

Discours du docteur Paul Ricoeur

Barcelone, avril 2001

Mon intérêt pour la philosophie date de la classe 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 phé-

nomènes psychiques. Cette influence fait partie de mon fond de conviction durable à côté de celle de mon maître parisien. S'y 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 trouvais ainsi, au sortir de la deuxième guerre mondiale, équipé pour une carrière et une œuvre personnelle, sous le triple patronage tutélaire de Gabriel Marcel, de Karl Jaspers et de Husserl.

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.

I

Ma première contribution à la philosophie, outre mes deux ouvrages dédiés à la pensée de mes premiers maîtres, Gabriel Marcel et Karl Jaspers (1947), 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 1970. 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 contraints 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 retenu 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 para 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 structurales appliquée au récit. *La Métaphore vive* (1975) ressortit à la première enquête, *Temps et Récit*, I, II, III (1981-1984) 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): le "être-comme" dans lequel 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 (*mythos*, 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 tragi-

ques 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'autodestruction. 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.

II

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 oeuvre à cerner la question ou les questions qui délimitent un espace fini d'interrogation, quitte à ouvrir chaque fois l'investigation 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* (1988). 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-project, 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 comptes 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 qu'elle 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 de soi me paraissait de se distinguer de celle de 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 monologale, pour ne pas dire solipside, 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 quel-

qu'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 XXème 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.

III

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 son 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" sur 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 à la structure d'ensemble de l'ouvrage.

Comme je l'ai laissée 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'inter-rogation, 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 arrièrè 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 fondamenta-

le 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 telle 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 bio-médicale 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 juridique et à ses prolongements dans le domaine de la punition, avec la dif-

ficile problématique des prisons et la prise en considération de la réhabilitation des détenus sans laquelle la peine resterait dénuée de sens.

IV

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 antérieurs 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 recellait 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'ir-réel, 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 que l'histoire 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'y 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 historiographie tire son nom, que ressurgit 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 recroisent sur l'énigme de la présence de l'absent, tous ces problèmes ressurgissent 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 souvenirs 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