et le plan éthique. [...] À son tour ce thème, ce thème de l'imputabilité a donné lieu à une nouvelle articulation interne entre l'éthique fondamentale régissant le vœu d'une vie accomplie, la morale de l'obligation avec ses règles et sa visée universelle et les éthiques qui redistribuent l'obligation morale et son horizon de bonheur dans les sphères pratiques distinctes, la sphère de l'art médical, celle de la justice institutionnelle, celle de l'historiographie (à travers ses phases documentaires, explicatives et narratives) enfin la sphère du jugement politique confronté aux univers opposés de l'économie et de la culture, de la souveraineté et de la mondialisation¹ ».

Si ce « fil ténu » qui sous-tend toute la recherche de l'auteur est constitué par « l'homme capable », il faut alors affirmer qu'il est resté fidèle toute sa vie à l'idée d'une philosophie qui ne se referme pas sur elle-même mais qui devient une activité pour penser et promouvoir dans ses formes multiples l'humanité de l'homme. Comme il le disait lui-même dans un texte de jeunesse adressé à de jeunes étudiants chrétiens : « Le combat pour la vérité est maintenant un combat pour un nouvel humanisme² ».

1. *Ibid.*, p. 16. L'auteur souligne que même sa relecture n'est qu'une relecture de lui-même, qui ne prétend pas valoir plus que les autres lectures. En ce qui me concerne, j'ai proposé — au début des années quatre-vingt — un thème unifiant de l'œuvre de Ricœur dans la question du sujet, thème central de la modernité philosophique, réinterprétée de façon alternative par rapport à la lecture que Heidegger fait de Descartes et du sujet moderne dans *Holzwege* — non pas un sujet égotiste et autofondé qui fait du monde son spectacle et le terrain de sa volonté de puissance, mais plutôt un sujet compris comme effort et désir d'être, comme corporéité vivante et plurielle, comme effort et désir d'être qui essaie de s'appropriier dans la réflexion et dans la praxis d'une vie entière. Cette lecture étant une lecture de Ricœur commencée et puis continuée *in itinere* en suivant le développement de l'œuvre de Ricœur tandis qu'il continuait son cheminement, j'ai de mieux en mieux compris que pour lui la question du sujet signifiait la mise en question du sujet selon la phrase célèbre d'Augustin : *quaestio mihi factus sum*. Puis-je avancer à ce stade l'hypothèse que la réponse à la « question du sujet » coïncide avec « l'homme agissant ou l'homme capable » ?

2. *Vérité. Jésus et Ponce Pilate*, « Le Semeur », 1946, n. 4-5, p. 391.

I – *Homo capax*

Tournant une fois de plus le regard en arrière, le long du chemin philosophique de Paul Ricœur, nous sommes tentés d'y saisir non seulement la cohérence d'une méthode et la continuité d'une problématique que, d'après les paroles de l'auteur lui-même, nous retrouvons dans le thème de l'« homme capable », mais aussi une logique de développement qui semble décrire un mouvement en spirale. C'est pourquoi dans les ouvrages les plus tardifs de Ricœur nous trouvons un retour de cette recherche sur la volonté — inscrite en fait dans le cadre d'une anthropologie philosophique — qui avait inspiré son projet de jeunesse. Appelons-le mouvement en spirale et non retour circulaire aux origines, car entre le début et la fin il n'y a pas coïncidence, mais enrichissement après un long détour à travers l'univers du langage et de la textualité. Ricœur lui-même le suggère dans le titre *Du texte à l'action* du second volume des essais d'herméneutique de 1986. Le thème commun dans les diverses études de *Soi même comme un autre* se révèle être une certaine unité analogique de l'action humaine¹. Il ne s'agit pas pour autant d'imaginer une suite du genre : philosophie de la volonté, herméneutique, à nouveau philosophie de l'action. Le terrain de l'herméneutique, une fois conquis, n'est en réalité jamais abandonné, dans la mesure où il est impossible de se passer de la médiation du langage. L'œuvre de Ricœur, considérée dans son ensemble, demeure marquée par la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie et se présente à nous comme une « phénoménologie herméneutique », dont le principe de base

1. « En un sens on peut dire que l'ensemble de ces études a pour unité thématique *l'agir humain* et que la notion d'action acquiert, au fil des études, une extension et une concrétion sans cesse croissantes. [...] Mais l'unité que le souci de l'agir humain confère à nos études n'est pas celle qu'un fondement ultime conférerait à une série de discipline dérivées. Il s'agit plutôt d'une unité seulement *analogique* entre des acceptions multiples du terme *agir* » (SA 31).

est dans cette parole d'Aristote que Ricœur aime citer : *to on legetai pollakhôs*¹. Le phénomène se donnant grâce au pouvoir révélateur du langage nous permet de saisir les multiples aspects de l'homme agissant et souffrant.

Pourquoi donc, dix ans après *Soi-même comme un autre*, qui s'était voulu une récapitulation de l'essentiel de son apport philosophique, Ricœur publie-t-il un nouveau grand ouvrage ?

Pour continuer la comparaison entre le projet de jeunesse de Ricœur et ses dernières productions, nous pourrions sans doute affirmer que dans *Soi-même comme un autre* peut se retrouver la reprise d'un réseau de concepts qui configurent le cadre à l'intérieur duquel s'inscrit le discours de l'identité personnelle ; par conséquent cet ouvrage peut être rapproché de la phénoménologie présente dans *Le volontaire et l'involontaire* (avec tous les enrichissements de méthode et de contenus dus aux nombreuses années de travail, notamment dans le passage d'une phénoménologie eidétique à une phénoménologie herméneutique et dans l'intégration de segments de philosophie analytique à l'intérieur de ce parcours phénoménologico-herméneutique). La recherche successive du philosophe est plutôt orientée vers ce qui est à l'intérieur de ce cadre : c'est passer de la grammaire de l'identité personnelle à sa déclinaison dans la condition historique effective des êtres humains. Ce passage était par ailleurs déjà *in nuce* dans la dynamique intérieure des études de *Soi-même comme un autre*, à savoir dans le passage de la description à la narration et à la prescription, dans le chemin qui s'ouvre ainsi vers l'histoire, l'éthique et la politique. Mais il fallait encore ajouter quelque chose afin que ce chemin apparaisse comme coextensif à la condition humaine elle-même, dans l'infinité de ses développements possibles. Temps et identité devaient être complétés par l'analyse de la mémoire afin que le dessin d'une anthropologie philosophique puisse être repris dans toute son ampleur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli* devrait donc en quelque sorte être rapproché de cette empirique de la volonté dont la réalisation partielle, quelque grandiose qu'elle soit, avait été *Finitude et culpabilité* : cet ouvrage qui avait laissé inachevé le projet de la *Philosophie de la volonté*, à ce stade de notre discours interprétatif, devrait être re-lu parallèlement au

1. Cf. Aristote, *Métaphysique*, E 2, 1026a 33-1026b 2.

premier recueil d'essais qui remonte dans ses différentes éditions à la même période de l'activité philosophique de Ricœur : *Histoire et vérité*.

Il est évident qu'on ne peut pas proposer de déceler quelque court-circuit entre les débuts et la conclusion (provisoire) de l'œuvre de Ricœur. Au milieu se situe la longue traversée du monde des signes, des symboles, des textes. Au milieu se situe un chef d'œuvre tel que *Temps et récit* qui formulait déjà une herméneutique de la condition historique et dont les acquisitions ne seront pas perdues. Bien entendu, il manquait là un développement explicite de la mémoire¹.

Sur la toile de fond d'une phénoménologie de la mémoire, qui parachève l'analyse du temps et de l'identité, histoire et vérité sont à nouveau amenées à se confronter : vérité dans la connaissance historique, vérité dans l'action historique, histoire comme *res gestae* et histoire comme *historia rerum gestarum*. Ce n'est pas une philosophie de l'histoire dans le sens (largement critiqué dans la pensée contemporaine) d'une vision totalisante des faits historiques, mais une herméneutique de la condition humaine qui est temporelle et historique, tissée de mémoire et d'oubli, où ce n'est pas par hasard

1. Le rapport entre mémoire et histoire « me paraît échapper au cadrage, au court-circuit temps/récit qui m'avait fait l'éluder. En ce qui concerne l'histoire, [...] je voudrais échapper à l'exclusivisme de la question du narratif. Quant au temps, à la fin de ma conclusion [de *Temps et récit*], j'esquissais l'idée qu'il y a d'autres façons de parler de lui que le narratif, en particulier le lyrique. [...] Avoir tout misé sur le narratif faisait finalement tort à d'autres manière de parler du temps, de le chanter, de le déplorer, de le louer, comme on le voit par l'exemple des Psaumes et de Ecclésiaste. Je voudrais reprendre ces questions par l'autoconstitution de la mémoire dans des synthèses passives, à la façon de Husserl, et en plaçant ces réflexions sous le signe du *Zusammenhang des Lebens*, de la cohésion d'une vie. Comment une vie fait-elle suite à elle-même ? J'insiste sur le fait qu'il s'agit d'une vie, justement, et non pas d'une conscience. Je suis en ce moment en réflexion sur le thème de la vie, que j'avais toujours fui ; à la suite du premier Husserl, je me méfiais beaucoup de la *Lebensphilosophie*, de l'idée d'une philosophie de la vie » (CC 143). À l'objection: « Vous l'aviez abordé, tout de même, avec *Le volontaire et l'involontaire* », Ricœur répond : « Oui, mais justement au titre de l'involontaire absolu. Je n'avais pas voulu à cette époque me laisser écraser par le problème de la mort ; c'est ainsi que j'avais voulu donner son droit au thème de la naissance. Le niveau de la vie, comme vie humaine, est aussi celui du désir ; et donc il est le premier niveau de l'éthique. Dans *Soi-même comme un autre* je défends l'idée que, avant la morale des normes, il y a l'éthique du souhait de vivre bien. Donc, je rencontre le mot *vie* au niveau plus élémentaire de l'éthique ; or c'est aussi le niveau où la mémoire se constitue, sous le discours, avant le stade du prédicatif. Avec le récit, on est déjà entré dans le discours du prédicatif. Entre le temps et le récit, il manquait le tenon principal qui est la mémoire » (CC 144).

qu'affleurent les thèmes de la culpabilité, du juste, ainsi que d'une difficile, voire improbable, et pourtant possible réconciliation dans le pardon. Il faudrait peut être parler plutôt d'une herméneutique de la praxis qui a son point d'orgue dans une Éthique, au sens fort du terme, aristotélicien et spinozien, objet du désir de Ricœur, ainsi que nous le percevons dans certaines pages vibrantes¹.

Le thème du pardon difficile, qui apparaît lorsque l'analyse phénoménologique de la mémoire a été approfondie et enrichie par une phénoménologie de l'oubli, évoquant le fond le plus secret de l'existence comme tension et désir d'être, repropose avec *l'incognito du pardon* l'horizon eschatologique de la Poétique, annoncée dans quelques pages intenses de la jeunesse de Ricœur.

Ainsi nous revenons aux origines, mais enrichis de toutes les acquisitions accumulées le long du parcours. Si *Soi-même comme un autre* résumait déjà tout l'essentiel de l'apport philosophique de Ricœur, comme lui-même nous l'avait dit, qu'allons nous chercher d'autre dans une œuvre si ample si ce n'est ce qui pourrait être défini par un jeu de mots le super-essentiel ? Et qu'est-ce qui va au-delà de l'essence, dans une philosophie existentielle, si ce n'est l'existence elle-même, sa façon de nous apparaître dans la splendeur et la magnificence du simple fait de se donner ?

Si toute l'œuvre de Ricœur a pu se configurer comme une anthropologie philosophique (« l'homme capable de... »), c'est-à-dire une exégèse des capacités qui rendent l'homme humain, à la fin, que nous reste-t-il encore à explorer — objet d'émerveillement philosophique dans la grâce renouvelée de la parole qui éclaire — si ce n'est la capacité d'amener l'homme « à examiner combien il est magnifique d'être homme² » ?

II – De memoria et reminiscentia

La structure du dernier grand ouvrage est si enchevêtrée et complexe que l'auteur a estimé opportun de fournir des notes d'orientation au lecteur. L'ouvrage se divise en trois sections, consacrées respectivement à une phé-

1. Voir SA 365-367.

2. MHO 656.

noménologie de la mémoire, placée sous l'égide de l'héritage husserlien, à une épistémologie des sciences historiques, prolongement d'une fréquentation ininterrompue de l'historiographie contemporaine ainsi que de rencontres réitérées avec ses protagonistes, et enfin à une herméneutique de la condition historique des humains que nous sommes. Chacune des trois parties se divise à son tour en trois sections.

Ces trois parties ne constituent tout de même pas trois livres distincts. « Bien que les trois mâts portent des voilures enchevêtrées mais distinctes, ils appartiennent à la même embarcation destinée à une seule et unique navigation¹ ». Notons l'image de la navigation qui prolonge celle de la « voie longue ». Le fil conducteur, la problématique commune aux trois parties est la représentation du passé ; l'énigme de la trace ou de l'*eikôn*, à savoir la présence d'une chose absente marquée du sceau de l'antérieur.

La phénoménologie de la mémoire privilégie la question : « de quoi y a-t-il souvenir ? » par rapport à l'autre : « de qui est la mémoire ? » En suivant une ligne que nous connaissons bien à présent et à laquelle il est resté constamment fidèle, Ricœur donne la priorité à l'approche « objectale » par rapport à l'approche « égologique », conformément à sa conviction que la grande découverte de Husserl est l'intentionnalité de la conscience. La conscience est toujours conscience de quelque chose. À partir de la chose il faut remonter aux opérations du sujet. Une fois de plus nous devons observer que l'adhésion de Ricœur à la méthode phénoménologique n'implique pas le choix d'une philosophie subjectiviste ou idéaliste. La conscience est surtout ouverture à... Cela ne signifie surtout pas privilégier une notion de subjectivité qui s'identifie avec l'*ego*, avec la première personne. Si l'on part du sujet à la première personne, la notion de mémoire collective devient par la suite incompréhensible. Il faut donc que l'attribution à quelqu'un, et par conséquent à toutes les personnes grammaticales, de l'acte de se souvenir soit tenu en suspens et commencer par la question « quoi ? ».

La question « qui ? » n'est pas un point de départ, mais d'arrivée : ce n'est qu'à la fin que nous arriverons au sujet qui en se souvenant, se souvient aussi de soi. Le passage à cette dernière phase (réflexive) de la phénoménologie de la mémoire sera ultérieurement retardé par un dédouble-

1. MHO II.

ment de la question « quoi ? » entre une face cognitive et une face pragmatique. Autrement dit une question supplémentaire est introduite : *comment* se souvient-on ? Qu'est-ce qui fait la médiation entre la question : de quoi y a-t-il souvenir ? et la question : de qui est la mémoire ? En effet « se souvenir » signifie aussi bien « avoir un souvenir », dans le sens qu'un souvenir vient à l'esprit comme une affection, comme quelque chose que l'on subit passivement — dans ce cas les Grecs utilisaient le terme de *pathos* — que « se mettre en quête d'un souvenir », donc accomplir une action. Dans ce deuxième cas le souvenir fait l'objet d'une recherche appelée dans le langage ordinaire rappel, récollection. Dans le premier cas nous nous trouvons confrontés à l'aspect cognitif de la mémoire, dans le second entre en jeu l'aspect pragmatique : c'est justement parce qu'il s'agit d'accomplir une action, que jaillit aussi la possibilité d'user et d'abuser de la mémoire.

Pour indiquer ces deux aspects du problème les Grecs utilisaient deux mots différents : *mnême* et *anamnêsis*, d'où le titre du petit traité d'Aristote qui fait partie de ces écrits connus comme *Parva naturalia : Peri mnêmês kai anamnêsoûs* qui devient en latin *De memoria et reminiscencia*. Ricœur aussi aime intituler la première partie de son œuvre, reprenant le titre aristotélicien, *De la mémoire et de la réminiscence*.

Dès ces réflexions initiales apparaît le problème qui va représenter la *crux* philosophique de l'ensemble de la problématique : si la mémoire est en quelque sorte la présence d'une chose absente (passée), cette présence semble ramener la mémoire même dans le champ de l'imagination. C'est le problème de la trace qui déjà chez Platon avait représenté un obstacle à la reconnaissance du caractère « temporalisant » de la mémoire. À ce stade Ricœur cite Aristote : « La mémoire est du passé ». Comme dans *Temps et récit* une grande partie d'un ouvrage imposant se joue autour d'une ligne d'Aristote : là il s'agissait de l'affirmation que le *muthos* est *mimêsis praxeûs*, de même, ici aussi, cette brève phrase d'Aristote devient l'« étoile directrice » de la nouvelle exploration.

Quel est l'enjeu de ce que Ricœur appelle une « fière déclaration » d'Aristote ? Serait-ce la vérité profonde du phénomène « mémoire », qu'elle cache sous l'apparence d'une simple constatation et qui exige une déconnexion entre pouvoir de la mémoire et pouvoir de l'imagination ? Déconnexion qui par ailleurs ne pourra pas être menée jusqu'au bout, dans

la mesure où il est précisé que : « Il doit y avoir dans l'expérience vive de la mémoire un trait irréductible qui explique l'insistance de la confusion dont témoigne l'expression d'image souvenir. Il semble bien que le retour du souvenir ne puisse se faire que sur le mode du devenir-image¹ ». Pour répondre à la question que nous nous sommes posée, nous devons lire attentivement quelques lignes qui précèdent, où Ricœur déplore que l'un de ses auteurs préférés, Spinoza, reste prisonnier d'une sorte de court-circuit entre mémoire et imagination et ne fasse aucun usage d'une de ses définitions pourtant splendide du temps ou plutôt de la durée, en tant que « continuation de l'existence ». Peut-être pouvons-nous aussi être aidés par ce qui nous semble un lapsus d'auteur, et qui est à sa manière éclairant (*felix culpa !*) : en citant Aristote, Ricœur écrit ici non pas « La mémoire est du passé » mais « La mémoire est du temps ».

Ce qu'il pense et qu'il lit chez Aristote et qu'il veut préserver dans son analyse phénoménologique, c'est la fonction temporalisante de la mémoire : c'est bien la mémoire en tant qu'attestation de la durée, de la continuité de l'existence. C'est la signification ontologico-existentielle de la mémoire, qui est pourtant occultée en quelque sorte par la nécessité de la mémoire de se revêtir d'images. Mais la mémoire dans son essence, dans son essence nue, oserais-je dire, coïncide avec cet effort ou désir d'être qui est l'existence même dans sa durée. Ici la mémoire sert évidemment de médiateur entre temporalité et identité de l'existence et nous permet de tourner un regard d'ensemble vers la thématique des trois derniers grands ouvrages systématiques de Ricœur. J'aimerais encore souligner que le dernier ouvrage représente aussi une reconnaissance à l'égard de Bergson, dans la mesure où il marque une réconciliation avec une tradition philosophique française que la philosophie française elle-même, dans son orientation vers la phénoménologie, semblait avoir abandonné, mais qu'elle rencontre à présent en poussant à l'extrême le discours phénoménologique. Mais pour que cette essence temporelle de la mémoire se manifeste, la route sera bien longue, la navigation aussi. Il faudra qu'à travers les multiples formes des sciences historiques, la connaissance historique, la connaissance par traces, comme disait Marc Bloch, la capacité de se souvenir atteigne son contraire : l'oubli et y

1. MHO 7.

trouve une racine vitale commune, l'oubli de réserve dont Ricœur nous dit qu'il est aussi fort que l'oubli d'effacement tout comme l'amour est aussi fort que la mort, selon le Dit du Cantique¹.

Mais ce disant, nous avons avancé trop vite. Nous sommes encore une fois parvenus, comme cela s'était produit dans le paragraphe précédent, des premières pages à la dernière, profitant du privilège qu'a le lecteur de parcourir un texte dans un sens ou dans l'autre. En effet, tout au long de la navigation de notre trois-mâts nous ne cessons jamais de nous confronter avec l'énigme de la trace. Énigme théorique : comment se fait-il qu'une chose passée soit présente ? Et qui assume aussi un aspect moral : comment cette présence de l'absent se distingue-t-elle de l'illusion, du rêve, de la mystification, bref comment peut-elle garantir sa véridicité ?

Nous avons dit que l'ouvrage se divise en trois parties dont chacune reproduit un rythme ternaire. De la phénoménologie de la mémoire nous avons déjà dit comment elle s'articule autour des trois questions : De quoi ? Comment ? Qui... se souvient ? De la mémoire donnée à la mémoire exercée, enfin à la mémoire réfléchie, la mémoire de soi-même.

Dans la mémoire exercée se distinguent et se conjuguent l'aspect cognitif et l'aspect pragmatique de la mémoire. La remémoration réussie unifie en effet la reconnaissance de la véridicité du rappel avec le succès de ce que Bergson appelle effort de mémoire et Freud travail de remémoration, expressions qui appartiennent toutes les deux au domaine de la pratique. Du fait qu'elles appartiennent à ce domaine, elle font en sorte que le discours s'ouvre sur les us et les abus multiples de la mémoire. Mais dans tous les cas la mémoire exercée est le présupposé de l'œuvre historiographique. Il est impossible de faire histoire sans faire mémoire².

Enfin, la dimension réflexive de la mémoire permet en un final grandiose de la première partie, non seulement d'affronter de manière convaincante l'antithèse entre mémoire personnelle et mémoire collective, mais

1. MHO 656.

2. « Cette originalité du phénomène mnémonique est d'une importance considérable pour toute la suite de nos investigations. En effet, elle caractérise également l'opération historiographique en tant que pratique théorique. L'historien entreprend de "faire de l'histoire", comme chacun de nous s'emploie à "faire mémoire". La confrontation entre mémoire et histoire se jouera pour l'essentiel au niveau de ces deux opérations indivisément cognitives et pratiques » (MHO 68).

aussi de fournir des éclaircissements décisifs sur la question du sujet, une question centrale dans une ancienne tradition philosophique qui va d'Augustin à Husserl et que nous pouvons appeler « l'école du regard intérieur » ; question reproposée en termes d'antithèse dans le climat objectiviste des « sciences humaines ». En effet la mémoire peut être attribuée à toutes les personnes grammaticales, à soi et aux autres, aux étrangers et aux proches. Un sujet qui peut être pluriel, car il est aussi finitude, corporéité vivante, historicité.

III – L'histoire, l'héritière savante de la mémoire

La deuxième partie de l'ouvrage est consacrée à l'épistémologie de la connaissance historique. Elle se fonde sur l'autonomie de la science historique par rapport à la mémoire, mais une telle autonomie n'interdit pas de reconnaître les limites de la prétention à l'autosuffisance du savoir historique, limites soulignées par ce que Ricœur nomme « une philosophie critique de l'histoire », dans le cadre de laquelle peut être menée à bonne fin la confrontation entre la visée de vérité de l'histoire et la visée de véracité ou de fidélité de la mémoire.

Ce qui caractérise l'histoire comme discipline scientifique et littéraire, c'est l'opération historique ou historiographique, dont Ricœur distingue trois phases qu'il ne faut pas comprendre comme des stades qui se succèdent chronologiquement, mais comme des moments méthodologiquement imbriqués les uns dans les autres : la phase documentaire (du rassemblement des témoignages à la constitution des archives) ; la phase explicative/compréhensive qui concerne tous les emplois du connecteur « parce que » en réponse à la question : pourquoi ? (le lecteur de Ricœur se rappellera que ce dernier s'est toujours refusé à opposer explication et compréhension) ; et enfin la phase représentative qui est la mise en forme littéraire ou scripturaire du discours offert aux lecteurs : c'est dans une telle phase que se déclare ouvertement l'intention historique de représenter le passé tel qu'il s'est produit. C'est justement dans cette troisième phase que reviennent les apories majeures de la mémoire que nous avons déjà rencontrées dans la première partie de l'ouvrage : à savoir, celle de la représentation d'une

chose absente survenue auparavant et celle d'une pratique de rappel actif du passé, susceptible comme toute pratique que l'on en use et en abuse.

Ricœur emploie le terme d'historiographie, à la suite de Michel de Certeau, pour désigner l'opération de la connaissance historique dans son ensemble. Historiographie ou écriture de l'histoire qui ne consiste pas seulement dans la troisième phase mais qui est déjà à l'œuvre lors de l'archivage et de l'explication « L'écriture, en effet, est le seuil de langage que la connaissance historique a toujours déjà franchi, en s'éloignant de la mémoire pour courir la triple aventure de l'archivage, de l'explication et de la représentation. L'histoire est de bout en bout écriture¹ ». Or l'histoire est toujours écriture au point qu'on ne pourrait trouver un commencement de la scripturalité historiographique, au sens d'un événement datable. Il est possible au contraire d'en saisir l'origine, au sens phénoménologique, dans cet acte de prise de distance, dans ce recours à l'extériorité de la trace archivée, qui est la condition de l'entreprise historio-graphique. Nous comprenons bien alors pourquoi Ricœur commence son épistémologie par une parodie, comme il dit lui-même, du mythe platonique de l'origine de l'écriture, raconté par Platon dans *Phèdre*, où le *pharmakon* de l'écriture, invention du dieu Theuth, donnée au Pharaon égyptien, est présenté comme l'antidote de la mémoire. Si ce n'est que le mythe nous laisse dans l'embaras, puisque nous ne sommes pas en mesure de dire si, en définitive, ce *pharmakon* est pour la mémoire vivante, un remède ou un poison ou les deux à la fois. À ce point Ricœur insère dans son propre parcours, en l'utilisant librement, une analyse célèbre de Derrida². Aussitôt après il nous offre quelques pages magistrales consacrées à l'analyse de l'espace habité et du temps historique, compris comme la condition formelle de possibilité du geste d'archivage³.

1. MHO 171.

2. Cf. Jacques Derrida, *La pharmacie de Platon*, dans *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 69-197.

3. On cherchera au niveau de l'opération historiographique l'équivalent des formes *a priori* de l'expérience au sens d'une Esthétique transcendantale de style kantien associant le destin de l'espace à celui du temps. « C'est conjointement que changent de signe, en passant de la mémoire à l'historiographie, l'espace dans lequel se déplacent les protagonistes d'une histoire racontée et le temps dans lequel les événements racontés se déroulent.[...] C'est ensemble que l'ici et le là-bas de l'espace vécu de la perception et de l'action et l'auparavant du temps vécu de

Nous savons que Ricœur a toujours été attentif aux conflits les plus subtils et qu'il s'emploie à rendre productives les apories de la pensée : le conflit entre mémoire et histoire peut être une des clés de lecture de ce nouvel ouvrage. La conscience du conflit a pour fonction de nous rappeler les limites du savoir historique, d'en contester les prétentions à l'absoluité, de le rappeler à ses sources dans l'expérience vécue des humains ; la solution du conflit se trouvera dans ce *travail* de la mémoire, instruite par la connaissance historique, qui a dépassé le seuil de la scripturalité sans se laisser incarcérer dans la prison de l'autosuffisance scripturale. L'histoire est alors l'héritière savante de la mémoire, là où la représentation se fait représentance¹. Avec la représentance, autrement dit la capacité de la connaissance historique de représenter le passé comme quelque chose qui n'est plus mais qui a réellement été (dans *Temps et récit* III on parlait de « lieutenance ») est réalisée la « greffe » de l'intentionnalité propre à la connaissance historique sur celle de la connaissance mnémonique car « la mémoire est du passé ». « La représentation historique est bien une image présente d'une chose absente ; mais la chose absente se dédouble elle-même en disparition et existence au passé. Les choses passées sont abolies, mais nul ne peut faire qu'elles n'aient été. [...] La véhémence assertive de la

la mémoire se retrouvent encadrés dans un système de places et de dates d'où est éliminée la référence à l'ici et au maintenant absolu de l'expérience vive » (MHO 183). « C'est aux confins de l'espace vécu et de l'espace géométrique que se situe l'acte d'habiter. Or l'acte d'habiter n'est mis en place que par celui de construire. C'est l'architecture, dès lors, qui porte au jour la remarquable composition que forment ensemble l'espace géométrique et l'espace déployé par la condition corporelle » (MHO 186). À la dialectique de l'espace vécu, de l'espace géométrique et de l'espace habité, correspond une dialectique semblable du temps vécu, du temps cosmique et du temps historique.

1. « C'est en termes de représentation que la phénoménologie de la mémoire a décrit le phénomène mnémonique à la suite de Platon et d'Aristote, dans la mesure où le souvenir se donne comme une image de ce qui fut auparavant vu, entendu, éprouvé, appris, acquis [...]. C'est cette même problématique de l'icône du passé, posée au début de notre enquête, qui revient en force au terme de notre parcours. [...] Or cette corrélation fondamentale impose à l'examen une variation terminologique décisive : la représentation littéraire ou scripturaire devra se laisser épeler en dernière instance comme représentance » (MHO 304). « Le mot "représentance" condense en lui-même toutes les attentes, toutes les exigences et toutes les apories liées à ce qu'on appelle par ailleurs l'intention ou l'intentionnalité historique : elle désigne l'attente attachée à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements » (MHO 359).

représentation historique en tant que représentation ne s'autoriserait de rien d'autre que de la positivité de l'« avoir été » visée à travers la négativité du « n'être plus »¹ »

Mais avec l'idée de représentation (qui de toute façon conserve son énigmaticité particulière en tant que « connaissance sans reconnaissance », c'est à dire sans ce phénomène qui se vérifie chaque fois que nous nous rappelons quelque chose que nous avons vécu et qui définit la « mémoire heureuse » comme un « petit miracle »), nous sommes arrivés au seuil d'une herméneutique de la « condition historique ».

Au-delà de l'examen épistémologique du discours historiographique s'ouvre une réflexion de second degré sur les conditions de possibilité d'un tel discours qui est classée sous le titre global d'herméneutique, au sens le plus général d'« examen des modes de compréhension engagés dans les savoirs à vocation objective² ». Une telle réflexion prend la place naguère occupée par une philosophie spéculative de l'histoire que nous retenons désormais impraticable (rappelons ici le chapitre de *Temps et récit* III sur « Renoncer à Hegel »). Qu'est-ce que comprendre sur le mode historique ? Sur cette question s'ouvre la troisième partie de l'ouvrage qui se partage en une herméneutique critique et une herméneutique ontologique, pour se terminer enfin par une méditation sur l'oubli.

La distinction entre une herméneutique critique et une herméneutique ontologique et leur comprésence montrent que Ricœur opère une médiation entre la conception diltheyenne et la conception heideggérienne de l'herméneutique, de même qu'il est typiquement ricœurrien que l'ensemble de l'ouvrage soit construit comme une conversation triangulaire entre phénoménologie, épistémologie et herméneutique.

Cette troisième partie de l'ouvrage s'ouvre comme la précédente par un prélude qui remonte à l'histoire de la philosophie. Sinon que l'ancêtre illustre évoqué ici n'est pas le Platon du *Phèdre* qui souligne les dangers de l'invention de l'écriture, mais — bien plus proche de nous dans le temps — le Nietzsche antiplatonicien de la *Seconde considération intempestive* qui dénonce la « maladie historique » des modernes, le trop d'histoire qui

1. MHO 367.

2. MHO 373.

devient un fardeau dont il est nécessaire de nous libérer. De même que le renvoi au mythe platonique nous avait laissés dans le doute entre remède et poison en ce qui concerne l'écriture (et donc l'historiographie), ici aussi la question sur « l'utilité et les inconvénients » de l'histoire pour la vie reste ouverte. Nietzsche est ici introduit par Ricœur pour problématiser la conscience historique des modernes.

Dans son versant critique, l'herméneutique s'interroge sur la valeur et les limites de la compréhension qui est en mouvement aux diverses étapes de l'opération historiographique et mérite donc le nom de « critique du jugement historique » en un sens qui peut être rapproché de la *Critique de la faculté de juger* de Kant. Conformément à un style philosophique qui remonte à Kant, c'est justement la reconnaissance des limites qui constitue le fondement de la valeur de la connaissance historique.

Ce qui est avant tout soumis au crible de la critique, c'est la prétention du savoir de soi de l'histoire à se constituer en savoir absolu, en réflexion totale, qui se manifeste de la manière la plus ambitieuse dans la philosophie romantique et post romantique allemande. Citant les études de sémantique conceptuelle de Koselleck, Ricœur rappelle qu'une telle philosophie se fonde sur l'idée neuve de l'histoire comme « collectif singulier » reliant les histoires spéciales sous un concept commun, dans lequel viennent se contaminer les concepts de *Geschichte* comme ensemble d'événements et de *Historie* comme connaissance et récit des événements : on arrive ainsi à formuler le concept d'histoire en tant que telle, ou d'histoire même (*Geschichte selber*). « La naissance du concept d'histoire comme collectif singulier sous lequel se rassemble l'ensemble des histoires particulières marque la conquête du plus grand écart concevable entre l'histoire une et la multiplicité illimitée des mémoires individuelles et la pluralité des mémoires collectives [...]. Cette conquête est sanctionnée par l'idée que l'histoire devient elle-même son propre sujet¹ ».

À côté de la prétention d'un savoir historique apte à refléter le processus de l'histoire conçu comme un tout unique et donc à en détenir le sens, il faut aussi soumettre à la critique la conscience orgueilleuse de la modernité comme temps de l'autoréalisation de l'humanité, que l'on estime préférable

1. MHO 393. Ce « nouvel espace d'expérience » coïncide avec la modernité (*ibid.*).

aux époques précédentes et autorisée à donner sur elles son propre verdict. « La modernité est à la fois autovalorisante et autoréférentielle¹ ». Dans les deux cas nous sommes face à une prétention insoutenable, à l'explosion d'une contradiction entre l'universel et le particulier, entre la totalité et le point de vue. « La singularité historique se pensant elle-même suscite une aporie symétrique de celle de la totalité historique se sachant absolument² ». Ricœur étend aussi sa critique aux conceptions contemporaines du postmoderne, observant que l'on s'y expose à la même contradiction performative (qui ne concerne pas le contenu de l'énonciation, mais l'acte même d'énoncer) qui est propre à l'historicisme compris comme relativisme historique (alors que l'on affirme qu'il n'y a pas de vérité qui ne soit relative à un temps déterminé).

Après une analyse pénétrante des ressemblances et des différences entre le jugement de l'historien et celui du juge³, Ricœur conclut la section consacrée au versant critique de l'herméneutique par une clarification du concept fondamental d'« interprétation » et de son rapport avec le projet de vérité de l'histoire. De cette manière, il achève une recherche qui le retient depuis au moins cinquante ans, ainsi que le démontrent ses essais de jeunesse d'*Histoire et vérité*. L'interprétation, loin de constituer une phase distincte de l'opération historiographique, la concerne dans tous ses moments (archive, explication/compréhension, représentation). C'est un complexe d'actes de langage, d'énonciations — incorporés aux énoncés objectivants du discours historique. Ce complexe opératoire constitue le versant subjectif corrélatif du versant objectif de la connaissance historique. Ce qui signifie que si l'on ne donne pas un acte de connaissance historique, qui puisse se passer de sa dimension interprétative, celle-ci à son tour est la condition nécessaire pour

1. MHO 407.

2. MHO 387. « L'impossible revendication attachée à ce concept [de modernité] n'est mise à nu que lorsqu'on lui restitue sa formulation entière et exacte, et que l'on dit et écrit "notre" modernité. [...] La question est celle-ci: comment "notre" temps pourrait-il se penser lui-même absolument ? » (MHO 401).

3. Parti à la recherche du « tiers impartial mais non infaillible », Ricœur termine cette analyse par l'addition au couple du juge et de l'historien d'un troisième partenaire, le citoyen, porteur militant des valeurs de la démocratie constitutionnelle (MHO 436).

viser à la vérité historique, de la manière dont elle est accessible à la finitude des êtres humains, vérité donc elle-même finie et toujours perfectible¹.

IV – La condition historique

L'herméneutique de Ricœur avec l'affirmation claire de l'accessibilité de la vérité historique aux opérations cognitives d'êtres qui sont eux-mêmes historiques a franchi le seuil d'une critique du jugement historique pour affronter la question de la modalité d'être de ces êtres qui existent historiquement et qui sont donc historiquement connus. De cette manière se justifie aussi le double sens du mot « histoire » compris comme, pour utiliser le latin, *res gestae* et *historia rerum gestarum* : « Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques² ».

Par cette formulation Ricœur se rapproche de Heidegger (dont la lecture est délibérément limitée à *Être et temps*) mais en même temps il prend ses distances sur certains points marquants. Son rapport complexe à Heidegger n'est pas une nouveauté pour ses lecteurs. Bien que Ricœur soit toujours très soucieux, dans son extrême probité intellectuelle, de reconnaître ses dettes à l'égard des penseurs qui l'ont précédé, je n'hésiterais pas à dire que la « phénoménologie herméneutique » de Ricœur représente une modification substantielle de celle que Heidegger avait développée dans *Être et temps* et aussi l'indication d'une manière différente de réaliser ce projet de

-
1. « Parler de l'interprétation en termes d'opération, c'est la traiter comme un complexe d'actes de langage — d'énonciations — incorporé aux énoncés objectivants du discours historique. Dans ce complexe, on peut discerner plusieurs composantes : d'abord le souci de clarifier, d'explicitier, de déployer un ensemble de significations réputées obscures en vue d'une meilleure compréhension de la part de l'interlocuteur. Ensuite, la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe, et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales ; ensuite, la prétention à doter l'interprétation assumée d'arguments plausibles, possiblement probables, soumis à la part adverse ; enfin, l'aveu qu'à l'arrière de l'interprétation subsiste toujours un fond impénétrable, opaque, inépuisable de motivations personnelles et culturelles, dont le sujet n'a jamais fini de rendre compte. Dans ce complexe de composantes, la réflexion progresse de l'énonciation en tant qu'acte de langage à l'énonciateur comme le qui des actes d'interprétation. C'est ce complexe opératoire qui peut constituer le versant subjectif corrélatif du versant objectif de la connaissance historique » (MHO 442).
 2. MHO 456.

développement au sens herméneutique de l'héritage husserlien que Heidegger avait proposé de manière géniale dans ses débuts des années vingt sur lesquels depuis quelque temps s'est pointée l'attention de la critique la plus avertie¹.

Une première réserve de Ricœur vis à vis de l'Analytique existentielle de Heidegger centrée autour du thème du souci est qu'elle ne laisse pas une place suffisante à la chair, à la corporéité vivante, un thème que Husserl avait commencé d'élaborer à partir de la cinquième *Méditation cartésienne*, et qui semble essentiel pour pouvoir affronter une réflexion sur la naissance et la mort et sur l'intervalle entre les deux, dans lequel Heidegger construit l'idée d'historicité. Une deuxième réserve est consécutive au choix, que Ricœur d'ailleurs partage, du temps comme métacatégorie de même rang que le souci : le souci est temporel et le temps est temps du souci. Mais le temps reste source d'apories pour la réflexion philosophique, comme Ricœur l'avait déjà montré dans *Temps et récit* : il persiste à ne pas estimer que la critique heideggérienne de la « conception vulgaire du temps » résout de telles apories au bénéfice d'une temporalité authentique et se limite désormais à se concentrer sur une difficulté particulière qui est celle de la représentation du passé par l'histoire et la mémoire. Une troisième réserve concerne le privilège qui dans la conception heideggérienne de la temporalité authentique est assigné au futur sous le signe de l'être-pour-la-mort dans le cadre d'une vision héroïque et aristocratique de l'existence qui assume son destin mortel dans une « solitude intransférable et incommunicable » ; cette vision est liée à une conception hiérarchique du temps dans lequel la *temporalité* de l'existence authentique prévaut sur l'orientation vers le passé qui est à la base de la dimension de l'*historicité* et sur le présent de la vie quotidienne dans son être-dans-le-temps ou *intratemporalité*. Ricœur (quatrième réserve) ne partage ni le privilège du futur dans la résolution devançante qui assume la finitude mortelle ni la façon heideggérienne de traiter la hiérarchie des trois niveaux temporels, comprise comme

1. Voir Theodore Kiesel et John Van Buren (éd.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, New York, State University Press, 1994 ; Jean-François Courtine (éd.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du « Dasein »*, Paris, Vrin, 1996 ; Jean Greisch, *L'Arbre de vie et l'Arbre du savoir. Le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000.

une perte progressive, une descente de l'authentique à l'inauthentique. Il avance une conception du temps dans lequel les trois instances (passé, présent et futur) et les trois niveaux (futurité du projet, représentation du passé, engagement dans le présent) ont une dignité égale dans leur imbrication en tant qu'expression de ce pouvoir-être constitutif de l'*homo capax* pour lequel sont essentiels aussi bien la dimension corporelle que le rapport interhumain.

La critique de l'authenticité heideggérienne par Ricœur est radicale et, en ce qui nous concerne, décisive : l'authenticité est « un terme autoréférentiel ». Son imprécision « n'a d'égale que celle qui affecte d'autres termes du vocabulaire heideggérien : la résolution, terme singulièrement associé au “devancement” et qui ne comporte aucune détermination, aucune marque préférentielle concernant un projet quelconque d'accomplissement ; la conscience comme appel de soi à soi sans indication relative au bien ou au mal [...]. De bout en bout, l'acte philosophique, transi d'angoisse, procède du néant et se disperse dans les ténèbres¹ ». Le discours heideggérien est constamment menacé de succomber à ce que Adorno appelle « le jargon de l'authenticité ». « La mise en couple de l'authentique avec l'originaire — écrit Ricœur — pourrait le sauver de ce péril si on assignait à l'originarité une autre fonction que celle de redoubler l'allégation d'authenticité. Ce serait le cas [...], si l'on entendait par condition historique [...] une condition existentielle de possibilité de toute la suite des discours tenus sur l'histoire en général, dans la vie quotidienne, dans la fiction et en histoire. [...] Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques. Ce “parce que” est celui de la conditionnalité existentielle. Or c'est sur cette notion de conditionnalité existentielle qu'il revient de régler un ordre de dérivation [d'un niveau de temporalité à l'autre] qui ne se réduise pas à une perte progressive de densité ontologique, mais qui se marque par une détermination croissante du côté du vis-à-vis épistémologique² ». À chaque niveau de cet ordre se propose la confrontation entre l'ontologie de la condition historique et l'épistémologie de la connaissance historique et, à travers celle-ci, la phénoménologie de la mémoire. Ainsi, face à la dure loi

1. MHO 455-456.

2. MHO 456.

de la finitude mortelle Ricœur suggère « humblement » une lecture alternative du sens de la mortalité¹.

À une analyse de l'existence marquée par l'être-pour-la-mort et destinée à se conclure en un nihilisme sans voie d'issue, Ricœur oppose une conception de l'homme où prévalent les thèmes de la natalité, de l'existence comme don, de la philosophie qui est *vitae, non mortis meditatio*. Une philosophie qui n'ignore pas la menace du négatif mais qui ne se résigne pas devant lui, une philosophie qui connaît les mille lacérations et blessures de l'existence et qui face à elles ne se renferme pas dans la solitude aristocratique de l'individu supérieur mais s'ouvre à la solidarité laborieuse envers l'humain sous toutes ses formes.

Il n'y a pas à s'étonner qu'une herméneutique d'une telle espèce se confronte constamment au travail de l'historien, dans une attitude de *pietas* et de compréhension envers les générations qui nous ont précédé, envers ces vies qui ont été et ne sont plus. Le référent ultime de l'histoire est l'action sociale, qui concerne donc ceux qui ont vécu avant nous, parce qu'ils ont été à leur tour vivants et agents. Cette herméneutique permet de repenser ensemble la tâche propre de l'histoire et de la mémoire, en les préservant toutes deux des tentations hégémoniques et des prétentions absolutistes qui en compromettraient la donnée humaine. Celle-ci, en fait, s'oppose d'une part à la réduction de la mémoire à un objet, à une simple région de la science historique, comme si l'histoire n'avait pas ses racines dans la mémoire vivante, et d'autre part à l'invasion de la mémoire avec ses exigences de commémoration (facilement exposées à l'abus et à la manipulation) par rapport à la nécessité de la science historique de soumettre au crible de la critique et au travail de l'interprétation les traces et les témoignages du passé. L'herméneutique ricœurienne reconnaît finalement la nécessité d'un rapport dialectique ouvert entre mémoire et histoire, dans

1. Dans cette lecture alternative « la référence au corps propre impose le détour par la biologie et le retour à soi par une patiente appropriation d'un savoir tout extérieur de la mort commune. Cette lecture sans prétention frayerait la voie à une attribution multiple du mourir: à soi, aux proches, aux autres. Parmi tous ces autres, les morts du passé, que le regard rétrospectif de l'histoire embrasse. Ne serait-ce pas alors le privilège de l'histoire d'offrir à ces absents de l'histoire la pitié d'un geste de sépulture ? L'équation entre écriture et sépulture se proposerait ainsi comme la réplique du discours de l'historien à celui du philosophe » (MHO 457).

lequel aucun des deux termes ne prévaut sur l'autre et où il n'y a jamais (comme il n'y a jamais dans la conception ouverte de la dialectique de Ricœur) un dépassement en un troisième terme qui prétende constituer une instance conclusive et définitive. Pour cette raison, même le *pharmakon* de l'invention de l'histoire, sur le modèle de l'écriture (dont on disait dans la répétition du mythe platonique, que l'on ne peut dire s'il est poison ou remède) reste source de ce que Freud appelle *Unheimlichkeit* — traduit avec bonheur en français par « inquiétante étrangeté » — pour notre conscience d'hommes qui dans leur situation historique agissent et souffrent, mais il s'agit d'une « inquiétante étrangeté » qui ne cesse d'éduquer notre conscience avisée, d'en aider la maturation et la capacité de discernement et de jugement.

V - L'oubli et le pardon

Inquiétante étrangeté de l'histoire, inquiétante menace de l'oubli. La méditation sur la condition historique se conclut par l'introduction du troisième des trois termes qui forment le titre de l'ouvrage : l'oubli. L'oubli est l'emblème de la vulnérabilité propre à la condition historique des humains que nous sommes, dans la mesure où il est en premier lieu ressenti comme une atteinte à la fiabilité de la mémoire et la mémoire, de ce point de vue, est lutte contre l'oubli. D'autre part, une mémoire sans oubli, une mémoire qui n'oublierait rien, serait un spectre menaçant, l'image ultime de cette réflexion totale que l'herméneutique ricœurienne a pour tâche constante de démasquer et dissiper.

Pour affronter la problématique de l'oubli dans toute sa complexité, Ricœur propose une articulation sémantico-conceptuelle basée sur l'idée de plusieurs degrés de profondeur de l'oubli qui doivent être mis en corrélation avec l'articulation de la mémoire que nous connaissons déjà depuis la première partie de l'ouvrage, où a été faite la distinction entre une approche cognitive et une approche pragmatique des phénomènes mnémoniques. Au niveau cognitif, au pôle opposé de celui constitué par la mémoire heureuse qui se présente comme reconnaissance actuelle du souvenir passé, se situe

l'oubli profond qui bifurque en oubli par effacement des traces et en oubli de réserve.

Le premier met en cause le rapport avec les sciences cognitives qui tendent à étudier les phénomènes mnémoniques en termes de traces cérébrales, corticales (à leur tour en connexion avec l'architecture des synapses neuronales du cerveau comme objet d'une science externe, c'est à dire sans connexion avec la corporéité vécue qui est au contraire décrite par le phénoménologue). Il s'agit pour Ricœur d'une approche légitime dans son domaine, mais qui ne peut prétendre à être exhaustive. La trace psychique, qu'atteste l'expérience vécue aussi bien de la mémoire que de l'oubli, est autre chose par rapport à la trace cérébrale. S'il relève un écart entre le discours neuronal et le discours psychique, Ricœur souligne aussi que les deux discours et les deux sortes de trace ne sont pas sans rapport entre eux : le neuronal constitue pour lui le substrat, la *causa sine qua non* du psychique ; il parle de corrélation entre organisme et fonction, excluant aussi bien une conception purement spiritualiste qu'un réductionnisme matérialiste. On perçoit ici un écho du parallélisme psychophysique de Spinoza, auteur cher à Ricœur, même si ce dernier affirme vouloir s'abstenir d'entrer dans la question classique de l'union de l'âme et du corps¹. En revanche, la référence à Bergson dans l'analyse de l'expérience clé de la reconnaissance, qui consiste dans la capacité de se rappeler le passé, en se le rappelant comme déjà vécu, est explicite. Nous devons alors postuler, dans la continuité de la vie psychique, une sorte d'existence inconsciente du souvenir qui peut à un certain point revivre avec la force de l'impression originale. C'est précisément ce trésor latent où je peux puiser que Ricœur appelle l'« oubli de réserve » ; c'est un oubli réversible qui atteste notre persistance dans l'existence, la tendance de la vie à se préserver elle-même : encore une fois nous devons évoquer le *conatus* de Spinoza à côté de la durée de Bergson. L'effacement des traces est au contraire menace d'une perte définitive qui pèse sur nous. La bifurcation de l'oubli nous reporte à notre constitution humaine double, conflictuelle, dialectique : nous sommes à la fois corporéité vécue qui offre matière à la rétrospection et corps-objet que nous sommes appelés à nous réapproprier par un chemin d'intériorisation du

1. Cf. MHO 543-553.

savoir objectif des sciences. Nous pouvons ainsi répéter la maxime de Maine de Biran que Ricœur fait sienne depuis la *Philosophie de la volonté* : « Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate ».

La pragmatique de l'oubli correspond à la pragmatique de la mémoire étudiée dans la première partie sur la base de la distinction entre mémoire et réminiscence. Dire « pragmatique » signifie dire qu'aussi bien le souvenir que l'oubli sont considérés comme des aspects de la conduite humaine. L'oubli ainsi compris est appelé par Ricœur oubli manifeste ou de rappel (en opposition à l'oubli profond) : de même que la mémoire, l'oubli aussi se prête à ce que l'on en use et en abuse, et Ricœur offre une riche phénoménologie (l'oubli et la mémoire empêchée, l'oubli et la mémoire manipulée, l'amnistie et l'oubli commandé), pour conclure que l'on ne peut parler d'un devoir d'oubli, qui équivaldrait à une amnésie commandée. Dans ce cas nous serions privés de cette crise d'identité salutaire qui permet une réappropriation lucide du passé et de sa charge traumatique. Ce que Ricœur entrevoit n'est donc pas un devoir de taire le mal mais un parcours difficile à travers lequel le travail de mémoire et de deuil, guidé par l'esprit de pardon, nous conduit jusqu'au point où nous pouvons dire le mal sans colère, sur un mode apaisé.

Oubli et pardon offrent, séparément et ensemble, l'horizon de toute la recherche de Ricœur. Il s'agit de deux problématiques distinctes : l'une met en cause, comme celle de la mémoire, la fidélité au passé, l'autre la culpabilité et la réconciliation avec le passé. Mais les deux problématiques se rencontrent dans une fuite d'horizons que Ricœur oppose à la fusion des horizons de Gadamer et qui confère à son œuvre sa caractéristique d'inachèvement, en entière cohérence avec la critique constante de chaque *hubris* de la réflexion totale¹.

Avec la problématique de la faute et de la réconciliation possible mais difficile, nous sentons que nous pénétrons au cœur de la recherche de Ricœur : la reconnaissance du mal fait ou subi est en effet dans tous les cas la reconnaissance d'une lésion de cet homme capable qui est le thème de son anthropologie philosophique. Le pardon évoque la possibilité de guérir cette lésion, d'enlever cette incapacité, grâce à une parole de réconciliation :

1. MHO 536-537.

une possibilité qui demande un travail herméneutique (de mémoire, de deuil), qui appartient à l'ordre de la pratique, sans être jamais séparé de la dimension du langage, et représente au contraire le point où l'herméneutique montre pleinement son importance éthique. Grâce à ce que Ricœur appelle l'*incognito* du pardon¹ — à savoir ces gestes inattendus qui rompent la spirale de la haine et de la vengeance — se profile un horizon eschatologique, commun à la mémoire, à l'histoire et à l'oubli : nous comprenons, ainsi, aussi bien pourquoi toute la recherche de Ricœur se projette vers une poétique de la volonté libérée et réconciliée et aussi pourquoi une telle poétique ne peut prendre une autre forme que celle d'un horizon et donc pourquoi l'inachevé est une issue nécessaire à la philosophie ricœurienne.

La voie longue de Ricœur ne s'achève-t-elle donc jamais ? D'un point de vue hégélien, serions-nous face à une forme d'infinité mauvaise ? Mais cette infinité ne serait mauvaise que du point de vue hégélien d'une réflexion qui se prétendrait totale. Et si ensuite le désir secret qui anime l'idée hégélienne même d'un savoir absolu était vraiment celui de fonder un discours capable de continuer sans fin ? Et ceci serait-il vraiment possible sur la base de la reconnaissance kantienne et ricœurienne de la limite ? Seul le discours d'un existant qui se reconnaît fini et dont le discours se transcende toujours dans son enracinement dans la vie même pourrait être sans fin, toujours ouvert à la nouveauté. Non seulement de cette façon Kant et Hegel se réconcilieraient, mais aussi Hegel et ses critiques posthégéliens : Kierkegaard et Marx, et avec eux Ricœur lui-même. Nous savons bien qu'un certain hegelisme français n'est pas loin de ces conclusions.

Mais, laissons pour le moment ces points en suspens, et revenons à Ricœur : lui s'arrête avant tout sur la difficulté de concevoir le pardon en raison de la disproportion entre les deux pôles que sont la faute et le pardon. La tension entre la profondeur de l'une et la hauteur de l'autre porte à la formulation de l'« équation du pardon » qui se présente comme un défi impossible mais cependant accepté, sans toutefois aucune concession à un concept d'un pardon à bon marché, qui sous-estime le tragique du mal et les

1. Ricœur cite, à propos de cette expression, Klaus M. Kodalle, *Verzeilung nach Wendezeiten?* [conférences inaugurales données à l'Université Friedrich Schiller de Iéna, 2 juin 1994], Erlangen et Iéna, Palm et Enke, 1994, p. 14. Cf. MHO 618.

raisons de la justice et de la conscience morale. Le pardon authentique demande — pour continuer avec les métaphores du voyage et de la navigation — l'épreuve d'une « odyssee de l'esprit du pardon », une odyssee, donc un voyage long, tourmenté, dont la conclusion semble être inaccessible. Ce voyage comporte la traversée des institutions juridiques et politiques, le passage par la relation entre demande et octroi du pardon sous le signe d'une économie du don et enfin le retour réflexif au cœur de l'ipséité, au repentir et à la capacité de pardonner et de se pardonner, où l'on peut délier l'agent de l'action. La condamnation sans équivoque de la mauvaise action laisse pourtant à l'agent un espace de régénération. La régénération est possible car le mal est « radical » mais pas « originaire ». C'est la disposition au bien qui est originaire chez l'homme, affirme Ricœur à la suite de Kant et en suivant avec Kant une conception biblico-chrétienne de l'homme, ou comme il aime à le dire, en suivant les religions du Livre. La possibilité de la régénération de l'homme coupable est un paradoxe dont il faut renoncer à parler au niveau spéculatif ou transcendantal, en s'enfonçant dans le terrain des débats interminables sur la grâce et le libre arbitre, mais qui est de nature irréductiblement pratique et ne se laisse énoncer qu'à dans une grammaire de l'optatif : « 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 rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu l'*incognito* du pardon joué sur la scène publique. 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 vauds mieux que tes actes¹ ». Nous soulignons dans cette citation les mots : capacité restaurée, promesse, avenir, qui annoncent une conclusion de notre navigation philosophique avec Ricœur.

À ce stade une récapitulation finale de tout le parcours accompli est possible : si toute l'œuvre s'est articulée autour d'une phénoménologie de la mémoire, d'une épistémologie de l'histoire et d'une herméneutique de la condition historique des humains que nous sommes, l'exploration de l'horizon d'accomplissement sur lequel cette recherche vaste et complexe se ter-

1. MHO 642.

mine, sous l'influence de l'esprit de pardon, peut être appelée « eschatologie ». Eschatologie de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli, « épilogue de l'épilogue » qui a — selon Ricœur — pour enjeu le bonheur ; le bonheur, ajoutons-nous, thème par excellence de l'éthique, comme le savaient bien les philosophes de l'antiquité, comme le savaient Augustin (*de beata vita*) et Spinoza.

L'idée de mémoire heureuse a été l'« étoile directrice » de la phénoménologie de la mémoire, avec son vœu de fidélité à la vérité du passé (« la fidélité n'est pas une donnée mais un vœu ») : présence de l'absent dans la fidélité du souvenir qui se distingue au niveau cognitif par principe de l'imagination ; confiance au niveau pragmatique dans la capacité de se rappeler le passé, au-delà des abus de mémoire, avec une mémoire apaisée grâce au travail d'élaboration et de deuil, sans tomber dans les pièges de la mélancolie et de la dépression. Enfin et encore, attribution réflexive (dans le même temps prise de distance et appropriation) de la mémoire à soi, aux proches et aux autres lointains, attribution dans laquelle vit la dialectique du lier et du délier de l'esprit de pardon et qui fait de notre mémoire, de nos mémoires, une mémoire réconciliée. Bonheur, pacification, conciliation qui ne sont pas une condition permanente et acquise, mais en partie un don gratuit qui perpétue le don gratuit de notre être au monde (le petit miracle de la reconnaissance), en partie le fruit d'un travail, la conquête de notre identité à laquelle nous sommes appelés, nonobstant les limites, nonobstant les déficiences dont est tissée notre existence finie.

À la mémoire heureuse, apaisée, réconciliée, Ricœur, maître dans l'art de scruter et de faire le médiateur dans les conflits de l'humain, oppose une histoire (peut-être) malheureuse. Connaissance fragile que celle de l'histoire qui doit toujours lutter pour arracher au passé sa vérité, sans jamais atteindre ce miracle de la reconnaissance qui est le propre de la mémoire heureuse. Rappelons avec le mythe platonique, qu'on ne sait pas si l'écriture, et donc aussi l'écriture de l'histoire, est en définitive poison ou remède. Un doute renforcé par la critique de Nietzsche dans la *Seconde considération intempestive*. Connaissance, encore, douloureuse. L'ange de l'histoire, évoqué par Benjamin, ne voit-il pas dans le passé une seule et unique catastrophe ? Et si même le travail de l'historien peut être assimilé au geste compatissant de la sépulture, l'accomplissement du désir de faire revivre les

morts et de racheter les vaincus qui constitue le désir le plus secret et le plus profond de la connaissance historique sera toujours différé : il sera confié à ceux qui n'écrivent pas l'histoire mais la font, et seront appelés à honorer les promesses non tenues du passé (sans pour autant pouvoir échapper à leur propre finitude).

Cependant Ricœur — qui ne croit pas possible le rêve romantique d'un rachat du passé dans un accomplissement de l'histoire ou un savoir absolu de l'histoire — ne fait pas non plus l'apologie d'un vivre sans savoir et sans histoire. L'histoire n'atteint pas au bonheur, mais ne doit être ni rejetée, ni plainte. « Demeure, pour l'historien de métier, [...] l'inquiétante étrangeté de l'histoire, l'interminable compétition entre le vœu de fidélité de la mémoire et la recherche de la vérité en histoire. Parlerons-nous donc d'histoire malheureuse ? Je ne sais. Mais je ne dirai pas : malheureuse histoire. En effet, il est un privilège qui ne saurait être refusé à l'histoire, celui non seulement d'étendre la mémoire collective au-delà de tout souvenir effectif, mais de corriger, de critiquer, voire de démentir la mémoire d'une communauté déterminée, lorsqu'elle se replie et se referme sur ses souffrances propres au point de se rendre aveugle et sourde aux souffrances des autres communautés. C'est sur le chemin de la critique historique que la mémoire rencontre le sens de la justice. Que serait une mémoire heureuse qui ne serait pas aussi une mémoire équitable ?¹ »

La synthèse entre ce nouveau conflit ricœurien entre mémoire et histoire sera-t-elle donc alors dans l'oubli ? Un oubli heureux est-il possible ? Ricœur hésite devant un quelconque *happy end*, et par ailleurs l'oubli même a introduit le thème de la vulnérabilité de la condition humaine qui ne se prête certainement pas à un *happy end*. La phénoménologie de l'oubli en a distingué les différents niveaux et les diverses formes : cette complexité empêche un pur et simple éloge de l'oubli qui équivaldrait à l'exaltation de la pure dissolution de l'histoire et de la mémoire. Mais ceci nous porterait loin des motivations les plus profondes de la pensée de Ricœur, pour lequel « il n'y a pas à vue humaine de point de vue supérieur d'où on apercevrait la source commune au détruire et au construire ». L'empire souterrain de l'oubli est divisé contre lui-même entre oubli d'effacement et oubli de

1. MHO 650.

réserve : c'est sur l'aveu de cette polarité irréductible que peut se déposer la marque plus précieuse et plus secrète du pardon. C'est pourquoi il ne peut y avoir un oubli heureux comme on a pu parler d'une mémoire heureuse. « Quelle serait la marque du pardon sur cet aveu ? Elle consisterait, négativement, à inscrire l'impuissance de la réflexion et de la spéculation en tête de la liste des chose à quoi renoncer, en tête de l'irréparable, et, positivement, à incorporer ce renoncement du savoir aux petits bonheurs de la mémoire heureuse quand la barrière de l'oubli est repoussée de quelques degrés¹ ».

Nous connaissons déjà le thème ricœurien du renoncement à la *hubris* de la réflexion totale et du savoir absolu ; mais le renoncement ouvre la voie à une forme de positivité joyeuse de l'existence : à la libération de la mémoire comme forme du souci. Il s'agirait alors de cette forme suprême d'oubli, en tant que disposition et manière d'être au monde, qui serait l'insouciance ou l'insouci. Ce serait un oubli qui ne comporte plus de travail, un oubli désœuvré qui se place donc au-delà du travail de la mémoire et de celui du deuil.

Une page splendide de l'Évangile, commentée par Kierkegaard², nous éclaire et nous reconforte dans ce port où le trois-mâts de Ricœur aborde : c'est l'exhortation adressée aux soucieux à considérer les lis des champs et les oiseaux du ciel. Ces humbles maîtres ont quelque chose de fondamental à nous enseigner sur nous-mêmes, sur la signification de notre existence : les lis ne filent ni ne tissent, et pourtant ils sont plus splendidement vêtus que le roi Salomon dans toute sa gloire ; les oiseaux ne sèment, ni ne moissonnent, ni n'engrangent des provisions dans leurs greniers, et pourtant ils n'ont pas de raison de se préoccuper de leur avenir ; ainsi l'homme devra apprendre à comprendre que plus que toute possession et que tout ornement, c'est le simple fait d'exister en tant qu'êtres humains, l'existence en tant que don gratuit, qui est vraiment magnifique. « Quelle "distraction divine", comme Kierkegaard dénomme cet "oubli de l'affliction", pour le distinguer du divertissement ordinaire, sera capable d'amener l'homme "à

1. MHO 654.

2. Cf. Søren Kierkegaard, *Ce qui nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel*, dans *Discours édifiants à divers points de vue (1847)*, trad. fr. de P.-H. Tisseau et E.-M. Jaquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1996.

examiner *combien il est magnifique d'être homme* ? Insoucieuse mémoire à l'horizon de la soucieuse mémoire, âme commune à l'oublieuse et à l'inoublieuse mémoire¹ ».

Ricœur continue son commentaire : « Sous le signe de cet ultime *incognito* du pardon, il pourrait être fait écho au Dit de sagesse du Cantique des Cantiques : "L'amour est aussi fort que la mort". L'oubli de réserve, dirais-je alors, est aussi fort que l'oubli d'effacement² ».

La vie, l'amour sont aussi forts que la mort, dans une tension qui coïncide avec l'existence même... Continue quand même, bien qu'ayant entrevu l'horizon eschatologique de l'oubli « désœuvré », sans travail, le travail d'écriture de l'historien et du philosophe, continue le travail des hommes agissants et souffrants, selon les ultimes mots sur lesquels s'achève le livre... : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement³ ».

Traduction de l'italien par Giovanna Carfora et Colette Dueso.

1. MHO 655.

2. *Ibid.*

3. MHO 656.

Appendice

Lectio magistralis de Paul Ricoeur Université de Barcelone, 24 avril 2001*

Mon intérêt pour la philosophie date de la classe de terminale au terme du cycle des études secondaires. Dès l'âge de dix-sept ans, je fus confronté, grâce à un inoubliable professeur, à une exigence de rigueur conceptuelle et de courage intellectuel à laquelle je me sens redevable pour toujours : « Ne pas fuir devant une difficulté, mais l'aborder de front », telle était sa devise.

Quelques années plus tard j'ai eu le bonheur d'étudier auprès du philosophe Gabriel Marcel, en marge de l'enseignement officiel donné à la Sorbonne. À la différence des remarquables cours d'histoire de la philosophie grecque, classique et moderne donnés dans le cadre de l'enseignement public, mon premier maître proposait, dans un cadre libre, une exploration des questions embarrassantes posées à la frontière entre la réflexion et la vie.

La même année, qui fut celle du concours national de l'agrégation qui clôturait mes années d'études, je fus initié aux ouvrages déjà publiés de Husserl, le fondateur du courant phénoménologique, et à son souci de description exacte et fine des phénomènes psychiques. À cette influence de Marcel et de Husserl s'ajouta, à l'époque de ma captivité en Allemagne comme prisonnier de guerre, l'influence de Karl Jaspers dont l'orientation philosophique est consignée dans son grand livre intitulé *Philosophie*. Je me trouvai ainsi, au sortir de la Seconde Guerre mondiale, équipé pour une carrière et une œuvre personnelle, sous le triple patronage tutélaire de Gabriel Marcel, de Karl Jaspers et de Husserl.

* Domenico Jervolino et les éditions Ellipses remercient Paul Ricoeur de son aimable autorisation à publier ce texte inédit.

J'enseignai d'abord dans le cadre de l'enseignement secondaire, puis dès 1948 au niveau universitaire dans la chaire d'histoire de la philosophie de l'Université de Strasbourg. Les dix années de Strasbourg (1948-1958) furent pour moi les plus heureuses. Mon élection à la Sorbonne en 1958 inaugura une longue période d'enseignement et de recherche partagée entre la France et les États-Unis (Yale, Montréal, Columbia, puis Chicago durant vingt-quatre ans). Je puis dire aujourd'hui que je fus un enseignant heureux.

Ma première contribution à la philosophie, outre mes deux ouvrages dédiés à la pensée de mes premiers maîtres, Gabriel Marcel et Karl Jaspers (1947, 1948), fut un exercice de philosophie phénoménologique consacré à la volonté : *Le volontaire et l'involontaire* (1950). J'y décrivais, à la façon de Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception*, les phénomènes fondamentaux de la sphère pratique : le projet, l'habitude, l'émotion et, pour la première fois, l'inconscient placé alors sous le titre de l'involontaire absolu, pour le distinguer des résistances et des appuis que la volonté rencontre au niveau de lucidité de la conscience maîtresse d'elle-même. La confrontation avec l'inconscient devait m'occuper longuement dans les années 1960. Mais auparavant, je m'employai à élargir le champ de mon enquête sur la volonté en prenant en compte des expériences ambiguës ressortissant à la volonté mauvaise et volontiers assignées à des forces ténébreuses. De cette époque date mon intérêt pour les expressions symboliques, mythiques et poétiques dans lesquelles l'humanité a inscrit son expérience du mal moral. De cette excursion dans les régions les plus insolites du langage date la seconde partie de ma philosophie de la volonté : *Finitude et culpabilité* (1960). L'ouvrage comporte trois niveaux, celui des symboles primitifs du mal (les images-mères de la culpabilité telles que la chute, le fardeau, la déviance), puis celui des grands mythes sur l'origine du mal, enfin celui des grandes spéculations portant sur les rapports entre la finitude et la culpabilité.

En fait, le problème de la volonté mauvaise et du mal m'avait contraint à compléter la méthode phénoménologique de description

essentielle par une méthode d'interprétation empruntée à tout autre tradition que la phénoménologie husserlienne, celle de la philologie classique, de l'exégèse des textes sacrés, de la jurisprudence, placée sous le titre d'herméneutique. Une problématique nouvelle se proposait, où le détour par le langage et ses grandes unités de discours que sont les textes imposait ses médiations entre l'expérience vive et la réflexion philosophique. Cette problématique peut se résumer dans deux formules que plusieurs lecteurs ont retenues des travaux de cette époque : le « symbole donne à penser », et « expliquer plus pour comprendre mieux ». La première formule conclut bien la philosophie de la volonté ; la seconde ouvrait une ère nouvelle pour mes travaux ultérieurs, elle met dans un rapport tendu deux approches fréquemment tenues pour adverses l'une de l'autre, l'explication, qui rapproche les sciences humaines des sciences de la nature, et l'interprétation, qui ne se laisse pas trancher par l'observation empirique mais ouvre un espace de discussion entre interprétations concurrentes appliquées aux grands textes de notre culture.

C'est à une telle confrontation entre interprétations rivales que je me livrai dans *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). J'y reprenais, à nouveaux frais, le problème de l'inconscient, rencontré pour la première fois chez mon premier maître de philosophie, et traité systématiquement sous le titre de l'involontaire absolu dans ma philosophie de la volonté. Ce n'était pas comme involontaire que l'inconscient revenait, mais comme porteur d'un sens offert au déchiffrement sur la double ligne de l'explication en terme de pulsion, et d'interprétation, en terme de double-sens, comme on voit dans le rêve, les symptômes, les lapsus, les expressions mythiques ou poétiques. Je tentai alors de concilier les deux approches — en gros « naturaliste » et « herméneutique » — en posant que l'inconscient était lui-même, en tant qu'objet de recherche et d'examen, un point de croisement de la « force » et du « sens », de la « pulsion » et de la « représentation ». À ce titre, il me paraissait mettre en échec les philosophies de la conscience issues de Descartes et auxquelles continuait d'appartenir la phénoménologie de Husserl que j'avais moi-

même pratiquée dans mes premiers travaux. Dans cet océan de perplexité je cherchai un guide approprié dans le fonctionnement complexe du langage : c'est ainsi que j'ai glissé progressivement d'une philosophie de l'action à une philosophie du langage avant que le mouvement du balancier me ramène dans le champ pratique.

C'était au reste l'époque du *linguistic turn* sur tous les fronts de la philosophie. Il se trouve que j'étais encouragé à m'enfoncer dans cette direction par la rencontre que je fis de la philosophie analytique de langue anglaise à l'occasion de mes séjours de plus en plus fréquents et longs dans les universités américaines dès la fin des années cinquante et de façon stable à partir de 1967 à l'Université de Chicago dans les départements de science religieuse, de philosophie et de science sociale. Le langage devient ainsi, dans les années 1970-1980 le lieu de toutes les confrontations. Sans perdre le fil de mon appartenance au mouvement phénoménologique et herméneutique, je me concentrai sur l'aspect créateur du langage : comment des significations nouvelles sont-elles formées ? On pourrait appeler ce problème le problème de l'imagination sémantique, en entendant par imagination, non la représentation mentale d'une expérience perceptive antérieure, mais la schématisation d'une règle intelligible, à la façon du fameux « schématisme » de l'entendement selon Kant.

C'est dans ce vaste champ de l'imaginaire sémantique que je taillai deux domaines bien délimités : d'une part, la formation du langage poétique dans le sillage des expressions métaphoriques, bien connues dans la grande tradition de la rhétorique des Anciens et des Modernes, d'autre part, la formation du langage narratif dans le sillage de la linguistique structurale appliquée au récit. *La métaphore vive* (1975) ressortit à la première enquête, *Temps et récit I, I I, III* (1983-1985) ressortit à la seconde.

Ensemble ces deux séries d'études contribuent à l'exploration de ce que j'appelai l'innovation sémantique, la création de sens, sur la base des trois unités de base du langage : le mot, la phrase, le texte (la notion de discours couvrant les deux dernières unités). *La métaphore*

vive me donna l'occasion d'un parcours historique commençant avec la *Rhétorique* et la *Poétique* d'Aristote, passant par la Rhétorique des Anciens et des Modernes et débouchant sur les analyses les plus sophistiquées de la combinatoire sémiotique. En fin de parcours, je risquai une exploration en direction de l'ontologie. Le langage poétique en créant métaphoriquement un sens propositionnel et discursif nouveau, ne découvre-t-il pas des régions de l'expérience humaine qui ne peuvent être accessibles qu'au langage analogique couplé avec le langage apophatique (qui dit ce que l'être n'est pas) : l'« être-comme » en quoi la métaphore dépose son génie ? Je laissai en suspens ces suggestions risquées, pour me tourner vers cet autre foyer d'innovation sémantique, le récit. Je pris pour guide la théorie aristotélicienne de l'intrigue (*muthos*, fable) dans la *Poétique* d'Aristote et je formai, avec l'aide de la narratologie contemporaine, le concept de « configuration narrative » pour rendre compte des innombrables manières de mettre en intrigue à la fois les événements, les actions et les personnages. Sur la base de cette structure fondamentale j'explorai les grands champs d'exercice de la narrativité : la conversation ordinaire, l'histoire des historiens, la fiction des tragiques grecs et du roman contemporain, l'utopie des rêveurs politiques.

En même temps que j'explorais une grande structure du langage — le récit — je me frayais un accès intéressant au problème antique et vénérable du temps : le récit déroule une intrigue dans le temps ; plus exactement il dit le temps de l'action et de la passion, le temps des événements et celui des sentiments, en construisant un temps de niveau second, le temps que l'intrigue déploie entre un commencement (celui du récit) et une fin (la conclusion ou la non-conclusion). Ces structures temporelles à leur tour donnent une assise à ce que j'ai proposé d'appeler « l'identité narrative des individus ou des communautés ». L'identité narrative se distingue de l'identité biologique, signalée par le code génétique de chacun, immuable du moment de la conception à celui de la mort, et d'autres traits individuels (empreintes digitales, signature, traits du visage, etc.), et n'a pas d'autre continuité que celle d'une histoire de vie : le récit, dit un philosophe, dit le

« qui » de l'action ; la seule permanence qui convient à l'identité narrative ne peut être que celle d'une promesse par laquelle je me maintiens dans la constance d'une parole donnée et tenue. Cette identité narrative a elle-même ses pièges, ses us et ses abus, ses caricatures, comme on voit à l'échelle des peuples et des nations, où elle sert de caution à la peur, à la haine, à la violence, à l'auto-destruction. Mais le récit a encore d'autres fonctions : il est l'instrument linguistique qui contribue à coordonner le temps cosmique, celui des changements naturels, et le temps psychologique, celui de la mémoire et de l'oubli. Les structures du récit inscrivent en effet le temps psychologique vécu dans les rythmes du changement physique à la faveur d'instruments de mesure tels que l'horloge et le calendrier. C'est principalement à l'échelle de l'histoire, celle que les historiens écrivent, que ces grands connecteurs entre temps de la nature et temps de la culture exercent leur fonction de liaison entre les mots et les choses, entre les humains et les puissances cosmiques ; le récit est le grand échangeur de sens qui opère entre tous les niveaux de la réalité. Et il est œuvre de langage, exploit d'innovation sémantique.

Après mes trois volumes de *Temps et récit* j'ai été amené à répondre à l'invitation qui m'était faite de donner en 1986 les *Gifford Lectures* à l'Université d'Edimbourg. Il m'était demandé de proposer une synthèse de mes travaux. La question s'est alors posée à moi d'une certaine unité — sinon systématique du moins thématique — de mon œuvre, quarante ans après mes premières publications. La question était d'autant plus embarrassante que j'étais frappé, beaucoup plus peut-être que mes lecteurs, par la diversité des thèmes abordés. Chaque livre, en effet, était né d'une question déterminée : la volonté, l'inconscient, la métaphore, le récit. D'une certaine façon je crois à un certain éparpillement du champ de la réflexion philosophique en fonction d'une pluralité de questions déterminées, appelant chaque fois un traitement distinct en vue de conclusions limitées mais précises. En ce sens, je ne regrette pas d'avoir consacré la plus grande partie de mon œuvre à cerner la question ou les questions qui délimitent un espace fini d'interrogation, quitte à ouvrir chaque fois l'investi-

gation sur un horizon de sens qui, en retour, n'exerce sa fonction d'ouverture que dans les marges du problème traité. C'était donc à contre-courant de mes préférences avérées que je devais proposer une clef de lecture à mon auditoire. C'est de cette mise à l'épreuve qu'est né *Soi-même comme un autre* (1990). Il m'a paru que les questions multiples qui m'avaient occupé dans le passé pouvaient être regroupées autour d'une question centrale qui affleure dans notre discours dans les usages que nous faisons du verbe modal « je peux ». Merleau-Ponty, nommé plus haut à l'occasion de mes premiers travaux, avait exploré avant moi cette voie. L'ouvrage issu des *Gifford Lectures* est en effet organisé autour de quatre usages majeurs du « je peux ». Je peux parler, je peux agir, je peux raconter, je peux me tenir responsable de mes actions, me les laisser imputer comme à leur véritable auteur. Ces quatre questions me permettaient d'enchaîner, sans les confondre, les questions relatives respectivement à la philosophie du langage, à la philosophie de l'action, à la théorie narrative, enfin à la philosophie morale. En outre chacune de ces quatre grandes rubriques se laissait subdiviser en deux approches, une approche analytique et une approche réflexive.

Ainsi, concernant le langage, je pouvais consacrer un chapitre aux approches structurales de langue française et aux approches « analytiques » (au sens pris par le terme dans le domaine anglo-américain) : la proposition qu'on peut écrire sur le mur, comme dit Frege, était le modèle pour cette approche objective, extérieure, où le sens sémantique ou stylistique est indépendant de tout engagement subjectif. Un chapitre était ensuite consacré à l'approche réflexive, à la faveur des recherches contemporaines sur les actes de discours (ou de langage) tels que la promesse, le commandement, ou même l'assertion, qui ne demande pas moins d'engagement subjectif que la promesse ou le commandement : un « je crois que... », « je peux affirmer que... » est sous-jacent à la plus simple assertion portant sur un état de choses donné. Cette corrélation au niveau du langage, entre approche analytique et approche réflexive, pouvait servir de modèle pour une corrélation semblable dans les autres domaines parcourus.

Concernant le pouvoir-agir, je pouvais, d'une part, aborder la théorie de l'action par sa face objective, à la façon de D. Davidson, reliant l'action à l'événement survenant dans la réalité physique et issu d'une causalité psychique observable, d'autre part, suivre le trajet d'intériorisation qui, de l'action-événement, ramène à l'action-projet, et de la causalité observable à la motivation vécue. Un concept de « capacité à agir » venait ainsi donner au « je peux » pratique une structure à la fois objective et réflexive.

Quant au « pouvoir-raconter », il me permettait d'intégrer les résultats de mes travaux antérieurs sur le récit au vaste cercle des capacités humaines. Je retrouvais, d'un côté, l'approche objective du structuralisme triomphant des années soixante-dix, avec lequel j'avais bataillé dans les essais regroupés sous le titre *Le conflit des interprétations* (1969), et l'approche réflexive, qui avait trouvé dans le concept d'identité narrative son expression verbale appropriée.

Restait le quatrième emploi majeur du verbe modal « je peux ». Il a trouvé sa formulation précise dans le concept d'imputabilité qui me permettait de relier la sphère morale à la sphère pratique des capacités humaines. Par imputabilité, je comprends la capacité de se tenir pour comptable de ses propres actes ; comme le suggère la métaphore du compte — qu'on retrouve en allemand avec le concept de *Rechnung*, dans *Rechnungsfähigkeit*, en anglais avec celui d'*account*, dans *accountability*, l'être humain est capable de porter à son compte ses propres actes, d'en rendre compte à soi-même et à autrui, et ainsi de se tenir pour leur auteur véritable. Seuls peuvent être qualifiés moralement comme permis ou défendus, bons ou mauvais, justes ou injustes, des actes dont la causalité peut être imputée à des sujets responsables.

Avant de m'engager dans les développements consacrés à l'expérience morale, je voudrais insister sur une autre implication de la notion de sujet, telle quelle est énoncée dans le titre de l'ouvrage *Soi-même comme un autre*. Un second front était ouvert, outre celui né de la confrontation entre l'approche analytique-objective et l'approche

réflexive-subjective, le front issu du dédoublement du soi et de l'autre. La notion même du soi me paraissait se distinguer de celle du moi non seulement par son caractère réflexif indirect, souligné à chaque étape par la médiation du langage, mais par son caractère dialogal. Je m'opposais ainsi à l'interprétation monologique, pour ne pas dire solipsiste, du cogito cartésien. Le « je pense » est d'emblée celui d'un « je » et d'un « tu » et d'un « nous ». Cette structure dialogale fondamentale se vérifiait dans chacun des compartiments de l'étude des capacités fondamentales, et d'abord dans le registre du langage. Le discours, sous sa forme la plus élémentaire, celle de la phrase, consiste en ceci que quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un d'autre sur quelque chose tenu pour le référent commun ; le discours est adressé à... Une même structure dialogale se laisse discerner au plan de l'action : l'action est action avec, action contre, dans un contexte d'interaction, dramatisé par le conflit et la violence ; une agonistique met son empreinte sur le tragique de l'action, qui a trouvé dans les désastres du XX^e siècle son expression la plus effrayante. Le récit reflète dans ses structures narratives cette agonistique du plan pratique : la mise en intrigue configure, comme il a été dit plus haut, à la fois des personnages saisis dans des situations de conflit, et des actions qui à leur tour génèrent des événements formant la trame du récit. Ce sont encore des récits qui offrent à l'expérience morale à la fois la singularité et l'exemplarité de leur configuration. Ce n'est pas seulement l'expérience du temps qui est ainsi « refigurée » par les configurations narratives, mais l'expérience morale, sous le signe de ce qui sera appelé plus loin la sagesse pratique. La coordination entre réflexivité et objectivité analytique se poursuit ainsi dans tous les registres de l'expérience humaine. Ensemble ces deux systèmes de couplage assurent le maillage de *Soi-même comme un autre*. Le soi ne va ni sans une projection objective, qui impose le détour par le « dehors », par l'extériorité, ni sans une implication dialogique, qui impose le détour par l'« autre », cet autre « dehors » figuré par l'étranger et, parfois, par l'adversaire.

Je détache du panorama général que je viens d'esquisser les trois derniers chapitres consacrés à l'expérience morale, parce que ce sont

ceux que je sou mets aujourd'hui à une révision importante, tout en les prolongeant dans des domaines multiples d'application. Dans *Soi-même comme un autre* je commence par un exposé de la principale conception téléologique de la vie morale, celle d'Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* à laquelle j'emprunte la dénomination « éthique » étendue à toute expérience morale placée sous le signe du bien plutôt que sous celui du devoir, comme dans les morales dites déontologiques en raison de leur dépendance à l'égard du *deon*, l'obligation.

Ma thèse est ici que c'est dans les structures profondes du désir raisonné que se dessine la visée éthique fondamentale qui a pour horizon le « vivre-bien », la « vie bonne ». C'est ce schéma qui prévaut dans les morales antiques où les vertus sont des modèles d'excellence capables de jalonner et de structurer la visée de la « vie bonne ». J'enrichis le concept d'éthique en déployant les composantes dialogale et communautaire de cette visée de la « vie bonne » sous l'horizon du bonheur. Je propose la formule suivante de l'éthique : vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes. La transition entre éthique (téléologique) et morale (déontologique) me paraît imposée par les situations de conflit et de violence évoquées plus haut dans le cadre de la théorie de l'action et de la théorie narrative. Kant est alors pris comme guide dans l'exploration du niveau proprement « moral » de l'expérience morale. Est alors mis en question le critère kantien d'universalisation sous le jugement duquel le sujet moral s'assure de la légitimité, de la validité de ses plans d'action (que Kant appelle les « maximes » de l'action). Ce sont les difficultés d'exercice de ce critère d'universalisation des maximes qui conduisent du niveau abstrait de l'obligation — du formalisme de l'impératif catégorique — au niveau concret de la sagesse pratique — de la décision dans des situations concrètes, singulières, d'incertitude. Je retrouve à ce plan de la sagesse pratique des formules de conseil, de délibération en commun, de prise de décision en situation, qu'Aristote plaçait sous l'égide de la *phronesis* du jugement avisé, que les latins ont traduit par *prudentia*, qui ne sépare pas la sagesse spéculative de la sagesse pratique

exercée par le sage — de chair et de sang. C'est à cette sagesse pratique que je réfère les formes du jugement moral en situation que l'on rencontre dans l'éthique médicale ou dans l'éthique juridique auxquelles je vais revenir dans un instant. Mais je veux m'attarder un moment sur la structure d'ensemble de l'ouvrage.

Comme je l'ai laissé entendre plus haut, c'est l'organisation d'ensemble de ce que j'ai appelé par ironie ma « petite éthique » que je m'emploie aujourd'hui à réviser. Je proposerais de partir franchement du niveau normatif, celui où s'articule le sens de la norme et celui de l'être obligé : c'est celui de l'expérience morale commune, où le rapport au permis et au défendu est à la fois une donnée de base de la vie normale et un thème permanent d'interrogation, de contestation, de révision. Ce sont les difficultés internes à notre rapport à des interdits structurants qui nous amènent à chercher pour l'obligation morale, telle qu'elle s'impose au plan social, un fondement plus radical que le simple « tu dois ». Cette recherche reconduit aux analyses des Grecs portant sur le désir, la délibération pratique, la référence à des pratiques soumises à l'épreuve du temps et de l'expérience, bref à l'histoire des mœurs prise dans sa dimension communautaire. Mais cette remontée aux sources éthiques de la moralité, cette référence en arrière à une éthique de l'amont, ne réussirait pas à se formuler, tant les raisons de l'action sont profondément enfouies, sans la projection en avant dans des éthiques appliquées, des éthiques de l'aval où se vérifie concrètement la visée fondamentale de l'éthique de l'amont. Cette négociation entre l'éthique fondamentale et les éthiques appliquées, en passant par le crible rationnel de la norme, me paraît constituer la dynamique de la vie morale. Cette approche plus directe, moins tributaire de l'histoire de la philosophie morale, plus attentive aussi à la richesse des analyses textuelles trop hâtivement enfermées dans des catégories scolaires telles que morale téléologique et morale déontologique, préside à l'exploration des éthiques appliquées auxquelles je me consacre aujourd'hui.

Je donnerai deux exemples d'éthique appliquée : l'éthique médicale et l'éthique juridique. La première est issue de la demande de soins suscitée par la souffrance. La seconde, sous sa forme pénale, procède de l'existence de conflits et de la nécessité de leur assurer un règlement équitable. L'une et l'autre sont marquées par un acte spécifique de jugement : la prescription médicale, d'un côté, la sentence juridique, de l'autre. L'une et l'autre mettent en jeu des règles morales précises. Du côté médical, ces règles président au pacte de soins qui lie l'un à l'autre tel patient à tel médecin partage du secret médical, exercice du droit à la vérité concernant le diagnostic et le traitement, énoncé du consentement éclairé à des traitements risqués. La contribution du savoir médical et de la science biomédicale se greffe sur cette éthique de base qui encadre le pacte de soins ; de même, tout l'édifice du droit médical (*bio-law*) et de la politique publique de la santé complète l'édifice de l'éthique médicale ; mais la demande de soins suscitée par la souffrance reste la référence ultime. Quant à la sentence judiciaire, elle conclut une série d'opérations constitutives du procès tenu dans l'enceinte des tribunaux. Ce sont des opérations de langage qui confrontent deux revendications, celle de l'accusation et celle de la défense ; des règles précises de procédure scandent la discussion entre parties adverses placées sous l'égide d'une éthique de la discussion qui règlent la distribution de la parole entre les parties ; la sentence conclut cette cérémonie de langage.

Alors que le pacte médical de soins unit le médecin et son patient, la sentence judiciaire sépare les adversaires et les met à juste distance l'un de l'autre ; l'important alors n'est pas de punir mais de dire le droit, de prononcer la parole de justice dans la situation particulière de l'affaire traitée. Le parallélisme entre l'éthique médicale et l'éthique judiciaire se prolonge dans la combinaison entre argumentation et interprétation, l'argumentation reposant sur les règles abstraites du raisonnement et l'interprétation sur la pesée raisonnable des composantes du contexte de jugement et l'engagement personnel du décideur qu'il soit juge ou médecin. Mon petit ouvrage intitulé *Le Juste* rassemble quelques essais consacrés principalement à l'éthique juri-

dique et à ses prolongements dans le domaine de la punition, avec la difficile problématique des prisons et la prise en considération de la réhabilitation des détenus sans laquelle la peine resterait dénuée de sens.

Vous me permettez de terminer ce parcours par une évocation de mon dernier ouvrage intitulé *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Il est issu, comme tous mes ouvrages précédents, de la découverte et de l'examen de questions résiduelles laissées sans solution dans un ouvrage antérieur. C'était le cas avec *Temps et récit*, où l'expérience temporelle était directement confrontée à l'activité narrative, sans égard pour la médiation exercée par la mémoire entre l'une et l'autre. Or cette médiation par la mémoire recelait une énigme restée elle-même non seulement non résolue, mais même non reconnue. Cette énigme était celle de la présence à l'esprit d'une image des choses passées et désormais absentes. Cette énigme de la présence de l'absence résume toutes les difficultés inhérentes à l'exercice de la capacité du souvenir. C'est ainsi que l'acte de pouvoir faire mémoire s'ajoutait à la liste des pouvoirs caractéristiques de ce que j'ai appelé plus haut l'homme capable. L'acte de se souvenir et le pouvoir qu'il met en œuvre se situent au carrefour de deux grandes fonctions : l'imagination tournée vers l'irréel et la mémoire proprement dite dirigée vers une réalité disparue, le passé. Toutes les difficultés accumulées à propos de la mémoire culminent dans celle de l'identification du critère différentiel entre l'irréel, objet mental privilégié de l'imagination, et la sorte d'absence qui distingue le passé souvenu de l'irréel imaginé. À cet égard, l'expérience de la reconnaissance peut être tenue pour le critère où s'atteste la capacité de la mémoire à représenter le passé. Certes, la recherche du souvenir dans l'opération de rappel est l'occasion d'abus, de méprise, d'erreur, de déception de toute sorte, mais le moment de la reconnaissance reste l'ultime et l'irremplaçable critère de ce que le philosophe Henri Bergson a très heureusement appelé la survivance ou la reviviscence des images du passé. Ce moment de la reconnaissance est si crucial que c'est en lui que se

rejoignent les trois problématiques de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli.

La mémoire en effet, qui culmine en cette forme suprême de la reconnaissance, n'est pas seulement reconnaissance d'une chose passée mais reconnaissance de soi-même. Ce lien entre la mémoire et le soi est si étroit que la mémoire a pu être considérée comme le critère par excellence de l'identité personnelle étendue à son tour à toutes les formes d'identité communautaire. Je retrouve ainsi sur le trajet de la mémoire la notion d'identité narrative élaborée au terme de *Temps et récit* et qui se trouve désormais enracinée dans l'expérience mnémonique.

En outre cette expérience de la représentation du passé dans le moment de la reconnaissance pose dans toute son ampleur et sa radicalité la problématique bien connue de la trace, au sens de l'empreinte laissée par un événement survenu à un moment du temps sur un support quelconque et ainsi offerte au déchiffrement et à l'interprétation. Or ces empreintes sont de trois sortes : empreinte matérielle lisible dans le cerveau — empreinte psychique directement impliquée dans la survivance des images — empreinte écrite recueillie dans les archives et additionnée à toutes les traces documentaires et monumentales déposées par l'activité passée des hommes. C'est cette dernière sorte de trace, la trace documentaire qui assure la transition de la mémoire à l'histoire. Celle-ci porte la marque première de l'écriture qui recueille ces traces langagières remarquables que sont les témoignages. Le témoin dit : « J'y étais » ; et il ajoute « Croyez-moi ou non » et, « si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre ». Cette triple déclaration du témoin assure la transition non seulement de la mémoire à l'histoire, mais à l'intérieur même de l'histoire entre le témoignage oral et le témoignage écrit. À son tour le témoignage écrit engendre une situation de compétition et de confrontation entre témoignages opposés d'où procèdent, à la faveur de la critique du témoignage, toutes les opérations caractéristiques de l'histoire scientifique en tant que l'une des sciences humaines.

Sur cette base archivale, sanctionnée par l'établissement de la preuve documentaire, s'édifie la phase proprement explicative de l'histoire. C'est sur ce plan de l'explication que se déploient toutes les modalités du raisonnement historique mettant en jeu la clause « parce que... » en réponse à la question « pourquoi ? » posée dès le niveau documentaire dans le cadre de la consultation des archives et du traitement de toutes les sortes de traces écrites et d'indices matériels. C'est à ce niveau de l'explication que l'histoire se constitue en discipline distincte de toutes les autres sciences humaines, sociologie, anthropologie, linguistique, psychologie, éthologie, etc. C'est à ce même niveau qu'il s'éloigne autant qu'il est possible de la mémoire et de son critère de reconnaissance. L'histoire s'emploie à construire des enchaînements combinant la causalité, en un sens proche de son usage dans les sciences de la nature, et l'explication par des raisons, mise en œuvre dans les situations ordinaires de la conversation et de la vie courante. À cet égard il n'a pas lieu d'opposer « expliquer » à « comprendre », si expliquer signifie chercher et donner une cause, et si comprendre signifie chercher et produire des raisons d'agir. La combinaison entre cause et raison d'agir se fait de multiples façons selon que l'on considère l'histoire économique, l'histoire sociale, l'histoire politique, l'histoire culturelle et de façon plus précise l'histoire des représentations qui donne une structure symbolique aux transactions entre agents sociaux à la recherche de leur identité individuelle ou collective.

Mais c'est au niveau de la troisième phase de l'opération historiographique, la phase de l'écriture de l'histoire, d'où l'historiographie tire son nom, que resurgit en fin de parcours la problématique de la représentation du passé, dont on a rappelé l'origine au plan de la mémoire dans le moment de la reconnaissance du souvenir. C'est parce que l'histoire est privée de ce petit bonheur de la reconnaissance qu'elle est contrainte à compenser cette absence du moment intuitif de la reconnaissance par une architecture complexe de constructions plus ou moins savantes visant à la reconstruction du passé tel qu'il est une fois advenu. Mais jamais la reconstruction du passé par l'histoire

n'équivaudra au surgissement du souvenir dans l'évocation spontanée, ce rare trésor d'une mémoire rêveuse. À une telle reconstruction laborieuse contribuent des ressources narratives que l'histoire partage avec les autres formes du récit, récit de conversation et surtout récit de fiction, de la tragédie et de l'épopée des Anciens au roman des Modernes. À cette médiation narrative s'ajoutent toutes les figures de rhétorique, explorées par Vico sous le nom de la métaphore, de la synecdoque, de la métonymie et de l'ironie ; toutes les difficultés et les ruses du discours sont ainsi mises à l'épreuve de l'imaginaire historique avec tous les risques liés à la séduction, cet horizon dangereux des stratégies de persuasion. Tous les problèmes entrevus au plan de la mémoire, au point où l'imagination et la mémoire se croisent sur l'énigme de la présence de l'absent, tous ces problèmes resurgissent au terme du parcours historiographique sous les traits de la confrontation entre fiction et histoire. C'est finalement sur la capacité de distinguer l'histoire de la fiction que se joue le destin de la représentation du passé en histoire. L'enjeu est celui-ci : l'histoire est-elle susceptible d'ajouter sa dimension critique à la recherche de fidélité de la mémoire et d'élever ainsi cette dernière au rang de la vérité en histoire ? La question reste ouverte et fait le tourment de la connaissance historique.

À son tour les deux problématiques de la mémoire et de l'histoire sont traversées par la problématique de l'oubli. L'une et l'autre se définissent en effet par la lutte contre l'oubli.

Cette menace de l'oubli tient à la dépendance de la mémoire et de l'histoire à l'égard des traces dont on vient de rappeler la diversité et la complexité, en tant qu'empreinte corticale, trace affective et trace documentaire. Or les traces — toutes les traces — peuvent être effacées, détruites. Cette menace pèse sur toute l'entreprise de sauvetage que constituent ensemble la mémoire et l'histoire à l'égard d'un passé révolu et qui pourtant fut le passé vivant des hommes d'autrefois. Mais la menace de l'oubli n'est pas sans contrepartie : comme l'attestent des expériences précieuses telles que le surgissement inopiné de sou-

venirs d'enfance que l'on croyait définitivement perdus et aussi la recherche méthodique des traces enfouies du passé sur laquelle repose la méthode psychanalytique d'exploration de l'inconscient. Le passé que l'on croyait perdu à jamais est susceptible de visiter à nouveau la conscience présente : finalement on oublie moins qu'on ne croit et qu'on ne craint. Mais qui fera jamais la balance entre les deux formes d'oubli ?

C'est sur cette note d'indécision que j'aime terminer ma conférence. Jusqu'à notre mort, l'oubli par mise en réserve sera-t-il aussi fort que l'oubli par effacement des traces ?

© Paul Ricœur.

L'auteur

Domenico Jervolino, né en 1946, est professeur de philosophie à l'université de Naples. Il est engagé dans la recherche d'une fécondation mutuelle entre une phénoménologie herméneutique d'inspiration ricœurienne et une pensée éthique et politique renouvelée dans la perspective d'une philosophie de la praxis et de la libération.

Ouvrages principaux

Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur, Naples, Procaccini, 1984, Gênes, Marietti, 1993², trad. anglaise : *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 1990

Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto, Naples, Athena, 1984

Logica del concreto ed ermeneutica della vita morale. Newman, Blondel, Piovani, Naples, Morano, 1994

Ricœur. L'amore difficile, Rome, Studium, 1995

Le parole della prassi, Naples, La Città del Sole, 1996.

Table des matières

Abréviations	3
L'itinéraire intellectuel	5
I – La jeunesse et les débuts philosophiques	6
II – Une phénoménologie de la volonté.....	10
III – Paradoxe et médiation dans l'anthropologie philosophique	19
IV – L'herméneutique des symboles et le conflit des interprétations.....	23
V – Entre phénoménologie et herméneutique — Textualité et distanciation	29
VI – Le travail du texte — Métaphore et récit.....	33
VII – La phénoménologie herméneutique du soi — Le paradigme de la traduction	39
La mémoire, l'histoire, l'oubli	47
I – <i>Homo capax</i>	47
II – <i>De memoria et reminiscentia</i>	50
III – L'histoire, l'héritière savante de la mémoire	55
IV – La condition historique	61
V – L'oubli et le pardon	65
Appendice	75
<i>Lectio magistralis</i> de Paul Ricœur à l'Université de Barcelonne.....	75