

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE DU PROGRAMME DE  
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR  
SIMON COUILLARD

LA CONCEPTION DE L'HISTOIRE CHEZ  
PAUL RICŒUR  
À PARTIR D'UNE CRITIQUE DES APPROCHES OBJECTIVISTES ET  
SUBJECTIVISTES

2013

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## Table des matières

Remerciements.....	iii
Liste des abréviations.....	iv
Introduction.....	1
1. Chapitre 1 – Les conceptions objectivistes de l’histoire.....	5
1.1 La conception marxiste de l’histoire.....	6
1.2 Le modèle structuraliste.....	19
1.3 Le modèle néopositiviste.....	34
2. Chapitre 2 – Les conceptions subjectivistes de l’histoire.....	46
2.1 De la mémoire à l’histoire.....	47
2.2 Augustin et Heidegger.....	60
3. Chapitre 3 – La conception de l’histoire de Paul Ricœur.....	72
3.1 La thèse de Paul Ricœur.....	72
3.2 Faire son histoire.....	82
Conclusion.....	88
Bibliographie.....	93

## Remerciements

Je tiens à exprimer ma gratitude envers mon directeur de recherche, monsieur Claude Thérien, sans qui la réalisation de ce mémoire aurait été impossible. Sa générosité et sa patience ont été d'un précieux secours. Merci à madame Suzanne Foisy et à madame Lucia Ferretti, qui ont aimablement accepté d'être du jury. Toute ma gratitude à ma conjointe et à ma famille pour leur appui sans faille. Ce mémoire est dédié à ma fille, Anne.

## Listes des abréviations pour les œuvres de Paul Ricœur

- MHO* *La mémoire, l'histoire, l'oubli*  
*L1* *Lectures 1. Autour du politique*  
*L2* *Lectures 2. La contrée des philosophes*  
*HV* *Histoire et Vérité*  
*EHII* *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*  
*CI* *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*  
*TRI* *Temps et récit, tome 1*  
*TRIII* *Temps et récit, tome 3*  
*EP* *À l'école de la phénoménologie*  
*MV* *La métaphore vive*

## Introduction

Dans une entrevue avec Roger Errera, Hannah Arendt faisait l'observation suivante :

« De fait, la contingence est l'un des plus grands facteurs de l'histoire. Personne ne sait ce qui va arriver simplement parce qu'il y a tant de choses qui dépendent d'une énorme quantité de facteurs variables, c'est-à-dire du hasard. Par contre, si on regarde rétrospectivement, on peut dire que l'histoire est logique. On peut raconter une histoire qui ait un sens. Comment cela est-il possible? C'est le véritable problème de toute philosophie de l'histoire : comment est-il possible qu'après coup il semble toujours que les choses n'auraient pas pu se passer autrement? »<sup>1</sup>

Du recueil *Histoire et Vérité*, publié en 1955, jusqu'à son dernier livre, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, paru en 2000, en passant par les trois tomes de *Temps et récit*, on peut dire que Paul Ricœur a tâché pendant un demi-siècle de résoudre ce paradoxe et de répondre à cette question. Dans les pages qui vont suivre, nous nous proposons de rendre compte du parcours de sa pensée en reprenant, au fil des époques, les débats intellectuels qui l'ont nourrie.

La structure du présent mémoire s'articule autour de son point focal : la thèse de Ricœur sur la question de l'histoire. Pour en saisir l'originalité, il sera utile, dans un premier temps, de comprendre en quoi elle se distingue des autres. Il faut déjà mentionner qu'il n'y a pas, dans le vaste corpus de Ricœur, une critique organisée des différentes approches historiques. On y trouve cependant des analyses disséminées qui,

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt dans *Entretien avec Hannah Arendt*, documentaire de Jean-Claude Lubtchansky et Roger Errera, diffusé le 6 juillet 1974, ORTF, Ina, 51 minutes.

prises ensemble, culminent en une série d'aporées à partir desquelles l'auteur chemine vers sa propre thèse. Nous nous permettons de regrouper ici ces analyses en deux ensembles : une critique des approches objectivistes et une critique des approches subjectivistes. Après avoir démontré les différentes conceptions pertinentes se rattachant à ces deux ensembles, ainsi que la critique qu'en fait Ricœur, nous serons à même, à la fin, de présenter la conception de ce dernier.

Ce choix méthodologique est attribuable au sujet d'une conférence donnée par Ricœur au Centre Sèvres en 1952 et qui s'intitule *Objectivité et subjectivité en histoire*. Le texte de la conférence a été publié dans la *Revue de l'enseignement philosophique*<sup>2</sup>, puis dans *Histoire et Vérité* en 1955. L'auteur y affirme à propos de la discipline historique qu'elle tient à la fois de l'impératif d'objectivité et de la problématique du sujet. Du point de vue objectif, l'histoire aurait pour rôle d'assurer la rectitude de notre conception du passé. Pour ce faire, l'historien devrait nécessairement formuler, à partir du matériau que constituent les traces ou les vestiges du passé, une hypothèse de travail qui permette d'en révéler la signification.

Pour Ricœur, deux aspects en particulier sont à considérer eu égard aux limites de l'enquête objective : l'intention de l'historien et le jugement d'importance qu'il exerce. Ainsi, « [...] c'est le jugement d'importance qui, en éliminant de l'accessoire, crée de la continuité : c'est le vécu qui est décousu, lacéré d'insignifiance ; c'est le récit qui est lié,

---

<sup>2</sup> RICOEUR, P. (1953). « Objectivité et subjectivité en histoire », in *Revue de l'enseignement philosophique*, Bulletin de l'Association des Professeurs de philosophie de l'Enseignement public, 3 (5-6), juillet-septembre, p. 28-43.

signifiant par sa continuité »<sup>3</sup>. Ce que tendent à oublier les approches objectivistes, c'est cette limite préalable de l'enquête logée au cœur de l'intention historique et du jugement d'importance qui assurent le tri du matériau historique en fonction du récit à produire. Ce qu'ils ignorent, et qui fait l'originalité de Ricœur, c'est justement le fait que les règles de composition du récit donnent forme à l'histoire et médiatisent le travail de l'historien. Le passé est un objet révolu. Il faut, pour le comprendre, se transposer par imagination et le décrire à partir d'une perspective temporelle décentrée qui a trait au récit.

Il y a nécessairement une tension entre la visée de l'historien et le passé comme objet qui lui résiste, sans qu'une résolution unique ne soit possible. C'est cette situation d'incertitude et la visée préalable de faire histoire qui nous y conduit qui sont l'indice de la dimension subjective de l'histoire. Pour Ricœur, étant donnée l'incertitude fondamentale qui le marque dès le départ, l'objet historique « [...] est toujours relatif à un esprit droit »<sup>4</sup>. Au cœur de la question théorique se trouve donc une question d'ordre pratique : comment surmonter la mauvaise subjectivité?

Dans ses différents ouvrages sur l'histoire, Ricœur cherche à démontrer que ni les approches qui cherchent à déterminer la structure absolue, ni celles qui en font une stricte projection du sujet, n'expliquent adéquatement ce qu'elle est. Il situe plutôt le problème dans la possibilité d'un récit juste et crédible : l'enchaînement des « figures », ou des « événements », dans une unité systématique efficace. Il ne s'agit pas de justifier une analyse qui aurait la prétention de rendre compte de la nature et du sens des événements

---

<sup>3</sup> *HV*, p. 33

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38.



sur le fond d'un temps objectif ou absolu. Le problème de l'unité nous renvoie aux règles de composition de l'histoire, dans la perspective d'une certaine totalité, certes. Pour Ricœur, on ne peut se déprendre de cette dernière. Dans la lignée du christianisme et du kantisme, il postule que « [...] nous sommes voués à l'unité. Nous voulons que la vérité soit au singulier [...] »<sup>5</sup>. La raison vise un sens total, elle cherche à unifier les pensées. En ce qui a trait à la visée de l'histoire, cette totalité ne peut être la connaissance du temps absolu, puisqu'il nous est *a priori* impossible de témoigner d'une telle chose. Elle a plutôt la forme d'une synthèse qui permet une appropriation subjective du sens.

La vérité, dans son caractère absolu, doit servir d'idée régulatrice : comme une espérance qu'on ne saurait expliquer par la seule raison. C'est à la lumière de cette idée que Ricœur s'engage dans un long trajet vers une théorie de l'histoire, un trajet que nous nous proposons d'emprunter après lui.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 199.

## **Chapitre 1 – Les conceptions objectivistes de l’histoire**

Dans ce chapitre, nous traiterons des conceptions objectivistes de l’histoire et la critique qu’en fait Ricœur. Ce qui définit ces conceptions, c’est leur façon commune d’assigner à la discipline historique le rôle d’identifier les structures essentielles, réelles et objectives qui déterminent le développement de l’Histoire et l’évolution des sociétés humaines.

Nous présenterons trois cas exemplaires se rattachant à l’approche objectiviste en histoire : le marxisme, le structuralisme et le néopositivisme. Ces conceptions seront exposées respectivement de la même manière, c’est-à-dire qu’on trouvera, pour chacune d’elles, deux moments de l’explication : le moment des présupposés et le moment de la synthèse théorique. À la suite de chacun de ceux-ci, nous présenterons la critique de Ricœur. À la fin, la dernière critique ouvrira sur un problème qui permet d’enchaîner avec la conception suivante. Par exemple, la critique générale de l’approche marxiste fera surgir une question d’ordre linguistique qui sera au cœur du sous-chapitre suivant, et il en ira ainsi pour le suivant.

À partir des problèmes que rencontrent les différentes conceptions, des éléments rattachés à la thèse finale de Ricœur seront introduits. Nous pourrons, au terme de la présentation des conceptions objectivistes et subjectivistes, comprendre la thèse de Ricœur à partir des impasses qu’on notera pour chacune et que notre penseur tente de surmonter.

Nous débutons la présentation de ces analyses par la critique de ce qui est, sans doute, la plus connue des conceptions objectivistes : la conception marxiste de l'histoire.

### **1.1 La conception marxiste de l'histoire**

Dans une « note de lecture » écrite au sujet d'*Humanisme et Terreur* de Maurice Merleau-Ponty à la fin des années quarante, Ricœur amorce une réflexion originale sur la question du sens dans l'histoire à travers une critique de la conception marxiste. Jusqu'à la confrontation avec Althusser dans les années 1960, Ricœur restera fidèle à son intuition fondamentale : « il est parfaitement admissible qu'il y ait sur l'histoire des vues partielles et multiples. Il nous suffit parfois de discerner et de construire, ici et là, des îlots d'intelligibilité »<sup>6</sup>. D'abord au nom d'une conception chrétienne de l'immanence et de la transcendance, et plus près par la suite de la logique kantienne et de l'herméneutique heideggérienne, Ricœur rejette la prétention hégéliano-marxiste de dire le tout de l'Histoire. Pour comprendre, il sera utile de montrer, dans un premier temps, cette prétention à l'œuvre dans le matérialisme, et plus particulièrement dans ses dimensions épistémologique et méthodologique telles que Marx les a initialement conçues.

Marx se réclame avant tout d'un rejet de l'idéalisme de Hegel, bien qu'il se reconnaisse une dette à son égard. Pour lui, toute interprétation des choses qui ne peut se mesurer au réel, et donc à la science, demeure sans fondement. Pour saisir la réalité,

---

<sup>6</sup> RICOEUR, P. (2003). « Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, p. 49.

Marx indique qu'il faut impérativement partir de l'expérience pratique, de ses possibles et sa logique. Cela dicte le rôle de la science qui consiste à expliquer la réalisation d'un possible à partir des circonstances concrètes, ce qui est, dans son langage et celui de ses successeurs, la définition de la *praxis*. On peut alors comprendre pourquoi, selon la formule célèbre, il entend « remettre la dialectique hégélienne sur ses pieds ».

Pour Marx, le domaine des activités humaines n'échappe pas à la science. Les pratiques sociales et individuelles tendent vers une fin possible et inéluctable que l'on peut connaître à travers la logique des relations sociales et ce que la nature humaine révèle. Ce but vers lequel les individus et les sociétés sont conduits est celui de l'égalité universelle. Pour le savoir, la science marxiste prend appui sur la vie concrète des ouvriers qui, à cause de leurs conditions d'existence minimales, incarneraient de manière stricte et radicale l'être humain, c'est-à-dire l'espèce ou le genre, dans son « état de nature ». Selon Marx, les besoins qui sont exprimés par l'ensemble des ouvriers sont les besoins réels et naturels du genre humain. La nature veut donc les voir comblés. Or, ils ne le sont pas, et la raison nous en serait fournie par la *praxis* sociale. Celle-ci mettrait en lumière une opposition décisive à l'époque industrielle entre la classe des ouvriers et celle des bourgeois, constituée des individus qui possèdent les instruments de production. Sans être de mauvaise foi, le bourgeois a des convictions contraires à celles de l'ouvrier, des convictions qui relèvent d'artifices idéologiques attribuables à sa position sociale de domination<sup>7</sup>. Opportunément, ces convictions lui permettent de nier les besoins

---

<sup>7</sup> Sur le concept d'idéologie, Masset indique ce qui suit : « Créé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle par les matérialistes français, le mot "idéologie" désignait alors la "science des idées", au sens de science des faits de conscience. Pour les "idéologues" (*Destutt de Tracy, Condillac, Cabanis, Helvétius...*) les idées dérivait des sensations. Actuellement, une idéologie est un ensemble, plus ou moins lié, d'idées et de

qu'exprime le prolétaire, mais elles ont également pour effet de lui cacher sa propre nature.

Cette sublimation de sa propre nature humaine contribue à un phénomène généralisé à l'époque du capitalisme, celui de l'aliénation. Les humains ont une vocation à être égaux, c'est-à-dire que le besoin universel d'égalité tend à la réalisation positive de son contenu, mais ils ne le sont pas, à cause de leur situation concrète et historique. Dans le système capitaliste, l'ouvrier s'objective dans le travail, au sens où il aliène sa nature véritable pour devenir une fonction de la production, afin de survivre. Il doit louer sa force au bourgeois qui accapare le fruit de son travail en échange d'un salaire dont la valeur est moindre. Ce qui est littéralement un vol pour Marx devient, dans le filtre des constructions idéologiques des classes dominantes, un droit à la propriété privée. Ainsi, la classe dominante tire profit du travail du prolétaire et se justifie par la propriété « légale » des instruments de production. S'ensuit une lutte des classes dont la résolution nécessaire est l'avènement de l'égalité pour tous et la propriété collective des instruments de production. La vie sociale, pour Marx, est ainsi déterminée par le progrès historique de la propriété et des rapports de production. C'est la *praxis* de l'histoire, ce qu'il appelle le

---

représentations. La théorie de l'idéologie est au cœur de la doctrine marxiste. Toutefois un certain flottement quant au sens du mot idéologie se manifeste chez Marx lui-même», écrit Pierre Masset (MASSET, P. (1970). *Les 50 mots-clés du marxisme*, Privat : Toulouse, p. 87). Il lui semble que la définition la plus précise de ce concept dans l'œuvre de Marx se trouve dans *L'idéologie allemande* : « Les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui repose sur des bases matérielles. De ce fait la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement. Ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience » (cité dans *ibid.*, p. 88). Nous verrons que Ricœur interprète ce « flottement » de manière différente. Pour lui, il y a une période initiale chez Marx, dans laquelle l'idéologie est à concevoir comme l'opposé de la réalité, et une période tardive où elle est pensée comme revers de la science (Cf. RICŒUR, P. (1997). *L'idéologie et l'utopie*, Seuil : Paris, p. 41).

matérialisme<sup>8</sup>, qui permet de rendre compte rationnellement de la situation contemporaine d'aliénation.

Dans la mesure où il fait dépendre le progrès du rapport entre travail et matière, on peut dire que Marx a bel et bien inversé la thèse de Hegel. Pour celui-ci, le sentiment abstrait du devoir tel qu'on l'expérimente dans la conscience subjective, en accord avec la Raison objective qui gouverne le monde, institue et transforme le droit qui règle à son tour le progrès des sociétés humaines. C'est cela que Marx renverse : ce n'est pas l'idée du droit qui détermine la réalité historique, c'est le contraire.

Pour Ricœur, une pensée honnête, de nos jours, ne doit pas veiller à corriger Hegel, il lui faut plutôt y renoncer. Selon lui, comme le précise Domenico Jervolino, « l'idée hégélienne d'une totalité rationnelle de l'histoire ne s'effondre pas en raison de quelques contradictions internes du système [...] », mais « pour nous, qui venons après

---

<sup>8</sup> Masset indique que le marxisme ultérieur a voulu faire du matérialisme « historique » la conséquence d'un « matérialisme dialectique » qui, pour sa part, serait de facture métaphysique. Or, bien que le matérialisme ait une dimension historique et une dimension dialectique du fait qu'il repose sur les rapports entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme, Marx n'emploie nulle part les expressions « matérialisme historique » (Cf. RICŒUR (1997), *op. cit.*, p.112), et « matérialisme dialectique » : « [...] le projet de Marx tenait tout entier dans l'intention d'édifier une science du réel, des sociétés concrètes prises dans le cours de l'histoire (et il appelait cela matérialisme par opposition à l'idéalisme historique et à son irréalisme) [...] ». MASSET (1970), *op. cit.*, p. 110. Althusser propose une interprétation similaire, mais il défendra la pertinence de cette nouveauté. Il écrit : « Dans l'expression un peu étrange de "matérialisme historique" (car pour désigner la chimie on n'emploie pas l'expression matérialisme chimique), le terme matérialisme enregistre à la fois la rupture préalable avec l'idéalisme des philosophies de l'histoire, et l'instauration de la scientificité sur l'histoire ». RICŒUR, ALTHUSSER et al. (1968). « Lénine et la philosophie » in *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 4, p. 140. Il n'y aurait donc que le matérialisme tout court. Son aspect « historique » désignerait la science de l'histoire, tandis que son aspect « dialectique » consisterait en la philosophie de l'histoire. Pour Althusser, ce dernier aspect accuse un « retard nécessaire » sur le premier, un temps de maturation est requis, et c'est ce qui expliquerait les « déviations théoriques » du Mouvement ouvrier, entre autres. Il indique que « nous avons des chances de trouver dans la gestation de la science marxiste des éléments théoriques plus avancés que nous ne pensons pour élaborer, avec le recul que nous avons maintenant sur son retard, la philosophie marxiste » (*Ibid.*, p. 142). Cette ouverture du système sur les élaborations théoriques ultérieures servira de justification aux thèses nouvelles d'Althusser sur le matérialisme.

Hegel, cette unité globale et nécessaire du réel et du rationnel est devenue une impossibilité à la fois historique et philosophique »<sup>9</sup>. L'impossibilité, dès lors, de toute conception téléologique de l'histoire, telle qu'on en trouve le modèle dans la philosophie hégélienne, aurait tout le poids de ce que Ricœur nomme un *événement de pensée*. Il est désormais impossible de penser la substance du monde en la portant au concept. Une impossibilité philosophique d'abord, puisqu'elle ressort du problème de la signification tel qu'il se pose depuis Frege jusqu'à Wittgenstein. Le concept de liberté chez Hegel a une prétention absolue à recouvrir la réalité de l'histoire, dans ce cas, l'Esprit dans son processus d'autoreconnaissance. Or, la signification d'un mot n'est pas sa référence concrète, mais bien son emploi dans le cadre du langage. Il n'y a donc pas de signification absolue. Ce que décrit le concept hégélien de la liberté n'est compréhensible que dans le cadre du système hégélien, et « peut-être, entre toutes les aspirations des peuples à la liberté, n'y a-t-il pas plus qu'un air de famille, cette *family resemblance* dont Wittgenstein voulait bien créditer les concepts philosophiques les moins discrédités »<sup>10</sup>. D'autre part, il s'agit d'une impossibilité historique : avec la mondialisation des conflits, la décolonisation et le développement inégal des régions du monde, « [...] nous avons vu se défaire, au XXe siècle, la prétention de l'Europe à totaliser l'histoire du monde ; nous assistons même à la décomposition des héritages qu'elle avait tenté d'intégrer sous une unique idée directrice »<sup>11</sup>. Ce sont ces événements de l'histoire récente qui font apparaître que « [...] Hegel, saisissant un moment favorable – un *kairos* – qui s'est depuis dérobé à notre vue et à notre expérience, avait totalisé seulement quelques aspects éminents de l'histoire spirituelle de l'Europe et de son environnement géographique et historique,

---

<sup>9</sup> JERVOLINO, D. (2007). *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Ellipse : Paris, p. 43.

<sup>10</sup> *TRIII*, p. 371.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 369.

lesquels se sont, depuis lors, décomposés »<sup>12</sup>. Dans la perspective d'une histoire universelle, « la différence s'est révoltée contre le développement [...] »<sup>13</sup>.

La leçon que Ricœur retient du déclin de l'hégélianisme est qu'il faut renoncer à déchiffrer l'intrigue de toutes les intrigues, même si la nostalgie tend à nous y ramener. Il nous faut ultimement faire un choix entre une philosophie hégélienne et une philosophie de l'interprétation « [...] dont l'enjeu est la reconnaissance de la finitude »<sup>14</sup>. S'engager dans une philosophie de l'interprétation, pour Ricœur, consiste à reconnaître que « [...] toute pensée pensante a ses présuppositions qu'elle ne maîtrise pas, et qui deviennent à leur tour des situations à partir desquelles nous pensons, sans pouvoir les penser pour elles-mêmes »<sup>15</sup>. La compréhension apparaît ainsi comme la mise en ordre de situations dont nous appréhendons d'emblée qu'elles nous échappent, pour une part. Au contraire, « le pari de Hegel est qu'il s'est accumulé suffisamment de sens jusqu'à nous pour y déchiffrer le but ultime du monde dans son rapport aux moyens et au matériel qui en assurent l'effectuation »<sup>16</sup>. Ce pari, on l'aura reconnu, c'est également celui de Marx.

Par ailleurs, Ricœur considère que la thèse centrale du matérialisme de Marx, à savoir que la conscience subjective est déterminée par les conditions matérielles de la production, est viciée. Elle veut qu'à mesure que ces conditions évoluent, se constituent des classes sociales antagonistes en fonction de leur position respective dans la structure de production. Cette dialectique des classes détermine les systèmes culturels (croyances,

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 370.

<sup>14</sup> JERVOLINO (2007), *op. cit.*, p. 47.

<sup>15</sup> *TRIII*, p. 372.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 364.



religion, idéologies, arts, etc.) qui forment la conscience des individus. Ricœur note une ambiguïté à ce niveau fondamental de la théorie marxiste. D'une part, le matérialisme suppose que les capacités de production se développent en une sphère autonome et objective. D'autre part, Marx écrit dans l'*Idéologie allemande* que « les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, naturellement pas de l'individu "pur" au sens des idéologues, mais d'eux-mêmes dans le cadre de leurs conditions et de leurs rapports historiques donnés »<sup>17</sup>. Il s'ensuit logiquement que ce qui détermine le passage à un nouveau mode de conscience ne serait pas strictement lié aux conditions matérielles de la production, mais également à la conscience antérieure des individus eux-mêmes. Autrement dit, l'évolution du système culturel repose sur une conscience qui contient en elle-même la possibilité de son émergence. Cela met en lumière l'idée que la conscience est autonome, dans une certaine mesure, par rapport aux capacités productives. D'ailleurs, l'idée que la conscience subjective *dépende* des conditions matérielles objectives pose qu'il y ait une certaine indépendance de l'une à l'autre<sup>18</sup>.

Marx indique que les rapports de production, c'est-à-dire le régime de propriété ainsi que les lois et institutions qui le supportent, sont appelés à évoluer pour s'adapter aux nouvelles capacités productives. Or, cela ne règle pas la question du rôle de la conscience dans la transformation des lois et des institutions. Engels reconnaîtra par ailleurs, comme l'aura noté Althusser, qu'il y a une certaine dialectique entre le système

---

<sup>17</sup> Marx cité dans RICOEUR (1997), *op. cit.*, p. 140.

<sup>18</sup> On pourrait penser ici, avec Ricœur, au phénomène de causation chez Hume : « [...] pour celui-ci, en effet, la relation entre cause et effet implique que les antécédents et les conséquents sont logiquement indépendants, c'est-à-dire susceptibles d'être identifiés séparément (si une allumette met le feu à un explosif, je peux décrire parfaitement l'allumette sans décrire l'explosion). Il n'y a donc pas de lien logique d'implication entre la cause et l'effet ». *EIII*, p. 189.

culturel et le milieu matériel, que la superstructure « réagit sur » l'infrastructure. Pour Ricœur, le matérialisme demande ici à être clarifié.

Althusser a également reconnu le problème. Il poursuit de son côté la piste d'Engels sur la question, celle de la détermination de la superstructure « en dernière instance ». Il ne s'agit pas selon lui de comprendre tout mouvement de société à partir d'une détermination univoque allant des facteurs productifs aux institutions d'une société, il faudrait plutôt reconnaître que le système culturel, ou la « superstructure » de la société, influence également les conditions de production. Leur interaction serait

« [...] inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses *conditions* formelles d'existence, et des *instances* mêmes qu'elle gouverne, qu'elle est donc [...] déterminante, mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers *niveaux* et les diverses *instances* de la formation sociale qu'elle anime : nous pourrions la dire *surdéterminée dans son principe*. »<sup>19</sup>

Pour Althusser, il y a donc une dialectique à l'œuvre entre la sphère culturelle et la sphère productive, mais dans une perspective de long terme, en dernière instance, on constate une détermination de la première par la seconde. Cette dynamique de renvois traduirait ce que l'on constate à l'œuvre dans l'Histoire : les situations de résistance au progrès, les reculs, les ruptures révolutionnaires, etc. Cependant, la lame de fond demeure l'évolution des capacités productives. C'est dire que les individus sont les dupes d'une détermination matérielle et externe qui finit par s'imposer aux consciences.

---

<sup>19</sup> ALTHUSSER, L. (1965). *Pour Marx*, François Maspero : Paris, p. 99-100.

Pour Althusser, la surdétermination est externe dans la mesure où la confrontation des volontés individuelles provoque quelque chose que personne n'a voulu, donc quelque chose qui ne dépend pas d'elles. Le hasard de ces confrontations et leurs conséquences sont en fait nécessaires, ils sont l'indice d'une force impersonnelle de degré supérieur. D'ailleurs, il lui semble que l'idée de prendre la volonté individuelle comme point de départ pour expliquer la réalité historique et sociale est un parti pris individualiste et bourgeois. L'homme au singulier n'a pas à être une évidence élémentaire qui cristalliserait par ailleurs des déterminations qui précèdent sa volonté. La réflexion sur l'être humain, selon Althusser, peut expliquer certains phénomènes, mais pas les événements historiques, à savoir ceux qui ont une influence sur le développement à long terme de la société. Ces événements sont connaissables du fait qu'ils s'insèrent dans des structures révélées par la science de l'histoire, ce qu'Althusser appelle le matérialisme historique<sup>20</sup>.

L'histoire devient donc intelligible dans la mesure où des structures théoriques peuvent accueillir ce qui sera qualifié par elles d'événement historique, à partir de quoi celui-ci devient un objet de connaissance qui peut à son tour enrichir le savoir des structures théoriques elles-mêmes. Dans les mots d'Althusser, « un événement qui tombe sous ces formes, *qui est un contenu possible pour ces formes*, qui les affecte, qui les

---

<sup>20</sup> Sur ce point, on remarquera la similitude entre la perspective althussérienne et celle de Bloch, Febvre, Braudel et, plus largement, de l'épistémologie historique française depuis l'école des Annales. Ricœur, bien qu'il conteste cette ambition de parler d'un sens qui dépasse ou précède la conscience individuelle, y voit d'abord un souci de modestie, « [...] l'aveu que nous ne faisons pas l'histoire, si l'on entend par "nous" les grands hommes de l'histoire mondiale, selon Hegel ». *TRI*, p. 188. Cette posture caractérise le changement de paradigme entre l'histoire politique antérieure et une histoire attentive aux structures du développement social. Il note que « la notion de longue durée [...] a aidé [les historiens], dans cette lutte sur deux fronts, à résister à l'entière dé-chronologisation des modèles et à la fascination par l'événement accidentel et isolé ». *Ibid.*, p. 191.

concerne, les renforce ou les ébranle, qui les provoque ou qu'elles provoquent, voire choisissent ou sélectionnent, voilà un *événement historique* »<sup>21</sup>. On peut dire de façon générale que, dans sa conception du matérialisme, l'objet est produit à partir de la théorie qui, elle, est un moment de la pratique, celui de la résolution par abstraction d'un problème concret. La théorie, parce qu'elle est ainsi orientée de manière praxique, produit une connaissance exacte dans la mesure où elle anéantit une résistance entre la pratique et son objet. La vérité de la connaissance se mesure ainsi à l'adéquation entre l'énoncé théorique, les concepts, et le résultat effectif au niveau concret de l'objet pratique.

En somme, pour Althusser, la détermination en dernière instance du culturel par l'économique constitue la forme ou la structure principale à partir de laquelle sont identifiés les événements qui, du fait qu'ils s'y insèrent et en permettent une meilleure intelligibilité, acquièrent leur qualité historique. Or, l'identification de cette forme déterminante ne relèverait pas d'un choix arbitraire, c'est l'analyse du développement des sociétés qui l'imposerait. Cette analyse, ce serait Marx qui l'aurait menée à terme : un travail titanesque, le fait d'un grand visionnaire<sup>22</sup>, comme la médiation entre la pratique matérielle et sa formulation conceptuelle est, même une fois que l'on possède la science

---

<sup>21</sup> ALTHUSSER (1965), *op. cit.*, p. 126.

<sup>22</sup> Il faut voir la place éminente qu'occupe Marx dans les thèses d'Althusser : « Marx a ouvert à la connaissance scientifique un nouveau [...] continent scientifique, le continent Histoire, par une coupure épistémologique dont le premier tranchant, encore tout semblant, est inscrit dans l'*Idéologie allemande*, après avoir été annoncé dans les *Thèses sur Feuerbach*. » RICŒUR, ALTHUSSER et al. (1968), *op. cit.*, p. 139. Ou encore : « Quand on voit, par exemple, l'effort qui a été fait [...] dans l'école française des *Annales*, par Marc Bloch ou bien par Braudel, qui en est actuellement la tête et le chef, on voit apparaître un certain nombre de concepts, y compris les concepts de longue durée, de courte durée, etc., que les historiens ont dépensé beaucoup d'efforts et de conscience à élaborer, mais qui restent quand même encore passablement flous, alors que lorsque l'on étudie de près *Le Capital*, on s'aperçoit que des concepts infiniment mieux, y sont déjà présents depuis cent ans. » *Ibid.*, p. 162.

marxiste, un «[...] processus complexe d'élaboration, où entrent toujours en jeu plusieurs pratiques concrètes distinctes de niveaux différents, empiriques, techniques et idéologiques »<sup>23</sup>.

Pour Ricœur, cette perspective théorique qui assigne leur signification aux événements fait ressortir, en même temps qu'elle le néglige, le problème de leur inscription dans la trame historique. Pour le reconnaître, il faut interroger le langage que nous utilisons. Ainsi, « nous disons que tel et tel événement a *laissé sa marque* sur son temps. Nous parlons d'événement *marquant* »<sup>24</sup>. Or, laisser sa marque, c'est s'inscrire quelque part. C'est pourquoi on peut concevoir l'histoire comme « [...] cette quasi-*“chose”* sur laquelle l'action humaine laisse une *“trace”* »<sup>25</sup>. Bien qu'on l'appréhende d'une part comme la somme des « marques » qui la composent, à travers le travail d'archives, entre autres, l'histoire est aussi à concevoir comme une totalité irréductible aux événements eux-mêmes. Ici, on peut dire que Ricœur rejoint Althusser. Cependant, cette séparation lui inspire une analogie valide pour toute entité complexe de discours, pour laquelle le tout excède les parties que forment les phrases. En ce sens, il invite à considérer l'histoire comme le produit d'une activité de composition, ou d'agencement, des parties, dans ce cas les événements, en fonction d'une certaine autonomie du discours qui les recoupe. L'histoire est à prendre comme un « texte »<sup>26</sup>. Si on accepte cette métaphore selon laquelle l'histoire est le « texte » dans lequel sont contenues les « phrases » que sont les événements, le problème de l'inscription devient celui de sa

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>24</sup> *EIII*, p. 216.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>26</sup> Ricœur donne cette définition concise : « Par texte [...] j'entends, par priorité, la production du discours comme une œuvre. » *MV*, p. 277.

construction grammaticale et de son intelligibilité à la lecture<sup>27</sup>, plutôt que de l'identification de la structure ultime. Ricœur se donne dès lors pour tâche « [...] de montrer jusqu'à quel point le paradigme de la lecture, réplique du paradigme de l'écriture, fournit une solution au paradoxe méthodologique des sciences humaines ».<sup>28</sup>

C'est ce paradoxe qu'avait déjà identifié Dilthey et qu'il croyait avoir résolu en faisant de « l'expliquer » des sciences de la nature et du « comprendre » propre aux sciences humaines deux médiations également objectivantes. Avec le paradigme de la lecture et de l'écriture, le critère de validité d'un texte n'est plus la science comme objectivation du réel, mais l'art de conjecturer, que Ricœur définit comme l'art de construire la signification en faisant intervenir le jugement. Plus qu'une succession de phrases, le texte forme un tout qui requiert, pour sa mise en ordre, un jugement d'importance à partir duquel « [...] le tout apparaît comme une hiérarchie de topiques, de thèmes primaires et subordonnés »<sup>29</sup>. Comme c'est le cas au sujet du jugement réfléchissant dans la troisième *Critique* de Kant, le jugement d'importance vise la totalité impliquée dans la reconnaissance des parties. De la dynamique entre la totalité ainsi visée et les parties qui la constituent progressivement surgissent le texte et les significations qu'il contient.

---

<sup>27</sup> Richard Kearney résume fort bien le parallèle entre l'histoire et la littérature à travers le concept primordial chez Ricœur de l'interprétation : « [...] [T]his parallel between a hermeneutics of history and a hermeneutics of texts is corroborated by Ricoeur's demonstration that historiography, as a knowledge, by means of traces, depends largely on texts which give to the past the status of documentary witness. Thus our consciousness of being exposed to the effectiveness of history finds its complement in our interpretative response to the texts which communicate the past to us. » WOOD, D. (dir.), (1991). *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge : London, p. 59-60.

<sup>28</sup> *EHI*, p. 222.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 224.

La construction effectuée ne saurait avoir la solidité d'une vérité immuable, à savoir qu'« il est toujours possible de rattacher la même phrase de manière différente à telle ou telle phrase considérée comme la pierre d'angle du texte »<sup>30</sup>. La modalité d'écriture, comme celle de la lecture impliquée dans l'identification *a priori* de la forme du texte, a un caractère conjectural. L'incertitude tient au fait que l'opération repose toujours sur une lecture préalable, possible parmi d'autres, et celle-ci sur une autre, etc. On ne saurait donc appliquer au texte les critères de vérité et de vérification qu'Althusser assigne à la science. Il faudrait leur préférer ceux de probabilité et de validation. À leur sujet, Ricœur indique que la validation, conçue comme « [...] une discipline argumentative comparable aux procédures juridiques de l'interprétation légale »<sup>31</sup>, n'exclut pas la polémique et la possibilité de faire « appel ». Au mieux, une interprétation peut être dite plus probable qu'une autre. En ce qui concerne la discipline historique, on peut affirmer qu'elle demeurera au cœur d'un conflit des interprétations, un conflit qui la rend vivante et la fait évoluer au rythme de la relation circulaire entre conjecture et validation.

Pour Ricœur, l'interprétation historique ne saura jamais identifier de manière définitive la structure déterminante de l'Histoire, ce qui explique la complexité que prend le travail de médiation entre pratique et théorie chez Althusser et son nécessaire repli dogmatique sur le génie de Marx. Pour comprendre cette complexité, il faut considérer que « l'autonomie des superstructures quant à leur relation à leurs propres infrastructures

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 225.

a son paradigme dans les références non ostensives d'un texte »<sup>32</sup>. Les superstructures admettent une diversité de significations et une multitude de lectures possibles. L'explication unique qui veut les faire coïncider ne peut qu'apparaître arbitraire et réductrice, eu égard à la richesse de l'interprétation. C'est pourquoi la recherche d'une théorie de l'histoire aurait avantage à se porter du côté des règles de l'écriture et de la lecture, et de la linguistique de façon générale, plutôt que de veiller à extraire celles de la « pratique », telle que l'entend le matérialisme marxiste.

Il convient donc de se tourner à présent vers une théorie possible de l'histoire, orientée par les problèmes que pose justement la critique du langage, et de suivre Ricœur dans le déploiement de son œuvre.

## 1.2 – le modèle structuraliste

Un peu plus de dix ans après ses premières confrontations avec la pensée marxiste de l'histoire, Ricœur se trouve à débattre, pour des raisons différentes mais complémentaires, avec le structuralisme. Dès la publication de *La pensée sauvage* en 1962, un différent épistémologique s'installe entre l'approche de Lévi-Strauss et l'herméneutique de Paul Ricœur. Les réserves qu'exprime ce dernier, sans pour autant qu'il rejette la méthode structurale, se retrouveront d'abord dans une critique intitulée *Structure et herméneutique*<sup>33</sup>, puis il les maintiendra, pour l'essentiel, à la suite d'un

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>33</sup> Initialement publié en janvier 1963 sous le titre de « Symbolique et temporalité ». RICŒUR, P. (1963). « Symbolique et temporalité », in CASTELLI, E. (dir.). *Ermeneutica e Tradizione* (Actes du Congrès international), Archivio di Filosofia : Rome, p. 12-31.



débat avec l'auteur tenu en juin 1963 et reproduit dans la revue *Esprit*<sup>34</sup>. Au fondement de son opposition se trouve l'idée que le structuralisme de Lévi-Strauss postule une épistémologie des phénomènes sociaux qui exclut toute intervention, ou moment, de l'interprète dans le processus de compréhension. Un autre élément important qui justifie la critique de Ricœur concerne la notion de diachronie appliquée à l'ethnologie, à savoir la place laissée à l'histoire dans l'explication de ces pratiques. Avant de démontrer plus spécifiquement les éléments de dissension entre les deux penseurs, un détour s'impose afin de résumer l'approche structurale.

On sait la place éminente que la linguistique de Ferdinand Saussure occupe dans l'anthropologie de Lévi-Strauss, d'abord dans l'application des concepts de synchronie et de diachronie, mais il existe aussi un apport moins explicite, celui de la méthodologie en sciences humaines telle que l'a redéfinie Wilhelm Dilthey au tournant du 20<sup>e</sup> siècle.

À la fin 19<sup>e</sup> siècle, Dilthey renonce déjà à la possibilité de rendre compte des mécanismes objectifs de la réalité par les concepts et les représentations. Pour lui, le but est d'établir un fondement à la connaissance en sciences humaines en échappant à l'alternative entre le positivisme et la métaphysique héritée du Moyen-âge. Il ne s'agit pas de renoncer à l'expérience, mais de reconnaître que « [...] toute expérience ne trouve sa cohérence originale et, par cela même sa valeur, que dans les conditions de notre conscience [...] »<sup>35</sup>. Le fondement de la science est donc à trouver en priorité au cœur de

---

<sup>34</sup> Disponible dans l'édition de janvier 2004, n° 301.

<sup>35</sup> DILTHEY, W. (1942). *Introduction à l'étude des sciences humaines*, P.U.F. : Paris, p. 4.

ce qu'il appelle "la vie psychique". On pourrait conclure ici à une forme de kantisme que Lévi-Strauss n'aurait pas désavoué<sup>36</sup>.

En outre, dans un article datant de 1890<sup>37</sup>, Dilthey énonce un principe de phénoménalité à la base d'une conception qui place la structure de la conscience au cœur de la compréhension du monde. Dès lors que « tout objet peut être décomposé en fait de conscience [...] »<sup>38</sup>, connaître la réalité, c'est retrouver le langage inconscient de la vie psychique à travers la multitude de ses manifestations. Il indique ailleurs que la vie psychique est première, ontologiquement, mais que « la forme fondamentale de [l'] ensemble psychique est déterminée par le fait que toute vie mentale dépend de son milieu et réagit sur lui conformément à ses propres fins »<sup>39</sup>. Nous modifions la configuration de notre milieu, suivant les fins « surdéterminées » de notre structure psychique, pourrait-on dire. Chez Lévi-Strauss, la structure inconsciente de l'esprit dicte une intégration synchronique du « milieu » culturel, le chargeant ainsi de significations. Alors que Dilthey défend l'idée d'une téléologie de la volonté individuelle, et sociale par continuité<sup>40</sup>, qui expliquerait l'histoire, Lévi-Strauss situe la possibilité de rendre compte de l'évolution circonscrite d'une société par une logique du langage, des opérateurs et des signes, qui serait le reflet de la structure psychique de base. Pour ce dernier, l'idée d'une

---

<sup>36</sup> « Je me sens également en accord complet avec M. Ricœur quand il définit – sans doute pour la critiquer – ma position comme "un kantisme sans sujet transcendantal". Cette déficience lui inspire des réserves, tandis que rien ne me gêne pour accepter sa formule. » Lévi-Strauss cité dans *Esprit. Claude Lévi-Strauss : une anthropologie bonne à penser*, n° 301, janvier 2004, p. 174.

<sup>37</sup> Article intitulé en français « De notre croyance à la réalité du monde extérieur – Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé », in DILTHEY W. (1947). *Le monde de l'esprit*, Aubier : Paris, tome 1, p. 95-141.

<sup>38</sup> Dilthey (1942), *op. cit.*, p. 96.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>40</sup> « La structure toujours identique de la vie engendre [...], à quelques modifications historiques près, les mêmes ensembles téléologiques [...]. » *Ibid.*, p. 376.

loi universelle du développement des sociétés humaines demeure un idéal qui règle la quête scientifique moderne, l'ethnologie comprise, mais « tout ce que l'historien et l'ethnologue réussissent à faire, et tout ce qu'on peut leur demander de faire, c'est d'élargir une expérience particulière aux dimensions d'une expérience générale, et qui devienne, par cela même, accessible *comme expérience* à des hommes d'un autre pays ou d'un autre temps [...] »<sup>41</sup>. Pour Lévi-Strauss, il est impossible de porter un jugement définitif qui puisse s'abstraire et surmonter une certaine clôture des systèmes culturels et des structures linguistiques. C'est là un élément majeur de dissension entre lui et Ricœur, qui, dépassant Dilthey, considère d'une part que « [...] l'explication doit recouvrir la compréhension [...] »<sup>42</sup>, et d'autre part que l'expérience a un sens seulement si elle est assimilée subjectivement, proprement *com-prise*, malgré la difficulté d'atteindre une pure compréhension. C'est le cœur de sa critique de *La pensée sauvage*, notamment quand il déclare que « si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est »<sup>43</sup>. Ce sens qui est partagé et compris, dans le domaine de la culture et des sociétés humaines, trouve sa condition de possibilité dans l'intention historique, pour Ricœur. Ainsi s'interroge-t-il dans son entretien avec Lévi-Strauss sur ce que l'on doit entendre « [...] par les mots mêmes de sens et de non-sens, sinon des épisodes d'une conscience de l'histoire, qui ne soit pas simplement la subjectivité d'une culture regardant une autre culture, mais véritablement une étape de la réflexion qui essaie de comprendre toute chose »<sup>44</sup>? Le reproche qu'il adresse à la fois à Dilthey et Lévi-Strauss

---

<sup>41</sup> LEVI-STRAUSS, C. (1973). *Anthropologie structurale*, Plon : Paris, p. 29.

<sup>42</sup> DUNPHY, J. (1991). « L'héritage de Dilthey », in GREISCH, J. et KEARNEY, R. (dir.). *Paul Ricœur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf : Paris, p. 89.

<sup>43</sup> *Esprit* n° 301, *op. cit.*, p. 177.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 180.

concerne la fermeture transcendantale de leurs modèles, qui consacre paradoxalement un subjectivisme qui ne sait pas s'affranchir de la matérialité de la vie psychique.

Pour Lévi-Strauss, les différentes manifestations sociales peuvent être ramenées à des schèmes, inconscients et universels, dont les possibilités sont vastes mais catégoriquement limitées par l'architecture psychique des individus. Pour apprécier cette architecture, il faut remonter à la source du langage et expliquer sa réalité organique. C'est à ce stade que l'apport des travaux de Ferdinand de Saussure est déterminant.

Selon Lévi-Strauss, la linguistique et plus particulièrement la phonologie présentent un apport fondamental pour la méthode en ethnologie. D'abord, elles permettent d'analyser les manifestations concrètes et conscientes du langage, en les décomposant en termes élémentaires, pour faire ressortir les lois de leur organisation. La linguistique saussurienne stipule que les éléments du langage sont des termes différentiels qui doivent être pensés en relation et que leur assemblage découle d'un système de sens et de signification catégoriquement contenu dans l'infrastructure psychique des individus. Ce qui guide le travail de Saussure en linguistique, c'est la recherche de lois générales sur le fonctionnement de la structure inconsciente des phénomènes linguistiques et des combinaisons potentielles qui en découlent. C'est cette quête, appliquée aux phénomènes culturels, qui règle également le travail ethnographique de Lévi-Strauss.

Pour ce dernier, toute société, qu'elle soit dite primitive ou moderne, est fondée sur des systèmes de relations, sur les liens familiaux jusqu'aux diverses formes des

sociabilités complexes. Les codes et les modalités des relations interindividuelles procèdent de représentations conscientes qui prennent leur source dans les éléments inconscients du langage, la dimension biologique des relations n'ayant que peu d'intérêt. Ces relations sont donc fondamentalement symboliques et d'ordre culturel.

Pour Lévi-Strauss, il faut remonter des manifestations culturelles jusqu'aux structures inconscientes de relations dans la psyché. Comme en phonologie, l'analyse devra aboutir aux éléments différentiels du langage qui, par ailleurs, « [...] possèdent une existence objective au triple point de vue psychologique, physiologique et même physique [...] »<sup>45</sup>. L'horizon de la méthode structurale est en ce sens la découverte de la structure *objective* du langage.

Comme l'anthropologie de Lévi-Strauss postule des structures inconscientes et objectives, elle pourrait prétendre éventuellement à des modèles algorithmiques. L'inventaire des systèmes sociaux pourrait mettre à notre disposition un nombre appréciable de données et de séries favorables à l'étude statistique, comme le fait la sédimentation documentée du langage pour les linguistes. C'est pour cette raison que Lévi-Strauss se dit ethnographe d'abord. Il reconnaît d'emblée que l'ordre et la signification des relations dans les différents systèmes sociaux, à travers les combinaisons rendues possibles par leur logique inconsciente, sont en théorie exponentiels. Pour les sociétés, il existe une infinité de relations interindividuelles possibles. Pourtant, indique Lévi-Strauss, seulement certaines sont retenues au fil du développement des groupes humains, et certaines également transcendent les cultures. Pour l'ethnologue, la tâche

---

<sup>45</sup>LEVI-STRAUSS (1973), *op. cit.*, p. 49.

consiste à trouver les lois de ces rapports réitérés, d'abord sur le plan des corrélations synchroniques, à savoir celles de coexistences en un temps fixe, à partir des couples d'oppositions, par exemple dans les éléments de parenté père-mère-oncle-neveu, qui forment les structures élémentaires de relations dans tous les groupes sociaux et, à partir de celles-ci, celles qui régissent les structures plus complexes. C'est à ce stade qu'intervient l'analyse diachronique qui vise à expliquer l'évolution des combinaisons, à partir des éléments primaires jusqu'aux systèmes complexes de sociabilité, dans une perspective historique.

Un système culturel est synchronique dans la mesure où il manifeste l'inconscient catégoriel par lequel on appréhende toute réalité, et il est diachronique dans sa capacité à opérer un réaménagement des significations à la suite de perturbations liées aux événements extérieurs et au passage du temps. Pour expliquer le moment dynamique du système recoupe par le concept de diachronie, on peut affirmer que la synchronie initiale force l'intégration des événements nouveaux dans l'univers signifiant préalable, moyennant quelques modifications en vue de maintenir sa cohérence. Au sujet de cette intégration, Lévi-Strauss indique dans *La pensée sauvage* qu'elle se vit sur un plan esthétique, en ce qui concerne les membres du système culturel, comme « effet d'anticipation » des rapprochements et des distinctions à partir des données sensibles. Une fois la perturbation intégrée, les rapprochements et distinctions se trouvent consacrés par la science pour les sociétés dites avancées, par les mythes pour les sociétés dites primitives.

Les mythes organisent le monde sensible et exploitent ses éléments de façon spéculative. Ces éléments, une fois exploités, sont des opérateurs, des signes<sup>46</sup>. Ils sont à la fois images et concepts, des intermédiaires pour la connaissance. Pour Lévi-Strauss, le problème du mythe est qu'il ne permet rien d'autre qu'un réaménagement de l'ensemble de ses objets. Lorsque l'individu s'interroge à partir de lui, il ne parvient pas à le dépasser, seulement qu'à postuler une nouvelle disposition de l'ensemble. En revanche, les concepts issus de la science se situent dans une sphère abstraite et demeurent problématiques, ce qui permet une plus grande transparence, mais également la possibilité d'un progrès.

Ce que permet le concept scientifique, par-delà le réaménagement interne du système, c'est un certain décalage par rapport à l'intuition initiale, une certaine évolution. La science fabrique de nouveaux modèles, par ses hypothèses et théories, qui font apparaître de nouveaux événements qui transcendent le système synchronique de signifiants et de signifiés. Pour Althusser, nous mentionnions que c'est la théorie qui rend possible une compréhension de l'événement. Chez Lévi-Strauss, elle le permet radicalement. Quand la science remplace le mythe, la diachronie prend une dimension éminemment complexe.

---

<sup>46</sup> Ricœur considère qu'il s'agit d'un aveu implicite de Lévi-Strauss : si les mythes peuvent tenir ce rôle d'organisation du monde, c'est bien parce qu'ils s'arriment aux questions existentielles sur l'origine et la destinée de l'homme, sans quoi « [...] la théorie du mythe se réduit "à une nécrologie des discours insignifiants de l'humanité" ». AHMERDT, F.-X. (2004). *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique : En débat avec la New Yale Theology School*, Cerf : Paris, p. 125. Ricœur situe ainsi le mythe comme une des catégories du symbole, il indique dans « Le symbolisme et l'explication structurale » que « ce qu'il y a de commun dans tous les mythes, c'est qu'ils racontent quelque chose, quelque chose qui s'est passé "en ce temps-là", à l'origine, mais cette façon de raconter est une première mise en ordre du fond symbolique, et on ne peut dire qu'il n'y a pas de mythe dans mythologie ». RICŒUR, P. (1964). « Le symbolisme et l'explication structurale », in *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 4, p. 82.



Pour Lévi-Strauss, l'ethnologie, comme science moderne, doit recourir à l'histoire, à une histoire détaillée qui permette de remonter le fil des systèmes antérieurs, de parcourir le chemin inverse de la diachronie. En accord avec l'optique scientifique qui s'attache à l'existence objective des éléments structurants, les changements diachroniques doivent être le fruit d'une évolution déterminée, incluse en potentiel dans la structure initiale. Pour l'ethnologue, il faut commencer par identifier des chaînes de faits continues limitées dans le temps et l'espace, ainsi peut-il espérer décrire une évolution nécessaire d'un type primaire vers une forme définie.

Selon Lévi-Strauss, il ne faut pas conclure trop rapidement à des lois universelles de développement comme le font les évolutionnistes, vu les moyens de l'ethnographie, mais à l'autre extrême, l'agnosticisme historique n'est pas en mesure d'expliquer que des institutions sociales transcendent les cultures les plus diverses. Il reste que l'espérance d'en venir à la découverte des lois du progrès humain demeure, malgré un pessimisme implicite<sup>47</sup>, dans l'horizon épistémologique du célèbre structuraliste.

Ricœur, qui, comme l'indique justement François Dosse, « [...] exerce sa vigilance contre toute forme de rabattement des sciences humaines sur une physique sociale mécaniste, vers un scientisme qui prétendrait saturer le sens ou qui prétendrait

---

<sup>47</sup> À ce sujet, Lévi-Strauss déclare : « [...] [P]our faire une théorie de l'évolution des sociétés, il faudrait en avoir observé un très grand nombre qui fussent demeurées à l'abri de toute influence d'ordre externe (et quand je dis externe, je ne veux pas dire simplement l'action d'autres sociétés, mais celle de phénomènes biologiques et autres), ce qui est évidemment impossible [...]. Donc, je vois là des questions sur lesquelles, oui, nous spéculerons, ce n'est pas inutile, mais sur lesquelles nous ne dirons jamais rien de bien sérieux. » *Esprit* n° 301, *op. cit.*, p. 178.



représenter une *mathesis* universelle »<sup>48</sup>, ne peut que désavouer cette espérance qu'entretient Lévi-Strauss. S'il faut prendre le kantisme au sérieux, il lui importe qu'on reconnaisse que la prétention d'un sujet à l'objectivité est *a priori* une erreur. Le monde n'a pas de priorité ontologique sur le sujet qui a plutôt partie liée à son organisation dans le cadre du rapport mutuel entre anticipation et préfiguration. Autrement dit, ce qui est offert à l'interprétation est toujours déjà interprété, ce qui ne veut pas dire que le sujet interprétant n'est pas momentanément dépossédé de son initiative par l'injonction que lui adresse l'objet interprété. Mais dans le contexte de l'approche structuraliste de Lévi-Strauss, cette dépossession qu'il nomme « perturbation » n'offre pas la possibilité d'atteindre son versant externe.

Pour le structuralisme, l'histoire est une suite d'altérations imposées à un système inconscient de significations et de corrélations : la diachronie impose des réaménagements synchroniques. Ricœur comprend que la diachronie signifie une nouvelle parole, un nouveau fait de langage que le système tend à récupérer pour maintenir sa cohérence. Pourtant, le structuralisme ne permet pas d'expliquer le changement d'un point de vue génétique, comme la structure concerne un système fini de règles et de forme<sup>49</sup>. Pour l'anthropologie structurale, la diachronie est donc subordonnée au système et « [...] n'est signifiante que par son rapport à la synchronie [...] »<sup>50</sup>. C'est la synchronie qui est son véritable objet d'étude, dans la mesure où l'événement

---

<sup>48</sup> DELACROIX, C., DOSSE, F et GARCIA, P. (dir.), (2007). *Paul Ricœur et les sciences humaines*, La Découverte : Paris, p. 17.

<sup>49</sup> Dans « La structure, le mot, l'événement », Ricœur indique au sujet du point de vue structural qu'« il cumule à la fois l'idée de synchronie (priorité de l'état de langue sur l'histoire), l'idée d'organisme (la langue comme unité de globalités enveloppant des parties), enfin l'idée de combinaison ou de combinatoire (la langue comme un ordre fini d'unités discrètes) ». *CI*, p. 84.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 36.

perturbateur, par-delà son occurrence, offre peu d'intérêt en lui-même. En même temps, la synchronie ne saurait être un objet statique, puisque « [...] l'histoire apparaît [...] comme un principe de désordre »<sup>51</sup>. C'est l'absence d'une réflexion plus approfondie sur la diachronie qui suscite la perplexité de Ricœur. Il considère que le structuralisme est une réflexion au caractère trop syntaxique, négligeant du coup l'intelligence sémantique des événements. Pour faire ressortir cette négligence, Ricœur prend à revers la réflexion de Lévi-Strauss sur les structures des sociétés mythiques pour démontrer la dimension proprement épiphannique de la révélation dans les traditions spirituelles d'Orient et d'Occident, ce qu'il appelle le kérygme, à savoir la proclamation ou le dévoilement du principe du monde dans le temps. La tradition biblique affirme le primat de l'histoire dans la compréhension du monde. À l'inverse des mythologies qu'étudie Lévi-Strauss, la Bible place l'événement, non comme un débris récupéré par un réaménagement de la structure, mais comme un symbole qui offre une grande richesse sémantique et qui ouvre sur de multiples interprétations. Comme l'indique Michaël Fœssel, « en articulant fonction symbolique et compréhension sémantique, Ricœur réinvestit [...] à sa manière le présupposé originaire de toute herméneutique : celui d'un *excès du signifié* sur le *signifiant* »<sup>52</sup>, ainsi dans les traditions théologiques judéo-chrétiennes, l'interprétation dégage un surplus par rapport au sens initial, « [...] il faut parler [...] de régulation sémantique par le contenu et non pas seulement de régulation structurale [...] »<sup>53</sup>. La

---

<sup>51</sup> RICŒUR, P. (1964), *op. cit.*, p. 91.

<sup>52</sup> *Esprit* n° 301, *op. cit.*, p. 196.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 51.

parole qui apparaît dans l'histoire, celle du Christ par exemple, peut être radicalement nouvelle, radicalement autre, et c'est ce surplus, pour Ricœur, qui ordonne l'histoire<sup>54</sup>.

Pour Lévi-Strauss, le langage a une raison qui échappe à la science à cause d'une trop grande complexité logique, alors que pour Ricœur, le but n'est pas tant d'acquiescer une connaissance suffisante des éléments primaires et de leurs lois de combinaison que de chercher le sens et la signification des paroles. Ce qui intéresse la philosophie, c'est le sens, ce qui se manifeste de l'être dans le discours. Le structuralisme sacrifierait le contenu sémantique au nom d'une logique élémentaire des signes. Dans le domaine de la linguistique, c'est le même problème qu'identifie Ricœur au sujet des thèses de Saussure, pour qui « le niveau du mot n'est pas seulement le niveau intermédiaire entre celui du phonème et celui du syntagme, il est le niveau charnière »<sup>55</sup>. Or il n'existe pas, pour Ricœur, une logique univoque du langage qui serait la même des éléments différentiels identifiés par la phonologie jusqu'à leurs combinaisons complexes. Il n'y a pas de continuité parfaite entre le constituant et le constitué. Le passage du signe au discours par la phrase comporte ce que Ricœur considère être des mutations, sortes de propriétés émergentes<sup>56</sup>, et seulement dans

---

<sup>54</sup> Il indique : « Je dirai que c'est ici le surplus initial de sens qui motive tradition et interprétation. C'est pourquoi, dans ce cas, c'est le contenu lui-même qui ordonne une histoire, qui engendre une histoire et non pas du tout la structure qui sauve les débris de l'histoire. » RICŒUR (1964), *op. cit.*, p. 94.

<sup>55</sup> *MV*, p. 133.

<sup>56</sup> Le phénomène d'émergence correspond à l'apparition de nouvelles caractéristiques dans les systèmes complexes. Il est pertinent de citer ici le philosophe américain Francis Fukuyama dans sa critique de l'évolutionnisme, à partir de ce phénomène : « Toute caractéristique humaine peut être ainsi ramenée à une cause matérielle antécédente. Si, par exemple, nous aimons écouter Haydn, Mozart ou Beethoven, c'est parce que nous disposons de systèmes auditifs qui ont évolué, au cours de l'adaptation, pour discriminer certains sons qui étaient peut-être nécessaires à nos lointains ancêtres pour les avertir contre les prédateurs ou pour les aider dans leur chasse. FUKUYAMA, F. (2002). *La fin de l'homme – les conséquences de la révolution biotechnique*, La Table Ronde : Paris, p. 241. Fukuyama ne remet pas en question la vérité de la thèse évolutionniste, mais il la considère insuffisante pour appréhender les systèmes complexes. Autrement dit, la connaissance des degrés élémentaires ne permet pas de comprendre de façon satisfaisante les

ce passage est-il possible de rencontrer, par-delà la structure, « le langage comme dire »<sup>57</sup>.

Cette irréductibilité des différents niveaux du langage est incompatible avec l'idée d'une évolution déterminée à partir des éléments d'une structure psychique initiale et universelle. Dans le cadre de l'anthropologie structurale, comme ces éléments se veulent objectifs, qu'ils ont une existence physique selon Lévi-Strauss, la philosophie implicite de la méthode structurale en ethnologie est non seulement évolutionniste<sup>58</sup>, mais c'est une forme de matérialisme, comme le suppose Ricœur<sup>59</sup>. Du reste, Lévi-Strauss ne s'en défend pas<sup>60</sup>. L'ontologie que défend Ricœur est d'un autre ordre, elle se situe « [...] dans la perspective d'une philosophie qui commence par le langage et la réflexion, mais la montre comme étant hors de portée pour le sujet parlant et réfléchissant. L'ontologie est désignée à travers une métaphore, celle de la terre promise »<sup>61</sup>. La terre promise est l'absolu qui règle la rencontre entre l'interprète et l'être interprété, ce que Ricœur nomme le cercle herméneutique.

---

propriétés émergentes des degrés supérieurs ; la pertinence de Haydn, Mozart ou Beethoven n'est pas épuisée par une analyse fondée sur la sélection naturelle.

<sup>57</sup> *CI*, p. 87.

<sup>58</sup> Et ce, bien que la prétention de Lévi-Strauss, depuis la publication de *Race et Histoire* en 1951, est de se distancier de l'évolutionnisme.

<sup>59</sup> Il écrit dans « Structure et herméneutique » que cette philosophie « [...] est motivée par la considération de la dualité des “modèles vrais de la diversité concrète : l'un sur le plan de la nature, c'est celui de la diversité des espèces; l'autre, sur le plan de la culture, est offert par la diversité des fonctions”. Le principe des transformations peut alors être cherché dans une combinatoire, dans un ordre fini ou un finitisme de l'ordre, plus fondamental que chacun des domaines. Tout ce qui est dit de la “téléologie inconsciente qui, bien qu'historique, échappe complètement à l'histoire humaine”, va dans ce sens ; cette philosophie serait l'absolutisation du modèle linguistique, faisant suite à sa généralisation de proche en proche ». *CI*, p. 55.

<sup>60</sup> « Je ne serais [...] pas effrayé si l'on me démontrait que le structuralisme débouche sur une sorte de matérialisme vulgaire. » *Esprit* n° 301, *op. cit.*, p. 192.

<sup>61</sup> DUNPHY (1991), *op. cit.*, p. 89.

On comprend chez ce dernier que cette dynamique entre la subjectivité et le monde qu'elle investit par le langage et la réflexion est un dévoilement, par moments transfiguré par un hors-texte « apparaissant », qui ne peut atteindre l'absolu en raison des limites mêmes du sujet, de sa finitude. Comme le sens qui en résulte est par principe *compris*, et donc partagé, son dévoilement prend la forme de réinterprétations successives, comme l'atteste l'exégèse biblique par exemple, qui ont pour socle l'expérience historique et pour horizon l'avenir, sans pour autant que sa compréhension n'atteigne les dimensions d'une science du progrès, comme son énonciation se trouverait *a priori* contrainte par les exigences du langage et de l'interprétation<sup>62</sup>.

Comme l'indique Don Ihde, le problème du langage équivaut à celui du symbole dans les travaux de Ricœur<sup>63</sup>. Celui-ci inscrit ce problème dans une logique transcendantale qui cherche à savoir en quoi la compréhension des signes, des symboles et des textes est liée à la compréhension de soi. Pour Ricœur, celle-ci « [...] coïncide à titre ultime avec l'interprétation appliquée à ces termes médiateurs »<sup>64</sup>, et on peut affirmer qu'à la compréhension phénoménologique du langage, à travers sa logique transcendantale, s'ajoute le moment herméneutique, et proprement ontologique, de la compréhension de soi par sa médiation. Il lui importe de dépasser l'erreur de Dilthey qui, également, place la compréhension de soi dans le détour des signes et des œuvres, mais dont la quête se confond avec celle de Lévi-Strauss dans la mesure où « [...] l'entreprise reste psychologique dans son fond [...] parce qu'elle assigne pour visée dernière à

---

<sup>62</sup> Ricœur souligne que « [...] si l'on perd de vue cette subordination de l'objet à la méthode et à la théorie, on prend pour un absolu ce qui n'est qu'un phénomène ». *CI*, p. 85.

<sup>63</sup> IHDE, D. (1971). *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press : Evanston, p. 167.

<sup>64</sup> *EIII*, p. 33.

l'interprétation, non pas *ce que* dit un texte, mais *celui qui* s'y exprime »<sup>65</sup>. En revanche, le structuralisme garde une place intéressante dans la démarche philosophique de Ricœur du fait qu'il pose correctement le problème de la médiation dans son versant linguistique<sup>66</sup>.

Pour Ricœur, la question de l'histoire renvoie aux exigences du langage et au problème du symbole. On ne saurait parler d'une science de l'évolution ou de l'histoire à connaître par la structure psychique inconsciente des individus, leur système de relation et les signes qui y renvoient, du fait que le point de résolution de la question historique loge au cœur du processus d'autocompréhension de soi à travers l'acquisition subjective du sens. D'une part, le sens à trouver dans le discours historique doit se mesurer à une épistémologie rigoureuse inspirée de la phénoménologie et d'une intelligence du langage qui est le propre de la linguistique, en plus de répondre aux exigences de la discipline historique sur l'identification des traces et des documents, d'affronter la problématique du phénomène mémoriel, etc., d'autre part, il doit s'articuler au symbole à partir d'une « téléologie du moi », comme le signale Van Esbroeck<sup>67</sup>. Ricœur indique dans la *Préface à Bultmann* qu'« il faut alors distinguer deux seuils de la compréhension [...] », deux seuils distincts, mais complémentaires, compte tenu du fait que « [...] c'est l'objectivité du texte, entendue comme contenu, teneur et exigence du sens, qui amorce le mouvement existentiel d'appropriation »<sup>68</sup>, et qu'« [...] à défaut de sens objectif, le texte ne dit plus

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 95-96.

<sup>66</sup> Il faudrait ainsi superposer deux méthodes, « [...] l'une qui est proprement herméneutique et qui consiste à déplier, à déployer les richesses du sens, à tous les niveaux de pensée, de l'action, du sentiment, et l'autre qui est une analyse structurale qui porte sur les syntaxes dans lesquelles le symbole symbolise ». RICŒUR (1964), *op. cit.*, p. 96.

<sup>67</sup> VAN ESBRÖECK, M. (1968). *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée : Paris, p. 50.

<sup>68</sup> *CI*, p. 389.

rien [et] sans appropriation existentielle, ce qu'il dit n'est plus parole vivante »<sup>69</sup>. À situer l'histoire dans une perspective psychologique, évolutive et nécessaire à partir de l'individu universel, on ignore la condition existentielle de l'histoire, dont pourtant ce même individu est la source, qui se manifeste dans l'historicité de la décision personnelle. Mais également, à sortir l'objectivité de son rapport à la compréhension subjective en tant qu'exigence du sens, on ignore la subordination obligée de l'objet à l'interprétation.

En définitive, pour l'ethnologie structurale, c'est la parole et le monde qu'elle cherche à rejoindre qui sont évacués. Ricœur reconnaît une grande valeur à la démarche de Lévi-Strauss, mais son pessimisme ne lui a pas échappé. Il lui importe de rendre compte de la vie déprise de l'inconscient, ou plutôt, de « [...] l'ensemble du champ de conscience constitué par le travail de l'interprétation »<sup>70</sup>.

### **Chapitre 1.3 – le modèle néopositiviste**

Contrairement au structuralisme de Lévi-Strauss, le néopositivisme combine une étude formelle du langage et une philosophie explicite, il propose à la fois une logique des signes et une sémantique. La réflexion y ouvre sur le sens et la signification des phénomènes. Également, la logique linguistique n'a pas, pour ses représentants, la structure psychique comme horizon. Ils se portent plutôt sur le caractère analytique et la visée objective du langage à l'aide d'une méthodologie d'observation et

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>70</sup> RICŒUR, P. (1965). *De l'interprétation*, Seuil : Paris, p. 452.

d'expérimentation inspirée des sciences naturelles. Ce qui est au centre du débat entre Ricœur et eux, fondamentalement, est la relation du langage avec le monde. Avant d'évaluer la portée de la philosophie néopositiviste et son impact sur le discours historique, ainsi que la réponse qu'offrira Ricœur à ses thèses, il importe d'en exposer le parcours épistémologique.

Chez un penseur comme Otto Neurath, éminent représentant et fondateur de l'empirisme logique, la dimension historique est intégrée à la problématique du sens et de la connaissance telle qu'elle se pose dans l'étude du langage. Bien que l'expression de Ricœur soit plus tardive, on trouve quelque chose du paradigme textuel dans sa réflexion méthodologique. Néanmoins, Neurath, Hempel et les autres excluent l'idée d'une relation circulaire entre conjecture et validation dans l'appréciation des propositions scientifiques, comme le voudrait une philosophie de l'interprétation dans la lignée de Ricœur. Également, les philosophes néopositivistes réfutent la distinction diltheyienne entre l'expliquer et le comprendre. Ils insistent plutôt sur la nécessité d'une fondation unique pour l'ensemble des pratiques scientifiques. Dans ce contexte, Neurath se charge d'exposer l'intégration de la méthode en sciences humaines au fondement général des sciences.

Pour Neurath, l'entreprise scientifique est toujours déjà située, et l'explication qu'elle recherche découle nécessairement de ce qu'il appelle la « jurisprudence empirique », à savoir les possibilités de corrélations existantes, la terminologie en usage et les observations préalablement attestées. Toute science forme un champ dans lequel se



déploient au cours de l'histoire différentes propositions. Pour la science sociale, plutôt que de considérer les exigences d'une analyse catégorielle, la connaissance est limitée à ce que permet « la manipulation des institutions existantes »<sup>71</sup>, c'est-à-dire les ensembles de propositions qui ont été historiquement exposées dans diverses œuvres sur la vie sociale de tribus, de clans ou de nations, sur les coutumes, les institutions comme le marché ou la famille, sur la culture, sur les individus, etc. Le chercheur doit donc procéder à partir de la départementalisation préalable des propositions scientifiques. Si la départementalisation est contingente, la méthode, quant à elle, renvoie infailliblement aux mêmes procédés d'empirie et d'observation. Dans la pratique, on retrouve simplement une question de degré quant à l'application des techniques d'observation et d'expérimentation. Si on différencie traditionnellement les sciences naturelles et les sciences humaines quant à leur valeur ou leur méthode, cela est attribuable au fonds métaphysique dont nous sommes les héritiers, aux préjugés qui détournent la signification des concepts et des expressions.

Neurath affirme, en effet, que la multiplication des méthodes et la départementalisation des sciences sont attribuables à un mauvais usage du langage. Dans les faits, chaque domaine scientifique comporte toujours des propositions, des mots, des concepts et des expressions qui sont autant de prêt-à-penser d'usage technique. Les concepts et les expressions scientifiques sont des possibles contenus dans le langage, bien que « each newly introduced scientific discovery may alter, in some way or other, the use

---

<sup>71</sup> « [...] the handling of given institutions. » NEURATH, O., MORRIS, C.A., CARNAP, R. (dir.), (1970). *Foundations of the Unity of Science: Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, University of Chicago Press : Chicago, vol. 2, p. 27.

of any of our expressions and sentences and their expression »<sup>72</sup>. Selon la méthode scientifique, les propositions et les concepts acquièrent un sens en fonction de ce que révèle l'expérience. C'est à ce stade que les préjugés métaphysiques entraînent une certaine dérive des significations.

Pour Neurath, la science est un continuum qui répond de ce qu'il nomme les *observation-statements*. Ces « propositions-observations » n'offrent pas des hypothèses à mettre en relation avec les faits, ce qui ferait surgir le débat entre réalisme et idéalisme, entre monde interne et monde externe, mais plutôt, elles signifient que le discours scientifique se mesure au langage dans sa relation symbiotique avec le monde. Cela pourrait sembler équivaloir à la *praxis* marxiste, si ce n'était de cette idée qu'il n'existe pas de coupure entre le monde des faits et les concepts.

Les propositions-observations peuvent relever de la métaphore (par exemple : « l'esprit de la nation ») sinon être exprimées en termes physicalistes (par exemple : « il neige »)<sup>73</sup>. Dans une optique de connaissance, deux avenues s'offrent à la métaphore : soit on la rejette en tant que spéculation métaphysique, que l'empirisme logique considère comme vide de sens, soit on la traduit en termes physicalistes, ce qui peut donner cours à une phraséologie parfois complexe, mais néanmoins harmonisée à

---

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>73</sup> Le physicalisme est une thèse selon laquelle rien n'existe en dehors des choses dites physiques. Dans le domaine du langage, Ricœur classe le physicalisme comme un modèle « chosiste », qu'ils opposent au système sans termes de la linguistique saussurienne : « Si la langue est un système sans "termes", la différence qui institue l'écart est plus fondamentale que la présence pleine de la chose sonore ou de la chose mentale que nous prenons pour la réalité du langage. Le modèle de réalité que présente le langage s'oppose ainsi radicalement au modèle de réalité du naturalisme et du physicalisme ; la notion d'un système de différences suggère plutôt une constitution dans laquelle la négativité est première ; à tout chosisme, le structuralisme oppose un modèle entièrement "déréalisé", "déchosifié" ». RICŒUR, P. (1995) « Langage, philosophie du », in *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis : Paris, vol. 13, p. 432.

l'observation, c'est-à-dire se prêtant à la vérification. Dans le langage de Neurath, les propositions-observation exprimées en termes physicalistes peuvent par nature être mise à l'essai, c'est-à-dire qu'elles peuvent être soumises à l'expérimentation ou à l'examen. C'est ce qui leur confère une dimension scientifique potentielle. Ainsi, pour toute science, l'objectif est d'en venir à des propositions vérifiées, à des constats.

L'unification de la science fondée sur le triangle observation-proposition-expérimentation suppose celle d'un langage scientifique universel. Neurath remarque que les différentes langues comportent toutes un noyau de propositions qui correspondent à des constats d'observation. Une propriété non négligeable de ces constats est qu'ils sont facilement traduisibles d'une langue à l'autre en propositions équivalentes. Pour Neurath, ils sont traduisibles précisément à cause de leur caractère empirique. L'ensemble de ces phrases-observations est appelé à former la base du langage universel de l'empirisme, un langage qui écarte toutes propositions de nature métaphysique et spéculative, à l'origine des confusions et des divisions méthodiques<sup>74</sup>.

On comprend donc que toute proposition qui n'est pas un objet susceptible d'expérimentation est exclue du langage scientifique universel. Bien que Neurath semble éviter le « piège » d'une discussion sur la relation entre les phrases-observations et le réel extralinguistique qu'elles viseraient, il reste, pour Ricœur, que le postulat empirique

---

<sup>74</sup> Sur cette possibilité, Ricœur s'interroge : « [...] [A]u nom de quoi [...] exige[-t-on] d'un langage artificiel de fournir les conventions linguistiques qui font défaut dans les langages naturels. Est-ce la conviction préalable que les énoncés métaphysiques sont dénués de sens? mais si cette conviction n'est pas elle-même d'origine linguistique, d'où vient-elle? Est-ce la structure même du langage artificiel qui requiert ces conventions limitatives? mais cette structure a-t-elle une base de nécessité? » *Ibid.*, p. 439. Pour Neurath, c'est précisément le caractère empirique des propositions qui limite le discours scientifique par voie de nécessité. Or, les questions de Ricœur tendent à démontrer qu'il s'agit là d'une simple tautologie.

décide du sens de la vérité et de la réalité : « il dit qu'il n'a pas de vérité hors de la vérification possible [...] et que toute vérification, en dernière analyse, est empirique, selon les procédures scientifiques »<sup>75</sup>. Le choix du langage empirique relève en fait d'une hypothèse sur le monde qui n'échappe pas à la réflexion ontologique. À cette hypothèse on peut opposer, comme le fait Ricœur, celle de la poésie, ou celle de la phénoménologie et du « monde de la vie »<sup>76</sup>, enfin, celles mêmes que Neurath disqualifie comme spéculatives, métaphoriques et vides de sens. Pour Ricœur, cette séparation radicale entre l'empirie et la spéculation à vide est intenable. Si l'hypothèse poétique échappe à Neurath, c'est qu'il refuse, quoi qu'il en dise, de suspendre la référence réelle ou celle du langage ordinaire. Or, la poésie s'installe « sur les ruines du sens littéral »<sup>77</sup> afin de libérer une dénotation cachée ou de second rang<sup>78</sup>. Si la métaphore *transporte* quelque chose, au sens de son étymologie, il faut certes y voir des qualités non descriptives, mais des qualités qui nous informent néanmoins de la réalité.

---

<sup>75</sup> *MV*, p. 285.

<sup>76</sup> Comme le remarque Maria Villela-Petit dans *Paul Ricœur : Les métamorphoses de la raison herméneutique* (*op. cit.*), Husserl avait déjà proposé une critique du modèle empirique que reprennent ici les néopositivistes. Il suggère dans la *Krisis* que Galilée « [...] découvre, par opposition à la *causalité universelle du monde sensible* (en tant que forme invariante de celui-ci), ce qui depuis lors est appelé sans plus « *la loi de la causalité* », la « *forme a priori* » du monde « *vrai* » (idéalisé et mathématisé), la « *loi de la légalité exacte* », d'après laquelle *tout événement* de la « *nature* » (celle qui est idéalisée) doit obéir à des *lois exactes*. Tout cela est une dé-couverte et une re-couverte, que nous avons pris aujourd'hui pour la pure vérité toute simple ». HUSSERL, E. (2004). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard : Paris, p. 61.

<sup>77</sup> *MV*, p. 289.

<sup>78</sup> Comme le note justement Darwish Housamedden : « La référence de premier rang ou la référence directe concerne la référence du discours descriptif. Le discours poétique, en abolissant cette référence, libère une référence de second rang, une référence indirecte ». Et il précise : « La poésie suspend la fonction référentielle comme fonction descriptive, mais Ricœur affirme que cette suspension « [...] n'est que la condition toute négative pour que soit libérée une fonction référentielle plus originaire, qui ne peut être dite « de second rang » que parce que le discours à fonction descriptive a usurpé le premier rang dans la vie quotidienne, relayé à cet égard par la science ». » HOUSAMEDDEN, D. (2012). *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique. Interpréter, comprendre et expliquer dans les théories du symbole, du texte, de la métaphore et du récit*, L'Harmattan : Paris, p. 134.

Neurath ne s'engage pas dans la critique littéraire. Il lui semble qu'il faut plutôt veiller à l'expansion toujours plus grande du langage scientifique, et ce, en augmentant les agrégats significatifs et traduisibles. Il ne faudrait pas non plus chercher à confronter ces agrégats à quelque interrogation ontologique. Leur caractère significatif devrait venir de la corroboration intersubjective des propositions-observations et de l'analyse terminologique. Ceci pourrait être accompli « en introduisant l'expression géographico-historique "accepté par nous en un certain temps et en un certain endroit" [...] »<sup>79</sup>. Les propositions-observation sont appelées à traverser les lieux et les époques et à se voir modifier par de nouvelles découvertes. Elles trouvent leur limite et leur plein épanouissement dans l'*histoire cosmique*, c'est-à-dire l'ordre spatio-temporel, qui constitue le critère régulateur de l'observation dans sa plus large extension possible. L'idéal de Neurath est l'équation à venir entre l'histoire cosmique et la science, unifiée par une méthode et des constats se chevauchant à travers les ensembles hérités que forment les différentes sciences, dans l'orientation provisoire de leurs recherches. En attendant, il demeure possible de formuler des schèmes et des hypothèses, par le recours à l'imagination et conformément aux agrégats donnés et admis, et de les tenir pour valides dans la mesure où ils se soumettent favorablement à l'expérimentation.

Pour Ricœur, il s'agit là d'une conception réductrice du rôle de l'imagination scientifique. Limiter les règles d'interprétation aux propositions scientifiques existantes revient à « [...] réduire la logique de la découverte elle-même à une procédure

---

<sup>79</sup> « [...] by introducing the geographical-historical expression "accepted by us at a certain time and at a certain place" [...] » NEURATH, O., MORRIS, C.A., CARNAP, R. (dir.), (1970), *op. cit.*, p. 12.

déductive »<sup>80</sup>. Dans leur article intitulé *Studies in the Logic of Explanation*, C.G. Hempel et P. Oppenheim reconnaissent que, pour expliquer un phénomène, il faut qu'il y ait logiquement au moins une loi générale qui concerne l'*explanandum* et qui n'est pas contenue dans l'*explanans*<sup>81</sup>. Autrement dit, puisqu'il y a une différence entre le phénomène tel qu'expliqué et les généralisations théoriques à partir desquels on l'appréhende, on trouve un certain excédant du côté de ce qui requiert l'explication, par rapport à ce qui est appelé à fournir une description. C'est sur cet excédent que s'exerce l'imagination. Il faut donc écarter l'idée d'une stricte relation de déduction entre *explanans* et *explanandum*. Pour Ricœur, cela nous amène à concevoir leurs règles de correspondance « [...] en termes d'extension du langage d'observation par usage métaphorique »<sup>82</sup>.

Pour Oppenheim et Hempel, une nouvelle hypothèse est admissible dans la mesure où elle s'insère convenablement<sup>83</sup> dans le modèle préalable d'explication. Pour admettre la nouveauté, le propre de tout modèle doit être de confronter les questions touchant non pas au *quoi?* du phénomène, mais à son *pourquoi?* et, s'il a une prétention scientifique, l'explication qu'il admet doit minimalement permettre de *prédire* un événement<sup>84</sup>. Ainsi, les lois générales dont le regroupement constitue l'*explanans* ne font

---

<sup>80</sup> *MV*, p. 304.

<sup>81</sup> Il s'agit des deux termes logiquement reliés dans le cadre de l'explication. Hempel et Oppenheim les définissent de la façon suivante : « By the *explanandum* we understand the sentence describing the phenomenon to be explained (not that phenomenon itself); by the *explanans*, the class of those sentences which are adduced to account for the phenomenon. » HEMPEL, C.G., OPPENHEIM, P. (1948). « Studies in the Logic of Explanation », in *Philosophy of Science*, Vol. 15, n° 2, p. 152.

<sup>82</sup> *MV*, p. 305.

<sup>83</sup> Pour l'exprimer, Ricœur traduit l'expression *approximate fit* par « convenance approchée ».

<sup>84</sup> Il ne faut pas entendre le mot « événement » au sens strict où l'entendent les historiens, non plus que dans son acception narrative. En ce qui a trait au modèle nomologique, comme le souligne Ricœur, « [...] l'événement historique s'aligne sur un concept général d'événement qui inclut les événements physiques et

pas référence aux mécanismes immuables de la réalité objective, mais plutôt, elles sont des hypothèses ayant la prétention d'expliquer les phénomènes à partir de leur état prévalent ou de modalités initiales<sup>85</sup>. Sous condition d'une hypothèse vérifiée, l'événement peut être logiquement déduit<sup>86</sup>.

Pour le modèle nomologique d'Oppenheim et Hempel, la valeur prédictive d'une hypothèse devient le critère de sa validité. Si elle n'offre aucune possibilité de prédiction, sa validité est nulle. Cela n'implique pas, a contrario, que l'explication doive épuiser complètement la singularité de l'événement, mais sa capacité à le prédire révèle que, bien que singulier, il ne saurait être unique.

Une fois ces quelques clarifications apportées, on peut dire que le modèle nomologique rejoint les thèses de Neurath dans le sens d'une unité de la méthode scientifique, tout en en précisant l'objet. Pour ce qui est du discours sur l'histoire, Hempel en particulier affirme qu'il se qualifie à juste titre comme science empirique : il fait intervenir des hypothèses, permet de déduire et d'anticiper les événements, etc. Si des penseurs comme Dilthey n'y reconnaissent pas la solidité des sciences naturelles, c'est que la science historique ne serait pas pleinement développée, comme son avènement est

---

toute occurrence remarquable, telle que la rupture d'un réservoir, un cataclysme géologique, un changement d'état physique, etc. ». *TRI*, p. 202.

<sup>85</sup> Selon Hempel, les hypothèses « characterize general patterns or regularities to which the individual phenomenon conform and by virtue of which their occurrence can be systematically anticipated ». NEURATH, O., MORRIS, C.A., CARNAP, R. (dir.), (1970), *op. cit.*, p. 653. Ricœur précise : « Dans tous ces cas (les phénomènes individuels), on déduit un événement de la conjonction de deux sortes de prémisses : la première comporte la description de conditions initiales (événements antérieurs, circonstances, contextes, etc.), la deuxième comporte l'énoncé d'une loi générale, autrement dit l'assertion d'une régularité. C'est cette loi générale qui fonde l'explication. » *EIII*, p. 198.

<sup>86</sup> « The event under discussion is explained by subsuming it under general laws, i.e., by showing that it occurred in accordance with those laws, by virtue of the realization of certain antecedent condition. » HEMPEL, C.G., OPPENHEIM, P. (1948), *op. cit.*, p.152.

plus tardif. L'ensemble de ses régularités connues demandent à être affinées, complétées par l'observation. En attendant, l'explication authentique y prend couramment la forme d'une *esquisse d'explication*.

Cette dernière admission amène Ricœur à conclure que le modèle épistémologique qu'Hempel cherche à imposer à l'histoire n'est pas à la hauteur de sa prétention. Il lui paraît impossible de concilier sa « dureté », c'est-à-dire sa conception stricte de l'explication et de la loi générale, avec les régularités scientifiques de niveau variable qu'implique l'idée d'esquisse.

Pour le reste, Ricœur formule deux critiques principales au sujet du modèle néopositiviste et de son application à l'histoire. Premièrement, il lui paraît qu'on ne peut déclarer à la fois de l'événement qu'il est logiquement déduit de l'hypothèse et que sa signification la dépasse dans le cadre d'une sémantique cohérente. Pour être valides, les régularités revendiquées par l'hypothèse doivent être limitées à l'interne, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent recouvrir l'événement dans son entier. Une des conditions qui rend possible un système de lois est la condition de clôture du système. Or, si cette restriction est appliquée au modèle, on se trouve en présence d'une explication limitée aux résultats et aux circonstances qu'elle spécifie d'emblée, loin d'une loi sur le développement historique. La valeur prédictive de l'hypothèse est dans ce cas assignable à un certain type de questions et d'intérêts qui ne rendent pas justice à la pratique historique et à sa conception de l'événement. Sinon, en accord avec la visée nomologique, il faut imaginer une loi qui couvre complètement l'événement historique. Pour Ricœur, la formulation



nécessaire d'une telle loi nous oblige à la rejeter : « [...] le résultat de l'opération est la production d'un cas limite vide ; vide, car la notion "exactement les mêmes mesures dans les mêmes circonstances" ne peut recevoir de sens dans aucune investigation concevable »<sup>87</sup>. Il lui semble que la conception Hempelienne de l'événement ne permette pas de sortir de ce paradoxe apparent<sup>88</sup>.

Deuxièmement, le concept d'explication que met de l'avant le modèle nomologique néglige une problématique plus large quant aux conditions de l'interprétation dans le domaine de l'histoire. La problématique pose que la connaissance du passé est tributaire du témoignage des gens qui l'ont vécu. On pourrait donc émettre l'idée que l'histoire tient davantage de la communication que de l'observation. Or, la communication n'est pas parfaite, ni totale. L'interlocuteur de l'historien, qui est soit un contemporain ou un témoin rendu présent par le document d'archives, est un humain avec ses intérêts, ses influences, son orientation de pensée, etc. C'est cet autre limité dans ses capacités et dans son langage qui seul peut attester de la justesse de la perspective de l'historien, par ailleurs soumis à la même finitude.

En définitive, Ricœur juge qu'il faut rejeter le modèle néopositiviste au vu de la pratique historique concrète. Les questions et les problèmes qu'il encadre tendent à nous éloigner d'une véritable compréhension de l'histoire :

---

<sup>87</sup> *TRI*, p. 221.

<sup>88</sup> C.E. Reagan résume le paradoxe de la façon suivante : « [...] [O]u bien les lois exigées par Hempel ne sont pas nécessaires pour l'explication ou bien elles sont surchargées par tellement de spécifications qu'elles ne s'appliquent qu'à un seul événement. Dans ce cas, elles ne sont générales que d'un point de vue strictement formel. » REAGAN, C.E. (1991). « L'herméneutique et les sciences humaines », in GREISCH, J. et KEARNEY, R. (dir.). *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf : Paris, p. 181.

« [...] que les lois ne soient jamais plus que des “explanation-sketches”, que l’explication n’ait pas de valeur prédictive, qu’elle ne donne que les conditions jugées importantes selon un certain type de questions, donc d’intérêts, que le langage de l’histoire ne réussisse jamais et peut-être ne cherche même pas à décoller du langage ordinaire, que les généralisations ne soient pas ordinairement éliminées par des contre-exemples, mais préservées par simple précision des lieux, temps et circonstances où l’explication est tenue pour valable, toutes ces anomalies par rapport au pur modèle suggèrent qu’il faut reprendre le problème à nouveau frais et articuler dialectiquement compréhension et explication, au lieu de les opposer polairement ».<sup>89</sup>

L’échec du modèle est en ce sens exemplaire pour Ricœur. À partir de lui, toute approche sérieuse de la théorie de l’histoire ne saurait faire fi du rapport incontournable entre explication et compréhension, entre objectivité et subjectivité. Pour en prendre la mesure, on ne saurait s’épargner un détour par la philosophie du langage, l’herméneutique et une réflexion conséquente sur l’humain en tant qu’agent et point de résolution de la vie historique. Il importe pour notre étude de relever ce dernier élément, en suivant la trajectoire intellectuelle de Ricœur.

---

<sup>89</sup> *EHII*, p. 199.

## Chapitre 2 – Les conceptions subjectivistes de l’histoire

À partir de ce qui a été vu au chapitre précédent, on peut affirmer que Ricœur rejette toute possibilité d’une approche objectiviste de l’histoire. Il faut prendre la mesure de ce qu’implique, pour lui, la compréhension comme médiation subjective du sens et de la réalité. C’est pourquoi il importera de traiter, dans un deuxième temps, l’idée d’une approche subjectiviste qui pose précisément comme point de départ à toute connaissance de l’histoire sa possibilité dans les dispositions du sujet, une approche qui postule la priorité de la structure d’accueil dans la connaissance.

La particularité des approches subjectivistes tient dans le fait qu’elles rejettent la possibilité d’une histoire absolue, qui se refléterait de quelque manière dans la conscience subjective tout en en demeurant indépendante. N’existe pas, pour elles, la suite des événements se déroulant dans un temps objectif auquel les êtres humains participeraient de l’extérieur.

Ce deuxième chapitre suivra le modèle du premier, c’est-à-dire que pour chacune des conceptions traitées, on trouvera deux moments de description : d’abord les présupposés, ensuite la synthèse théorique. La critique de Ricœur sera exposée à la suite de chacun de ces deux moments. Ce chapitre est important pour comprendre sa thèse, dans la mesure où on y trouve l’inspiration derrière son langage et sa méthode : d’une part, la phénoménologie de Husserl, et d’autre part, l’herméneutique de Heidegger.

Dans son traitement des approches subjectivistes, Ricœur interroge l'histoire à partir de sa condition de possibilité, c'est-à-dire le phénomène de la mémoire. Depuis Platon, en passant par Aristote et Augustin, son enquête cherche à identifier les racines du temps au cœur de la subjectivité.

## **2.1 De la mémoire à l'histoire**

Pour Ricœur, une approche subjectiviste laisse entendre que la pertinence de l'histoire est d'abord ou exclusivement liée à une disposition particulière du sujet individuel. Elle nous serait compréhensible parce que nous avons la capacité intuitive de concevoir l'enchaînement d'événements à travers une matrice temporelle. Cette capacité, considérée à partir du sujet, renvoie naturellement à la faculté de mémoire. Or, l'histoire semble en même temps y échapper, comme nous pouvons nous représenter un passé auquel nous n'appartenons pas. Pour illustrer cette apparente discontinuité, on peut dire que les humains et les animaux ont en commun la mémoire subjective, mais que ces derniers n'ont pas d'histoire. Nous serions amenés à conclure, pour les premiers, à une sorte de mémoire culturelle, tributaire de la faculté commune aux deux espèces, mais rendue possible par la prothèse d'usage technique, pour reprendre le vocabulaire de Heidegger, que constitue le document d'archives<sup>90</sup>. Pour aborder le problème, il faut rendre compte, dans un premier temps, du rapport possible entre mémoire et histoire.

Ricœur rappelle que la mémoire a longtemps été considérée comme une province de l'imagination dans la tradition occidentale, probablement parce que « la présence en

---

<sup>90</sup> Ou, plus fondamentalement, l'écriture.

laquelle semble consister la représentation du passé paraît bien être celle d'une image »<sup>91</sup>. La conception que nous en avons repose d'abord sur l'héritage et les hypothèses des philosophes de la Grèce antique. Platon est d'ailleurs le premier à plaider le lien entre mémoire et imagination à travers les notions d'*eikon* (image) et de *phantasma* (fausse ressemblance). Pour lui, le problème que pose la mémoire, mais qui vaut aussi pour toute la sphère du savoir, est celui de la représentation fidèle ou non de la vérité.

Dans le *Théétète*, Platon utilise une analogie pour faire ressortir le problème de la fidélité de la mémoire. Le souvenir y est assimilé à une « empreinte » laissée au sein de la conscience à la suite d'un événement. La conscience est symbolisée par un bloc de cire et l'événement par un sceau<sup>92</sup>. Il peut arriver en premier lieu que l'arrimage entre le sceau et la cire présente un défaut d'ajustement : l'empreinte diffère alors du sceau ; le souvenir n'est pas adapté à l'événement. Platon note en deuxième lieu la possibilité d'un effacement de l'empreinte, c'est-à-dire que l'effet du temps peut provoquer l'usure de la marque ou, si on veut, l'érosion de son relief. Alors, même un arrimage parfait entre le sceau et le bloc de cire peut être perdu. Ces deux exemples expriment le phénomène d'erreur de mémoire tel qu'on l'expérimente au quotidien. Le souvenir peut être infidèle, soit à cause d'une perception originelle déficiente, soit parce que le temps nous fait

---

<sup>91</sup> *MHO*, p. 5

<sup>92</sup> Socrate explique l'analogie de la façon suivante dans le *Théétète* (191c – 191e) : « Suppose donc avec moi, pour le besoin de l'argument, qu'il y a dans nos âmes un bloc de cire, plus grand chez celui-ci, plus petit chez celui-là, d'une cire pure chez l'un, plus impure et plus dure chez l'autre [...]. Disons maintenant que c'est un présent de la mère des Muses, Mnémosyne, et que, toutes les fois que nous voulons nous souvenir de quelque chose que nous avons vu ou entendu, ou conçu nous-mêmes, nous tenons ce bloc sous nos sensations et nos conceptions et les y imprimons, comme nous gravons le sceau d'un anneau, et que ce qui a été imprimé ainsi, nous nous le rappelons et le savons, tant que l'image reste sur la cire, tandis que ce qui s'est effacé ou qu'il a été impossible de graver, nous l'oublions et ne le savons pas. »

oublier certaines caractéristiques de l'événement. Mais il peut arriver que l'erreur de mémoire n'ait pas un lien direct avec le souvenir lui-même.

Dans une seconde analogie, Platon démontre l'autre facette de la faculté de mémoire, sa dimension active, rendue intelligible encore une fois par le phénomène de l'erreur. Dans ce nouvel exemple, les connaissances qui peuplent notre mémoire sont confondues avec autant d'oiseaux à saisir dans une volière<sup>93</sup>. L'individu qui veut saisir un de ces oiseaux rencontre un certain nombre de difficultés, comme celui qui cherche à travers ses souvenirs<sup>94</sup>. Les difficultés, pour ce dernier, ont trait à l'effort de rendre présent quelque chose d'absent à la perception immédiate. Cette idée contre-intuitive de la présence de l'absence est rendue possible, pour Ricœur, si on reconnaît à la mémoire un pouvoir de représentation des choses absentes.

Pour Platon, la vérité existe en soi, indépendamment de l'opinion, et la mémoire a la possibilité de préserver les choses vraies. Il est également possible à une faculté correctement exercée d'atteindre la vérité d'un passé absent à travers la représentation d'événements correctement enregistrés *dans* la mémoire. Pour Ricœur, il reste à savoir si,

---

<sup>93</sup> Dans le *Théétète* (197d – 198a) : « Faisons à présent dans chaque âme une sorte de colombier avec toutes sortes d'oiseaux, les uns vivant en troupes et séparés des autres, les autres par petites bandes, et quelques-uns solitaires et volant au hasard parmi tous les autres [...]. Dans la première enfance, il faut supposer que ce réceptacle est vide et, en place des oiseaux, nous figurer des sciences. Lors donc que, s'étant rendu possesseur d'une science, on l'a enfermée dans l'enclos, on peut dire qu'on a appris ou trouvé la chose dont elle est la science et que cela même est savoir [...]. Et maintenant, si l'on veut donner la chasse à l'une quelconque de ces sciences, la prendre, la tenir et ensuite la relâcher, vois de quels noms on a besoin pour exprimer tout cela, si ce sont les mêmes dont on a usé d'abord au moment de l'acquisition, ou des noms différents. »

<sup>94</sup> Socrate encore (199a – 199b) : « [...] [N]ous affirmons qu'il est impossible de ne point posséder ce qu'on possède, en sorte qu'il n'arrive jamais qu'on ne sache point ce qu'on sait, mais que pourtant il est possible d'avoir une opinion fautive à son sujet, parce qu'on peut n'avoir pas la science d'un objet, mais celle d'un autre en sa place, lorsque donnant la chasse à quelque science parmi celles qui traversent l'air en volant, on se trompe et qu'on prend l'une au lieu de l'autre. »

ou dans quelles circonstances, les souvenirs préservés correspondent à des événements vrais. Dans l'état, il manque à Platon le critère qui permettrait d'évaluer l'identité des représentations et des choses. On connaît l'appartenance de Ricoeur à la tradition phénoménologique pour laquelle cette question est conçue dans le cadre d'une dynamique d'investissement réciproque entre perception et monde : la finitude humaine pose des limites *a priori* quant à la connaissance de la vérité. Néanmoins, il demeure possible de chercher à comprendre si et comment la mémoire préserve et représente une certaine vérité proprement humaine. En ce sens, la piste balisée par Platon offre des intuitions pertinentes sur le fonctionnement de la faculté mémorielle dans ses dimensions active et passive.

Aristote approfondit cette distinction interne à la mémoire. Comme élément de la faculté sensitive<sup>95</sup>, la *mnémé*, « subit » le temps cosmologique et le préserve. Ainsi, on peut dire d'une part qu'« [...] analyse du temps et analyse de la mémoire se recouvrent »<sup>96</sup>. À cet aspect « mnémique » est adjoind un pouvoir actif de rappel, l'anamnèse, qui relève de l'intellect<sup>97</sup> et permet de sentir à nouveau un temps désormais absent, en parcourant la distance à partir du présent. L'anamnèse transforme les sensations préservées dans la mémoire en entéléchie.

---

<sup>95</sup> « La nature a donné aux animaux la faculté de sentir : mais chez les uns, la sensation ne produit pas la mémoire, chez les autres, elle la produit. » *Métaphysique*, 980b26, traduction de Victor Cousin.

<sup>96</sup> *MHO*, p. 20.

<sup>97</sup> Dans le *Traité de l'âme*, on trouve le passage suivant : « Ainsi donc, l'âme intelligente pense les formes dans les images qu'elle perçoit; et c'est en quelque sorte en elles que se détermine pour l'âme ce qu'il faut rechercher ou fuir [...]. Parfois aussi, d'après les images et les pensées qui sont dans l'âme, l'intelligence calcule et dispose l'avenir par rapport au présent tout comme si elle voyait les choses ». (431b2-8). Le choix de *to noëtikon* comme sujet de *logizetai kai bouleuetai* s'impose chez les traducteurs de langue française. Le premier d'entre eux, Barthélémy de Saint-Hilaire, stipule que cette disposition pour l'avenir existe comme l'envers du rapport au passé, chez Aristote.

Pour Aristote, l'anamnèse est un processus rationnel qui correspond à l'art de comprendre les éléments constitutifs de la temporalité, de la succession et du mouvement. Le rappel procède à la manière du raisonnement, du syllogisme. Il y a à l'origine une disposition qui nous oriente dans le rappel, « [...] un "pouvoir chercher" qui est nôtre [...] même si l'enchaînement qui s'ensuit relève de la nécessité ou de l'habitude »<sup>98</sup>. Une fois que nous saisissons cette logique, il est possible de parcourir à rebours le trajet du temps. Ricœur s'inspirera de cette dernière idée, et généralement des thèses d'Aristote, pour illustrer les processus rationnels de construction du récit. Dans un premier temps, cette capacité de recherche à laquelle Aristote fait référence sera le fil conducteur grâce auquel la phénoménologie de la mémoire pourra être menée à terme.

À l'analogie du bloc de cire pour illustrer le phénomène d'inscription des choses dans la mémoire, le Stagirite en préfère une autre : « [...] l'affection produite grâce à la sensation "dans l'âme" [...] [est] tenue pour une espèce de peinture (*zographema*), "dont nous disons que c'est la mémoire" »<sup>99</sup>. La peinture est une autre métaphore de l'empreinte. Ce qui est « dans » la mémoire, c'est la trace des choses passées. Or le problème demeure, comme chez Platon, de savoir s'il y a identité entre l'empreinte et la chose elle-même.

Pour Platon, soit la réminiscence est parfaite, conformément ajustée à la réalité, soit elle est dans l'erreur. Il existerait une correspondance potentiellement parfaite entre le sceau et l'empreinte. Aristote propose, pour sa part, de réfléchir sur la notion de

---

<sup>98</sup> MHO, p. 22.

<sup>99</sup> MHO, p. 20.



l'altérité nécessaire de l'inscription. Pour lui, le souvenir est à la fois lui-même, comme affection rendue présente, et à la fois la représentation d'une chose située dans le temps, à l'origine d'une sensation dans l'âme.

Pour Ricœur, si on tient pour acquis que le souvenir est l'affection produite par la sensation, dans ce cas, la chose sentie est présente. Cependant, si ce dont on se souvient est la chose à l'origine de la sensation, reste le problème de la possibilité de sentir une chose que l'on n'est pas en train de percevoir. Cette alternative révèle que la question initiale sur la fidélité de la mémoire et sa capacité de représentation des choses absentes, celle qui entraîne à l'origine la réflexion de Platon, demeure intacte. La distinction entre la mnémé, l'instance qui reçoit le temps cosmique, et l'anamnèse, l'intelligence des causes et des successions, marque un jalon important dans l'analyse de la mémoire et de son lien avec la discipline historique. Pour Ricœur, il importe néanmoins de clarifier le concept de « souvenir », afin d'obtenir quelque idée sur la portée véridique de la mémoire.

C'est Husserl qui permet à Ricœur d'approfondir la notion et le statut du souvenir. Tout comme Aristote, il constate l'implication entre la réalité du temps et les capacités mnémoniques qu'il attribue pour sa part à une « conscience de succession ». En revanche, l'idée d'un temps « objectif », attestée communément par la distance que suppose la succession, est rapidement écartée chez Husserl : le phénomène temporel est attribuable

en entier à la conscience subjective, ou pour le dire avec Ricœur, « la conscience intime du temps se clôt dès le départ sur elle-même »<sup>100</sup>.

Husserl affirme que la conscience dépeint la réalité passée de façon indirecte. Dans son mouvement vers le passé, la conscience utilise, dans un premier temps, les ressources de l'imaginaire. Par l'image fictive, elle cherche à raccorder la perception à son objet désormais absent. À partir du moment où l'image est capable de provoquer un réveil de la perception, en rendant présent à la conscience cet objet, le souvenir se manifeste comme affection affranchie de la fiction : il rend compte, pour la conscience, de l'expérience du monde « passé ». Pour Ricœur, si ce n'était de ce moment de désimplication de l'imaginaire, « en tant que passée, la chose souvenue serait une pure *Phantasie*, mais, en tant que donnée à nouveau, elle impose le souvenir comme une modification *sui generis* appliquée à la perception [...] »<sup>101</sup>. Pour la même raison, la fiction et l'image-souvenir constituent deux espèces phénoménologiques différentes chez Husserl : une « conscience de *Phantasie* », exclusive de tout support physique situé dans la perception<sup>102</sup>, et une « conscience de *Bild* »<sup>103</sup> portant sur la présentation d'un élément soumis à la perception<sup>104</sup>.

---

<sup>100</sup> MHO, p. 133.

<sup>101</sup> MHO, p. 59.

<sup>102</sup> Husserl écrit : « [...] [D]ans la fiction je n'ai qu'une *phantasia*, l'objet (*Objekt*) n'est qu'un objet-de-*phantasia* et cela s'explique parce que j'ai bien la sensation comme soubassement mais l'appréhende en *phantasia*, comme quelque chose de non présent, mais de quasiment présent. » HUSSERL, E. (2002). *Phantasie, conscience d'image, souvenir*, Jérôme Millon : Paris, p. 257.

<sup>103</sup> *Bild* : nominatif de *depeindere* en allemand.

<sup>104</sup> Les « intentions-de-souvenir » seraient des « [...] intentions effectives telles qu'elles s'attachent aux sensations comme intentions de signes ou comme intentions perceptives [...] ». *Ibid.*, p. 265.

Dans ce dernier cas, si le souvenir peut être perçu dans l'actualité de la conscience, c'est que cette dernière a une capacité de rétention des perceptions pour lesquelles l'origine est non présentée ou « située dans le passé ». Pour Husserl, la rétention est un flux agissant au présent pour la conscience, elle y signale l'adhésion de phases temporelles « écoulées ». C'est ce qu'il nomme la conscience temporelle. Le souvenir donne forme au nouveau maintenant par la médiation de la conscience temporelle, mais le point-source, ou l'origine de la modification du flux, lui demeure étranger. Néanmoins, comme je peux porter mon regard sur la manière dont la chose est donnée à la conscience, quand je cherche à saisir pourquoi j'agis ou je perçois ainsi, je peux penser son commencement. Dans ce cas, l'acte de conscience prend une forme active, le souvenir devient anamnèse, ou ressouvenir.

Bien que je puisse penser l'origine de la modification du flux temporel, le commencement échappe à la perception et n'est donc pas l'objet d'une *co-naissance*. Le ressouvenir est une genèse active qui tire ses éléments de la perception, de l'instant jaillissant, et non de l'objet absent qu'il vise. Cette négativité du ressouvenir, à savoir la présence dans l'absence, devient, pour Husserl, la voie d'accès à une « communautarisation » de la mémoire. Ainsi, je me sens lié par un commencement qui échappe à ma perception et je constate, en réfléchissant au phénomène, qu'il s'agit d'une condition que je partage avec les autres. En somme, cette condition m'ouvre l'accès aux autres avec lesquels je dois échanger pour attester mes souvenirs.

Pour bien faire comprendre cette idée, il nous faut emprunter un détour dans la théorie de Husserl. Pour ce dernier, la réflexion qui transcende la perception constitue un monde « objectif » ou commun sur la base du monde primordial de la subjectivité. À la base, autrui m'est rendu dans son aspect corporel : je perçois l'autre. Par appréhension, je peux conclure que derrière ce corps se trouve une subjectivité analogue à la mienne. Son être ne m'est pas accessible de manière immédiate, il n'est pas intégré à mon être propre, mais l'opération intentionnelle d'appréhension me montre la face cachée de ma perception, la structure indirectement visible d'une subjectivité primordiale.

L'autre est donc à concevoir comme *alter ego*, un autre ego qui a l'aspect typique et familier de la vie consciente. Comme il ne s'agit pas d'une perception directe, l'objet ne pouvant être réellement présent, l'autre ego m'est donné par aperception, une genèse de second degré qui a trait à la réflexion. L'autre, et par suite les autres, sont configurés comme phénomènes universels dans la sphère transcendantale. C'est à ce niveau que l'autre est ainsi recouvert dans mon monde subjectif, à la fois même et distinct, et j'investis dans cet ensemble accouplé un sens susceptible de vérification et d'expérience, toujours en accord avec la synthèse ainsi opérée. L'autre se constitue dans ma sphère originelle et m'offre certaines anticipations non intuitives qui trouvent leur confirmation dans les appréhensions concordantes. Le sens de second degré que l'autre crée par la modification de « mon » moi laisse entrevoir l'explication de synthèses concordantes ayant trait aux autres de façon universelle, mais également au monde commun qui englobe le passé dont j'aperçois les « [...] horizons appréhensés de son être concret »<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup> HUSSERL, E. (1992). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin : Paris, p. 189.

Ainsi se fonde dans ma sphère primordiale un monde de la co-existence, un monde objectif constitué de façon transcendantale, c'est-à-dire en une genèse de degré supérieur par aperception et appréhension. Le statut ontologique de ce monde objectif échappe à la philosophie, selon Husserl. Il a fonction d'objectivité dans la conscience transcendantale. La fondation transcendantale de la co-existence suppose non seulement une forme spatiale pour ce monde, mais une forme temporelle commune qui dérive de la conscience temporelle intime. En retour, pour la conscience, « [...] tout temps primordial acquiert spontanément la signification d'un mode particulier de l'apparition originale et subjective du temps objectif »<sup>106</sup> et « mon » monde ambiant concret, celui d'une communion d'existence, se réfléchit comme une formation historique. À travers ce processus second qui va de l'expérience propre et qui conclut, par transfert analogique, à l'expérience commune, se constitue un ego collectif. Pour Ricœur, cette explication demeure pertinente dans la mesure où l'intersubjectivité constituée par l'ego transcendantal rend compte de la mémoire collective, d'un « nous » comme sujet du souvenir. Par contre, ce nouveau sujet ne l'est que par extension de la subjectivité transcendantale.

Après ces éclaircissements, nous pouvons dire avec Husserl que le passage à l'intersubjectivité a un caractère analogique, dans le sens spécifié, à partir de la réflexion sur soi : j'accorde à l'autre qu'il est *comme* moi. Ricœur suggère que cette problématique de l'altérité par analogie n'est pas abordée de manière pleinement satisfaisante par Husserl. C'est d'ailleurs à partir de ce passage qu'il s'égare, selon Ricœur, sur la question de la communautarisation de la mémoire. La chaîne de raisonnement qui conduit de la

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 207.

sphère propre à la communauté en passant par « l'aperception analogique » ne correspond pas à une proposition phénoménologique, elle aurait plutôt un caractère spéculatif<sup>107</sup>. D'abord, l'apprésentation, sur laquelle repose en définitive le partage du souvenir, pour Ricœur, n'est pas à la mesure de l'épochè qui me donnerait accès au monde de l'autre<sup>108</sup>. Cette saisie devrait être un fait de conscience, quelque chose de l'ordre de la perception : « il y a un moment où il faut bien passer du *je* au *nous*. Mais ce moment n'est-il pas original, à la façon d'un nouveau point de départ »<sup>109</sup>? Il ajoute que l'expérience d'autrui, justement comme *alter ego*, devrait revêtir le même caractère d'intimité que l'expérience du propre pour fonder une nature projective de l'intersubjectivité à partir de l'*ego*. Ce qu'Husserl se refuse d'envisager, c'est la mesure dans laquelle « [...] l'expérience du moi entre en composition, sur une base de réciprocité, avec l'expérience d'autrui »<sup>110</sup>. Ricœur, pour sa part, conserve l'idée d'une analogie de soi-même et de l'autre, mais une analogie déprise du caractère idéaliste que lui confère le concept d'intersubjectivité chez Husserl<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> Ce n'est pas l'idée d'analogie qui est disqualifiée, mais l'argument de Husserl qui, selon Ricœur, « [...] présuppose que l'on peut comparer sur un plan homogène des expressions vécues et des expressions observées ». *EHII*, p. 323.

<sup>108</sup> Emmanuel Lévinas est célèbre, entre autres, pour avoir proposé une telle épochè : « La sociabilité est cette altérité du visage, du *pour-l'autre*, qui m'interpelle, voix qui monte en moi avant toute expression verbale, dans la mortalité du moi, du fond de ma faiblesse. Cette voix est un ordre, j'ai l'ordre de répondre de la vie de l'autre homme. Je n'ai pas le droit de le laisser seul à sa mort. » LEVINAS, E. (2006). *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche : Paris, p. 112.

<sup>109</sup> *MHO*, p. 145.

<sup>110</sup> *EP*, p. 255.

<sup>111</sup> Thomasset résume de la façon suivante le procédé chez Ricœur : « L'analogie consiste en ceci : tous les autres avant moi, après moi, avec moi sont *comme* moi. *Comme* moi, ils peuvent exercer la fonction de "je", *comme* moi, ils peuvent s'imputer à eux-mêmes leur propre expérience. Du fait de cette analogie, la deuxième et la troisième personne sont aussi des premières personnes », de quoi il faut conclure que « je suis historiquement relié à tous les autres par un transfert direct de la signification "je" à tous les autres ». THOMASSET, A. (1996). *Paul Ricœur. Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Presse Universitaire de Louvain : Louvain, p. 200.

Quoi qu'il en soit, pour ce dernier, la communauté est le lieu où s'édifient le savoir et la culture partagés. Et comme il s'agit de processus fondés sur la communication, savoir et culture tirent leur source du dialogue dont la tradition représente les étapes antérieures. La transmission du savoir s'opère donc dans des communautés qui portent autant de traditions. Pour Husserl, il y a au premier chef les communautés de cultures nationales. À un second niveau, on trouve la tradition scientifique d'origine européenne, la culture scientifique universelle. Il y aurait ensuite le niveau de la phénoménologie, appelée à résoudre la crise des sciences, enlisées dans l'objectivisme et le naturalisme. Ces différents dialogues, qui se chevauchent et évoluent, tendent vers un éclairage toujours plus grand et plus complet du savoir. C'est ce qu'il nomme le processus continu d'auto-éclaircissement de la rationalité.

Pour Husserl, ce processus atteste l'historicité de l'humain. Le cheminement de la raison a son origine dans l'existence individuelle, dont elle forme le *telos*, pour rejoindre de façon autonome des communautés d'esprit et de culture qui convergent historiquement vers la forme concrète de la philosophie, une tradition qui se reprend et se corrige devant les insuffisances qu'elle dévoile dans l'horizon de la rationalité<sup>112</sup>. Pour comprendre l'histoire, telle que l'entend Husserl, il faut donc concevoir, d'une part, que son premier moteur est la faculté rationnelle et, d'autre part, qu'il y a un moment où le souvenir s'émancipe de la conscience subjective afin de participer à l'histoire de la raison inscrite au cœur des communautés.

---

<sup>112</sup> Pour Husserl, la philosophie « [...] finit par découvrir que [la rationalité] est une idée qui gît à l'infini, et que de facto elle est, par nécessité, toujours en chemin [...] ». HUSSERL, E. (2004), *op. cit.*, p. 303. La découverte de ce processus infini, en tant qu'Idée, est le propre d'une étape cruciale dans l'évolution de la philosophie, celle de la phénoménologie comme science de la subjectivité absolue et des modes d'être.

Pour Ricœur, la théorie husserlienne, en la dissociant de la conscience temporelle subjective, considère l'histoire comme un pur objet de réflexion. Pour cette raison, la connaissance de la réalisation « historique » de la rationalité lui apparaît difficilement compatible avec la phénoménologie et sa perspective transcendantale. Husserl indique toutefois que l'histoire est rationnelle dans la mesure où elle épouse la réflexion sur soi. Pour le vérifier, croit Ricœur, il faudrait déterminer s'il y a identité entre la réflexion sur soi dans l'histoire et l'histoire pour elle-même, ou savoir « [...] à quelle condition la même idée peut [...] lier l'histoire et lier l'intériorité »<sup>113</sup>. Or, il semble impossible de déterminer cette condition sans prendre appui sur l'histoire des historiens, ce qu'Husserl se refuse à penser.

Si on mesure néanmoins la pertinence de sa thèse, dans une perspective théorique et à partir des travaux des historiens, Ricœur soutient qu'il « faut bien alors que la lecture proposée soit confrontée avec d'autres lectures possibles de l'histoire, par exemple comme histoire du travail, du droit, de l'État, de la religion, etc. »<sup>114</sup>. Une approche qui vise à enserrer la lecture dans les paramètres de l'Idée unique qui en serait le fondement implique une sélectivité arbitraire dans le choix du matériel historique disponible. Il s'agit d'un paradoxe pour toute philosophie de l'histoire : il lui faut à la fois postuler la rationalité de celle-ci, puisqu'elle est lisible, et admettre son *historicité*, voire son irrationalité, devant la multitude des lectures possibles. Afin de se délivrer du paradoxe imposé par le choix du critère de vérité dans l'histoire, le philosophe doit entreprendre une critique à partir du paradigme de pluralité, qui admet que « [...] l'histoire est à la fois

---

<sup>113</sup> *EP*, p. 56.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 55.



discontinue et continue, – discontinue comme les existences singulières qui organisent leur système de pensée et de vie autour d'une tâche propre, – et continue comme la tâche commune qui rend raisonnable leur tentative »<sup>115</sup>. Il faudrait donc abandonner le terrain spéculatif qui en fait un *telos*.

Ricœur invite à retenir la perspective transcendantale chère à Husserl en premier lieu. Lier l'histoire à une disposition catégorique de la conscience lui apparaît probant dans le but d'expliquer le caractère raisonnable de l'histoire sur le plan individuel, de la concevoir comme une projection en partage à l'échelle de la communauté, et de résoudre la problématique de sa nécessité objective en la situant comme fonction du sujet. Il faut cependant demeurer plus fidèle que Husserl au caractère transcendantal de la conscience de soi dans le passage à l'intersubjectivité. On pourrait résumer la position de Ricœur à ce sujet de la façon suivante : en prenant conscience de la manière dont je suis affecté par l'autre, j'élargis ma capacité d'être affecté par l'histoire. Il lui paraît ainsi plus profitable de réfléchir sur les conditions de possibilité d'une lecture plurielle de l'histoire et la manière dont elle nous est compréhensible.

## **2.2 Augustin et Heidegger**

Avec Heidegger, chez qui il voit une énonciation plus conséquente que chez Husserl du caractère subjectif de la temporalité, Ricœur veut approfondir la problématique du temps, dans le sens de ce qu'en révèle une expérience intime et originelle. Il lui semble que les questions soulevées par le phénomène temporel, tel que

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 58.

Heidegger les aborde, relèvent de descriptions fournies et d'une expérience entamée au 4<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. par Augustin d'Hippone.

Pour Augustin, c'est la mémoire qui assure la continuité temporelle de la personne, tout en rendant le phénomène temporel à la conscience. Cette continuité est attestée par la réflexion sur soi en direction du passé et par l'organisation des souvenirs en un tout cohérent qui culmine au moment présent. En effet, il lui semble que la seule façon dont on est en droit de parler des choses passées ou futures, c'est dans la mesure où « [...] ces réalités, où qu'elles soient, n'y sont point futures ou passées, mais présentes »<sup>116</sup>. La mémoire s'« étire » depuis le présent pour recouvrir les souvenirs et les anticipations pour le futur. Cette disposition introspective, ce serait l'âme qui la commande et la rend possible. C'est la connaissance de Dieu qui est ainsi visée par l'âme qui s'étire de l'intérieur : la recherche en soi, c'est la recherche de Dieu.

Chez Augustin, ce fait commande une exploration extensive du champ de la mémoire. Dans ses *Confessions*, on comprend par les métaphores qu'il utilise (« sanctuaire », « palais », « abris », etc., toujours « vaste ») l'ampleur des lieux qu'elle recoupe. L'exploration de la mémoire, dans le rapport de soi à soi, est à l'origine du phénomène du temps, du caractère d'étirement. Cette acception phénoménologique avant la lettre remet en question l'explication traditionnelle basée sur la thèse d'Aristote qui assimile, en définitive, le temps au mouvement cosmique<sup>117</sup>. Par nos souvenirs, nous

---

<sup>116</sup> AUGUSTIN (1947). *Confessions*, Le livre de poche chrétien : Paris, p. 334.

<sup>117</sup> Michel Haar rappelle que l'alternative entre temps « objectif » et temps « subjectif » se pose déjà comme un problème philosophique pour Aristote qui tranche en faveur du premier : « C'est le mouvement circulaire continu des astres ou du ciel qui engendre le temps. "Toutes les choses qui sont dans le temps

mesurons le temps qui passe. Nous mesurons les temps relatifs dans le passé et les projetons comme impression de l'avenir.

Un problème se pose cependant, pour Augustin : comme le présent se définit par le fait qu'il est immédiat, qu'il n'a pas d'étendue, l'idée de « passage » ne semble pas pouvoir s'appliquer à celle d'impression présente. En même temps, il paraît impossible de mesurer quelque chose qui n'est pas étendu, qui n'a pas un commencement et une fin. Ainsi, il est impossible que ce que nous mesurons soit le présent, qui n'a pas d'étendue, et il est également impossible que ce soit le futur ou le passé, qui ne sont pas, mais « [...] nous mesurons néanmoins des temps »<sup>118</sup>.

Si je peux mesurer des longueurs dans le temps, affirme Augustin, c'est que « [...] quelque chose en ma mémoire demeure empreint »<sup>119</sup>. Nous avons accès au passé par l'entremise des traces présentes à la mémoire. Ce sont ces empreintes qui expliquent qu'il y a en l'âme souvenir du passé, mais également attente du futur, selon les anticipations qu'elles créent. La « vue », comme propriété de l'âme, pose le présent en relation avec les traces et le situe comme un point de passage qui va du futur au passé, de l'attente au souvenir. Ainsi, « longueur de temps s'applique donc, pour le futur, non point à un temps

---

sont nécessairement enveloppées par le temps". Tout ce qui est sous le ciel est dans le temps. Pourtant, seule l'âme est capable de mesurer le temps par le nombre. "C'est une aporie de savoir si, sans l'âme, le temps existerait ou non". Or, Aristote résout l'aporie en considérant que le mouvement en lequel réside primitivement le temps "peut bien être sans l'âme". » HAAR, M. (1994). *La fracture de l'histoire : douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon : Grenoble, p. 76.

<sup>118</sup> AUGUSTIN (1947), *op. cit.*, p. 345.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 346.

qui n'est pas, mais à une attente relative au futur, et de même, pour le passé, non point à un temps qui n'est pas, mais à un long souvenir relatif au passé »<sup>120</sup>.

Nos jours passent, c'est bien ce que confirme notre faculté de mémoire. Notre vie est un étirement. Cela reste un mystère pour Augustin, car la raison et la connaissance que l'on peut avoir de Dieu indiquent au contraire que, de sa perspective, il ne peut y avoir de passage du temps. Rien ne précède Dieu, rien ne le dépasse, tout est en lui, création. Nous avons certes l'impression que le temps passe, mais nous pouvons saisir également, par la réflexion, une éternité stable et immuable, comme le suppose par ailleurs Platon dans le *Parménide*<sup>121</sup>.

Pour Augustin, les hommes sont appelés à saisir la stabilité des choses. Les années passent pour nous, mais pour Dieu, du haut de son éternité, il n'y a que le « perpétuel présent ». Ce que le temps mesure à notre échelle, c'est le mouvement qui appartient à la création. Pour connaître le temps « réel », ou ce que nous en pouvons, il faut opérer un « détirement ».

Pour Ricœur, la méditation d'Augustin rend compréhensible une certaine tension au cœur du sujet entre un temps anticipé et un temps vécu au présent. Cela permet d'établir l'idée d'un temps historique fondé sur le témoignage et l'anticipation commune.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>121</sup> « L'un ne se meut [...] d'aucune espèce de mouvement. » PLATON (1993). *Théétète – Parménide*, GF-Flammarion : Paris, p. 230. Au « Il est » du poème de Parménide, qui est à l'origine de l'idée du perpétuel présent, Ricœur oppose le « Il vient » de la résurrection : « [...] [L]e risque est grand de réduire le riche contenu de l'eschatologie à une sorte d'instantanéisme de la décision présente, aux dépens des aspects temporels, historiques communautaires, cosmiques, contenus dans l'espérance de la résurrection. » *CI*, p. 398. Cette conception de l'espérance est au centre de la pensée sur l'histoire de Ricœur, nous y reviendrons au chapitre 3.

En ce sens, le témoignage de nos souvenirs « [...] constitue la structure fondamentale de transition entre la mémoire et l'histoire [...] »<sup>122</sup>. C'est l'évidence de l'identité entre ceux-ci et la réalité qui y est jouée qui en fait une « trace » intelligible pour les autres, ou une « ressemblance typique », comme le propose Ricœur. Dans la mesure où les éléments circonstanciels qui ont trait à l'événement peuvent être représentés de manière convaincante, le souvenir acquiert une dimension véridique pour les autres.

Parmi les éléments de circonstances qui définissent un souvenir ou un événement, pour Ricœur, il y d'abord le « lieu », à savoir l'endroit dans l'espace et le temps. Comme le lieu diffère nécessairement de l'ici et du maintenant absolus, la reconnaissance commune d'un témoignage n'est possible que selon la disposition d'indices de rappel qui permettent de s'orienter sur une base intersubjective. Pour Ricœur, il s'agit d'une preuve convaincante pour affirmer, sur cette même base, l'existence d'un temps et d'un espace phénoménologiques dérivés de la réflexion<sup>123</sup>. Cette topographie est essentielle à la constitution non seulement de la mémoire personnelle, mais à celle d'un monde commun, d'une mémoire collective. Parce qu'il existe un tiers-temps et un tiers-espace qui ne

---

<sup>122</sup> *MHO*, p. 26.

<sup>123</sup> La notion de réflexivité chez Ricœur diffère ici de l'utilisation qu'en fait Husserl et peut être rapprochée de la description que l'on retrouve chez Jean-Paul Sartre, par exemple, dans sa critique du *Cogito* comme conscience réflexive. Cf. SARTRE, J.-P. (1965). *La transcendance de l'ego*, Vrin : Paris, p. 26-37. Cette similitude entre le point de vue de Sartre et celui de Ricœur tient à leurs racines communes dans la philosophie française d'avant-guerre, comme le rappelle Pierre Colin : « Ils ont l'un et l'autre découvert Husserl après avoir été formés dans la tradition française ». COLIN, P. (1991). « Herméneutique et philosophie réflexive », in GREISCH, J. et KEARNEY, R. (dir.). *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf : Paris, p. 19. Dans « Existence et herméneutique », Ricœur établit le pont avec l'herméneutique heideggérienne et donne la définition suivante : « Le plan intermédiaire, en direction de l'existence, c'est la réflexion, c'est-à-dire, le lien entre la compréhension des signes et la compréhension de soi. C'est dans ce soi que nous avons chance de reconnaître un existant. » *CI*, p.20. On peut saisir la réflexion en ce sens comme une critique, non au sens kantien, mais en tant que déchiffrement des indices de rappel ou des documents, pour soi, dans notre effort pour exister. Ricœur fait ainsi de la question de l'être dans *Sein und Zeit* la question du sujet qui réfléchit sur son existence : « La question du sens de l'être renvoie en arrière et en avant à l'enquête elle-même, comme mode d'être d'un *ego* possible. » *CI*, p. 225.

dépendent pas de l'expérience apodictique de soi-même, il devient possible de se souvenira (*to reminisce*). Ce tiers lieu, que Ricœur nomme « mondanité », il le conçoit en dialogue avec Heidegger, qui lui nie par ailleurs sa pertinence. C'est donc contre les arguments contenus dans *Sein und Zeit* sur la stricte subjectivité du temps qu'il faut mesurer la thèse du premier.

Si la mémoire traduit un rapport de soi à soi chez Augustin, il en va de même chez Heidegger. Pour ce dernier, par contre, ce n'est pas la recherche de Dieu qui en dicte l'étendue. Heidegger rend compte de la conscience comme de l'« être-là » (*Da-sein*). Le mode d'être qui récapitule son existence est celui du souci, marqué par la prise en considération de sa mort à venir. Comme cette dernière possibilité l'habite et structure son existence, le futur est le temps le plus originaire dans son projet, c'est-à-dire dans sa résolution authentique d'être devant la mort. Heidegger dit ainsi que le Dasein est un être-pour-la-mort. Le présent est impliqué dans le souci, il est « maintenant que... », dans le sens où la situation est évaluée dans le cadre de la résolution. La conception que l'on a du temps, y compris la conception vulgaire qui en fait une succession de maintenant, est dérivée de l'existential originaire du Souci.

La définition qu'Heidegger donne de la résolution « authentique » pose déjà problème pour Ricœur. Il y voit le choix d'une tradition plus rigoriste, dans la veine du stoïcisme. Or, pour lui, la question de l'authenticité fait intervenir un questionnement plus large sur l'identité et la personne<sup>124</sup>. Ricœur croit que ce qu'on pourrait qualifier de

---

<sup>124</sup> Heidegger retient une explication plus proche de l'étymologie grecque. Dans le dictionnaire Bailly, on trouve cette définition pour *authentikos* : « Qui consiste en un pouvoir absolu », et c'est suivi d'un renvoi à

« résolution devant la mort » subit l'influence de ce qui est dit de l'existence et de la mort, de leur caractère commun ou « vulgaire ». L'historien peut ainsi nourrir une réflexion authentique sur la « [...] cruauté de la mort et [...] [l]'équité de la mort qui égalise les destins »<sup>125</sup>. L'étude du passé nous amène à saisir la mort dans sa dimension de destin et à comprendre plus fondamentalement ce que c'est que d'être pour la mort. Également, l'expérience nous confirme que la mort n'est pas que mourir à soi, mais aussi aux proches et aux autres.

Pour Ricœur, reconnaître cette dimension décentrée de la mort pour l'autre, c'est s'ouvrir à l'existential du deuil<sup>126</sup> et ce qu'il manifeste de la présence de l'absence. On peut ainsi concevoir l'existence et la mort à travers l'autre et son témoignage. Par ailleurs, nous pouvons comprendre, dans l'expérience racontée, la mort comme un phénomène parfois brutal, un péril et une possibilité qui nous concerne tous également, individuellement et collectivement. Chez Ricœur, l'être-pour-la-mort est à concevoir comme l'être-face-à-la-mort. S'appropriier l'existence revient à faire un choix éclairé à

---

*authentês* pour lequel on note cinq définitions possibles. Le mot est composé de *heuton* (accusatif) et de *theto* (verbe conjugué à la première personne du singulier), dont la synthèse pourrait se traduire par « je me pose moi-même » ou « je m'accomplis, m'achève, par moi-même ». Dans l'*Antigone* de Sophocle, l'expression « autoentês » renvoie à ce dernier sens : elle indique le suicide d'Hémon. À partir de cet éclairage, il serait possible de reformuler le concept d'authenticité chez Heidegger de la manière suivante : « Se poser soi-même en un rapport *honnête* avec la possibilité de mon achèvement, de ma mort ». Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur suppose que la question de l'authenticité renvoie au problème de l'identité personnelle qui lui est préalable : *Qui suis-je?* Il lui paraît que la constitution conceptuelle de « soi » est nécessairement médiatisée par l'activité narrative, qui fait coïncider les deux usages majeurs du concept d'identité, l'*ipse* et l'*idem*.

<sup>125</sup> MHO, p. 475.

<sup>126</sup> Dans *Le XIX<sup>e</sup> siècle à travers les âges*, Philippe Muray offre un éclairage fort pertinent sur cette perspective du deuil par son envers, la sépulture, dans le cas exemplaire du Panthéon, entre les pages 94 et 113 : « Les traces architecturales sont un peu comme des récits de rêve. Ce qui reste des structures fantômes qui voyagèrent dans les têtes à une époque donnée et les vivifièrent [...]. Et c'est tout un roman qui se tresse autour de ce grand temple pétrifié. La mise en scène des peurs du 19<sup>e</sup>, ses ruminations, germinations, cette répétition infinie qui est la seule preuve en fin de compte toujours présente dans les vies du royaume violent de la mort. » MURAY, P. (1999). *Le XIX<sup>e</sup> siècle à travers les âges*, Gallimard : Paris, p. 94.

partir des interprétations qui nous sont soumises. Le passé raconté sert à cet égard de motivation. Notre agir est interpellé, dans ses possibilités, par le discours historique. Il nous met en relation avec le passé révolu, lequel nous savons rejoindre fatalement.

Chez Heidegger, le passé n'est pas une réalité collective. Tel qu'on le rencontre dans la conscience, il est historial et personnel. En fait, la première dérivation de la temporalité originaire est celle de l'historialité, à savoir le temps rapporté à soi dans son « étirement ». Parce qu'il est projet, le Dasein, dans la constance de son être, se sait « ayant-été ». Le regard qu'il porte vers le passé découle du regard résolu vers l'avant, dans la considération de ses possibilités pour lui-même. L'intersubjectivité qui admettrait un entendement commun de la temporalité est donc impossible. Néanmoins, comme le Dasein fait l'expérience de l'autre dans les limites qu'il pose à ses évaluations et ses possibilités, comme dans son projet il fait l'expérience de la co-existence dans le monde où il partage l'outil<sup>127</sup>, il peut ramener son destin singulier à une destinée commune. Il s'agit d'une autre catégorie existentielle, celle du *Mitsein*, ou de l'être-avec. Comme être-avec, le Dasein participe d'une mondanité commune mais inauthentique qui se présente à lui, dans sa résolution, sous la forme du « on-dit ». Il s'agit d'une pensée qui, bien qu'elle provienne de dispositions existentielles, se développe en « dévalement »<sup>128</sup>. C'est dans ce dévalement que l'historialité de l'ayant-été se voit saisie dans l'histoire du on, qui devient co-historialité, comme héritage d'un fonds de potentialités et de résolutions

---

<sup>127</sup> Le Dasein est à concevoir comme subjectivité dans ses possibilités propres, ou authentiques. Il a un monde « sous la main » (*vorhanden*), ou « à portée de main » (*zuhanden*), qui lui permet de traduire ces possibilités en pratique. Dans ce monde-fonction, ou dans ce monde-outils, il entre en rapport avec les autres.

<sup>128</sup> Autrement dit, il s'agit d'une pensée qui se détache de ces mêmes dispositions.



inauthentiques<sup>129</sup>. En plus de l'héritage de l'on-dit historique, le passage de l'autre laisse des traces, des restes dont le Dasein n'a la conscience propre qu'en tant qu'outillage d'un « être-ayant-été-là ». C'est ce qu'Heidegger nomme l'« historial-mondain ». Cependant, cette mondanité offre peu de compréhension, sinon en tant qu'objets sous-la-main, comme *étants* maniables : l'Histoire n'est qu'une dérivation incertaine à partir de la priorité ontologique de l'historialité, elle-même construite sur la base de la temporalité mortelle du Souci.

Ricœur remarque que, dans ses écrits tardifs, Heidegger évoque pourtant l'histoire de la pensée occidentale comme celle de l'oubli de l'Être<sup>130</sup>. Dans la préface qu'il signe au livre de Jeffrey-Andrew Barash, il se demande si « l'oubli de l'Être ne désigne [...] pas – en négatif – l'unité transhistorique des traditions intellectuelles de l'Occident »<sup>131</sup>. Il lui apparaît difficile de rendre compte de l'unité de la pensée dans l'histoire de la métaphysique sans que l'on puisse y présumer un sens ou une rationalité à l'œuvre. Heidegger tient un discours, avec ses présupposés transhistoriques, sur un mouvement cohérent du destin de la pensée de l'Être. Il y aurait un fondement à trouver pour adopter cette perspective, un fondement qui est l'envers de la vérité du Dasein et qui permet de penser l'errance des traditions intellectuelles de l'Occident en un tout. Or, si l'on prend

---

<sup>129</sup> Le rapport à autrui est strictement médiatisé par *l'être-avec*, et c'est la dimension historique de ce mode d'être qui donne accès à l'on-dit de l'histoire. L'ouverture à l'autre revêt donc un caractère nécessairement inauthentique, qui n'est pas exempt d'hypocrisie sur le plan psychologique, comme le remarque Ricœur : « Heidegger, qui a lu Nietzsche, [...] sait que l'autre, aussi bien que moi-même, m'est plus inconnu que ne peut l'être aucun phénomène de la nature. La dissimulation y est même sans doute plus épaisse que nulle part ailleurs. S'il est une région de l'être où l'inauthenticité règne, c'est bien dans le rapport de chacun avec tout autrui possible ; c'est pourquoi le grand chapitre sur *être-avec* est un débat avec le *on*, comme foyer et lieu privilégié de la dissimulation. Il n'est donc pas étonnant que ce ne soit pas par une réflexion sur *être-avec*, mais sur *être-dans*, que l'ontologie de la compréhension peut commencer. » *EHIII*, p. 100.

<sup>130</sup> Cf. « Dépassement de la métaphysique », in HEIDEGGER, M. (1958). *Essais et conférences*, Gallimard : Paris, 349 p.

<sup>131</sup> BARASH, J.-A. (2006). *Heidegger et le sens de l'histoire*, Galaade : Paris, p.13.

au sérieux la thèse sur l'inauthenticité de l' « historial-mondain » dans *Sein und Zeit*, il faut conclure que Heidegger finit par oublier qu'une perspective de ce genre est impossible. Plus vraisemblablement, il semble à Ricœur que la mondanité permet plutôt un partage du sens auquel Heidegger se raccroche.

Ce qui ouvre au passé, chez le premier Heidegger, aux choses du monde et à autrui, c'est la préoccupation, le fait d'être en situation dans le monde. Cette préoccupation amène le Dasein à formuler des projets, des plans, des attentes et des interprétations. Ces projets donnent la mesure d'intervalles de temps par extension depuis le présent, moment de l'évaluation des possibilités. Le temps prend ainsi la forme de l'intra-temporalité et entraîne la databilité des choses auprès desquelles le Dasein existe. Le sentiment d'un temps proche, ou d'un temps lointain, ne sort donc pas du cadre de l'intra-temporalité pour rejoindre un temps externe ou cosmique, il est simplement à la mesure de la préoccupation qui se fait plus ou moins pressante.

À cette temporalité propre s'adjoint un temps que Heidegger qualifie de « public », celui de la compréhension quotidienne de l'être-en-commun. Il s'agit d'une temporalité inauthentique qui impose un maintenant quelconque et anonyme et qui est la conception vulgaire du temps. Dans le temps vulgaire, l'extension se règle sur l'intervalle mesurable entre moments préalables donnés : « [...] la databilité ne précède plus l'assignation des dates, mais en résulte [...] »<sup>132</sup>. Le temps public s'émancipe de l'être-avec pour prendre un caractère universel, traduisant une mécompréhension de la temporalité originariaire. Pour cette raison, il est le temps commun, le temps vulgaire.

---

<sup>132</sup> *TRIII*, p. 159.

Heidegger exclut donc la possibilité que le nivellement du temps dans le « on » dévoile un temps autonome. Pour sa part, Ricœur ne comprend pas pourquoi une herméneutique du temps commun serait à écarter : la science a mis au jour des temporalités différenciées dans divers domaines de la nature, par exemple en géologie. Cette différenciation introduit un facteur de commensurabilité, de chronologie comparée. Le mouvement lent de la géologie met en perspective le temps court d'une vie humaine, alors que c'est de celle-ci qu'émerge, pour Heidegger, la signifiante temporelle. Pour Ricœur, le sens du temps n'est pas réductible à l'expérience propre. C'est le récit qui est, en fait, la « provenance créatrice » de l'historial. C'est lui qui infère la signification, sur le plan épistémologique plutôt qu'ontologique, au temps<sup>133</sup>. L'existence a une dimension pratique. Le lien entre l'expérience propre et l'interprétation se construit grâce à un tiers, celui du témoignage de la nature et des autres.

Pour Ricœur, l'histoire, dans ses dimensions temporelles dérivées, s'édifie sur la fracture entre le temps phénoménologique et le temps cosmique ; elle est le lieu de leur interférence et de leurs empiétements. Il n'accepte pas la thèse qui associe le temps-succession à la quotidienneté ou au dévalement. Elle se révèle insuffisante dans l'analyse du rapport entre la finitude du Dasein et l'infinitude, comme en témoigne l'intra-

---

<sup>133</sup> Pour Ricœur, c'est l'absence d'une véritable réflexion sur le langage et d'une méthode linguistique qui limite l'interprétation que Heidegger donne de la *signification* du temps : « It is Ricoeur's belief that Heidegger lacked the linguistic and literary methodology for dealing with the notions of time and possibility [...], in proceeding immediately to existential questions, Heidegger leaves himself without the means to arbitrate between conflicting interpretations. For these reasons, Ricoeur propose to reach an ontology of human being by way of a "detour" through language. » VANHOZZER, K. (1991). « Antecedents to Time and Narrative », in WOOD, D. (dir.). *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge : London, p. 44-45. Ricœur privilégie la « voie longue » de l'interprétation par les textes et considère que Heidegger plonge trop rapidement dans la description du Dasein, ce qui lui fait ignorer la pluralité du temps qui se rapporte pourtant à une compréhension de l'existant, mais que seule une théorie narrative peut rendre intelligible. Cela rejoint la critique du temps « long » au sujet de l'école historique des *Annales* dans le premier tome de *Temps et Récit* : « L'événement, pour nous, n'est pas nécessairement bref et nerveux à la façon d'une explosion. Il est une *variable* de l'intrigue ». *TRI*, p. 383.

temporalité à laquelle l'humain se mesure constamment et que supposait déjà Augustin. Pour lui, Heidegger offre de précieuses intuitions pour saisir les aspects subjectifs de la temporalité, mais sa théorie présente un défaut auquel il faut remédier : celle-ci ne fait pas une preuve convaincante de l'inauthenticité d'un temps « externe » à la conscience.

## **Chapitre 3 – La conception de l’histoire de Paul Ricœur**

Il importe à présent de clore notre enquête en présentant le point de vue de Ricœur. Cette perspective, on l’a vu, il y travaille et l’enrichit depuis ses publications des années quarante jusqu’à l’aube du nouveau siècle. C’est une réflexion qui s’étale sur plus de cinq décennies, marquée par la parution d’ouvrages déterminants comme *Histoire et Vérité*, les trois tomes de *Temps et récit*, et l’imposant *La mémoire, l’histoire, l’oubli*.

Durant ces années, Ricœur a pensé et débattu avec ses contemporains, des gens comme Althusser, Lévi-Strauss, Heidegger, et bien d’autres, il a répondu aux modes et aux tentatives louables d’épistémologie historique, aux croyances qui ont agité un siècle ayant vu se succéder, à un rythme effarant, une multitude d’expérimentations sociales et politiques. Ricœur nous laisse une théorie de l’histoire élaborée au contact de grands esprits, une théorie riche d’une vie longue et productive.

Nous nous proposons dans ce chapitre de présenter sa thèse dans ses lignes essentielles. Nous expliquerons, dans un deuxième temps, ce sur quoi elle ouvre, de manière inattendue, dans un autre domaine théorique.

### **3.1 La thèse de Paul Ricœur**

Confronté aux apories des thèses subjectivistes et objectivistes sur le temps et l’histoire, Ricœur se fraie un chemin entre les différentes approches, retenant leur apport pertinent et rejetant ce qui doit l’être. Son idée maîtresse est que le temps se temporalise,

pour reprendre le vocabulaire de Heidegger, parce qu'il peut être raconté. C'est parce que nous pouvons produire et raconter une histoire (*story*) que nous pouvons suivre et comprendre l'histoire (*history*). La structure du langage et de l'action humaine confère, aux deux, sens et signification.

Pour Ricœur, il faut envisager l'histoire dans sa dimension poétique pour comprendre notre rapport au temps, par-delà la possibilité du temps réel. Ce que la poétique de l'histoire dénote, c'est une temporalité *mythique* qui se déploie dans le travail de représentation de l'action<sup>134</sup>. Plus précisément, notre conception du temps ne proviendrait pas d'une saisie adéquate du temps cosmologique, ce que prétendait Aristote et que réfutait Augustin, mais elle serait tributaire du monde de l'action, de ses enchaînements et de sa logique : pour nous, l'action ordonne la durée. C'est pourtant chez le premier, dans ses travaux sur la poétique, que le début d'une explication peut être trouvé.

Pour Aristote, le travail poétique a trait à l'écriture dramatique. Il s'agit fondamentalement d'un travail d'« [...] agencement des faits en système [...] »<sup>135</sup> dont le but est de créer une continuité, ou plutôt une concordance, à partir d'événements discontinus. C'est ce travail original d'agencement et l'ordre qui est inventé sans égard aux considérations sur le temps qui, par leur possibilité même, pointent vers une solution sur la question de la réalité du temps. En fait, ce serait l'ordre de déroulement qui ferait office de temps, selon ses enchaînements logiques et probants.

---

<sup>134</sup> Il faut entendre le mot « action » selon la compréhension qu'en a Aristote dans la *Poétique*, dans le sens de l'action d'un « sujet » poursuivant une fin.

<sup>135</sup> *TRI*, p. 69.

Dans la tragédie qu'analyse Aristote, comme le déroulement culmine en une fin nécessaire, l'histoire racontée est un système clos. Cette clôture est indispensable à l'unité dramatique, parce qu'elle est à l'origine de la finitude structurelle de l'intrigue, mais aussi à l'unité temporelle, comme le déroulement est une étendue et qu'il correspond à une période, à savoir une action qui commence et finit. Pour que le système fonctionne, le poète doit rendre l'intrigue crédible et compréhensible, voire réaliste. Ce qui la rend convaincante, c'est son caractère probable ou nécessaire dans l'intuition du poète et, ultimement, dans la compréhension du public. C'est parce qu'elle imite la réalité que la tragédie est intelligible. Le microcosme de l'intrigue devient, pour le public qui le reçoit, une représentation du monde et de la vie.

Ainsi, la logique de l'écriture dramatique est le fruit d'une connaissance appliquée, d'une « [...] intelligibilité appropriée au champ de la *praxis* et non de la *theoria*, voisine donc de la *phronèsis* qui est l'intelligence de l'action [...] »<sup>136</sup>. Pour Ricœur, l'activité mimétique est une métaphore, ou plus précisément une mise en forme narrative du champ pratique : par le langage, le narrateur (re)crée la réalité et son ordre de déroulement.

Cependant, le temps que crée la narration ne saurait être qu'un pur construit. Il y a, pour Ricœur, des aspects préfigurés du temps, dans le champ pratique, qui servent de matériau à l'activité mimétique. Celle-ci est en fait une médiation entre ces préfigurations et la logique de l'action dramatique. Elle reflète la façon dont le champ pratique s'ordonne, selon une articulation qui rappelle les modalités du triple présent chez

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 82.

Augustin ressortant de la mémoire, de l'attention et de l'attente. Le récit qui est le fruit de cette médiation rappelle ce continuum vécu au présent.

Ainsi, les enchaînements de l'intrigue témoignent de la réalité du temps à travers le champ pratique qui, en retour, dicte la structure temporelle de l'intrigue. Il ne s'agit pas d'un cercle vicieux ou d'une tautologie, il s'agit plutôt de ce que Ricœur nomme un cercle herméneutique. La temporalité de l'action comporte un arrière-plan culturel et conceptuel qui fonde une première saisie, une disposition originaire au monde de l'action. On peut dire que l'action est déjà lisible à partir d'une situation initiale, en lien avec ses normes immanentes et la culture d'appartenance de l'auteur et du public. Cette lecture est appelée à changer en fonction d'événements nouveaux, comme la culture est appelée à évoluer, entre autres grâce au travail des artistes. L'activité narrative s'élabore entre ces différentes tensions en mouvement propres au cercle herméneutique, à partir d'« [...] une situation à la fois limitée et ouverte sur un horizon de monde »<sup>137</sup>. Elle a un ordre auquel emprunte le modèle tragique, un ordre lié au langage de l'action, dans ses dimensions structurelle, symbolique et temporelle.

Pour Ricœur, l'histoire est un des modes de l'activité narrative. On y trouve à la fois la tâche de représenter fidèlement la réalité, dans ce cas le passé, et celle de faire sens. L'historien met en récit des éléments préfigurés dans le temps et l'espace. Ce récit prend le caractère d'une analyse sensée dans la mesure où il peut être attesté par les sources et les témoins, mais aussi par le public qui le reçoit, dans sa disposition à comprendre l'intrigue qui s'y joue. L'analyse historique qui se mue en une hypothèse

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 146.



généralisable pourrait être appelée, avec Marx et Althusser entre autres, une théorie de l'histoire, soit l'équivalent de la technique en écriture dramatique.

Pour Ricœur, l'aspect théorique du travail de l'historien pourrait être autrement défini comme l'agencement des traces en système dans l'horizon de la vérité. Sinon, sa pensée diverge, pour le reste, des prétentions du matérialisme et des autres approches objectivistes. Pour lui, aucune théorie, aussi générale soit-elle, ne peut avoir le tout de l'histoire comme objet. Nous ne pouvons disposer que d'analyses « partielles totales » (Leibniz), de « synthèses analytiques » (Kant) : l'histoire ressort de systèmes clos, et l'histoire totale, comme système, est une prétention qui déborde les possibilités de la pratique historique. Ceci est d'abord attribuable au fait que l'agencement des traces ou des événements relève de la poétique, de l'initiative du narrateur de l'histoire aux prises avec des éléments déjà donnés de pré-compréhension. La critique de l'histoire doit, à un moment, quitter le domaine problématique des faits et chercher, dans les dispositions subjectives de l'historien et ultimement du public, ce qui fait la légitimité du récit historique.

La matière sur laquelle l'historien travaille est à la fois un horizon d'attente, dont la structure est à trouver dans l'arrière-plan culturel, symbolique et sémiotique, bref, dans la tradition à laquelle il appartient, et un espace d'expérience tel que le permet sa situation dans le monde, à la lumière des leçons et des témoignages du passé. Dans son travail, l'historien est appelé à adopter une perspective éthique, voire politique, à partir de la rencontre entre l'expérience possible et la tradition. Cela concerne également tout

individu dans son rapport avec le passé, car celui-ci « [...] nous interroge et nous met en question avant que nous ne l'interroignons et ne le mettions en question »<sup>138</sup>. La tradition interpelle celui qui considère le passé. Gadamer affirme à son sujet qu'elle conjugue préjugés et autorité, qu'elle sert d'instance de légitimité dans l'espace public<sup>139</sup>, ce que soutient également Ricœur qui en conclut que « [...] nous *appartenons*, avant tout geste critique, à un règne de la vérité présumée »<sup>140</sup>.

La vérité n'a donc pas ce caractère rigide que suggèrent les modèles nomothétiques qui cherchent leur légitimité dans les sciences naturelles. Pour les herméneutes et les phénoménologues, toute vérité est relative aux perceptions catégoriques qui l'investissent. Ce processus réciproque entre la perception et le monde forme un « cercle ». Selon cette conception, « [...] le perçu continu d'être le repère existentiel de l'objectivité scientifique »<sup>141</sup>. Les sciences, qui réduisent l'homme à un objet expérimental, ne retiennent de lui que ce qui répond à leurs expériences, mais plus fondamentalement, à ce qui cadre avec une méthodologie qui contraint la perception et laisse de côté les aspects affectifs, culturels, esthétiques, religieux et autres, de l'existence humaine.

Pour Ricœur, il ne s'agit pas de renoncer à la vérité pour autant. Il importe de formuler un projet qui puisse sortir du cercle pour chercher plus en amont une

---

<sup>138</sup> *TRIII*, p. 401-402.

<sup>139</sup> « Tout ce qui est consacré par la tradition et par la coutume possède une autorité anonyme et notre être historique fini est déterminé par le fait que cette autorité des choses transmises [...] a toujours puissance sur notre action et notre comportement. » GADAMER, H.-G. (1996). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil : Paris, p. 301.

<sup>140</sup> *TRIII*, p. 410.

<sup>141</sup> *HV*, p. 190.

connaissance « [...] qui concerne la cohérence de la *praxis* totale de l'homme [...] »<sup>142</sup>. Le savoir se situe donc dans une relation dynamique avec, d'une part, la perception, et d'autre part l'éthique, la *praxis* ou l'agir. Chacun de ces trois pôles est en tension avec les autres, et tous renvoient à une vérité qui demeure, elle aussi, en tension et résiste au dogme par son caractère problématique. La vérité devient une ouverture qui s'éprouve, à défaut qu'elle ne se prouve, vu l'inadéquation entre ce qui serait sa dimension totale et la finitude de la perception, de l'action et du savoir.

L'horizon, pour la science, doit demeurer le monde perçu et conçu en connaissance des limites aprioriques de la conscience. C'est le monde dans lequel les humains naissent, agissent, pensent et meurent, c'est la raison pour laquelle la connaissance concerne ultimement l'éthique. Beaucoup des « vérités » communes reposent en définitive sur les traditions héritées, sur les « leçons » de l'histoire. Ici aussi, la vérité doit être conçue comme une tension entre dogmatisation et problématisation. Devant les anciens partis pris, indique Ricœur, nous devons trouver une attitude commandée à la fois par l'obéissance et l'interrogation. C'est la philosophie, comme discipline, qui est à même d'éclairer le fondement ultime de ce double mouvement, car son histoire s'est faite à partir de cette dialectique : la philosophie pose la question du fondement et de l'unité comme tâche.

Cependant, comme le démontrent les paradoxes chez Husserl et Heidegger, l'ambition philosophique de l'unité, appliquée à l'Histoire, dépasse les moyens intellectuels et sémiotiques dont on peut disposer. Dans sa quête d'absolu, la réflexion se

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 191.

bute à l'épreuve de la finitude qui en bloque l'accès. Néanmoins, la tâche s'articule en fonction d'un sens qui totalise l'expérience du temps. Il s'agit, insiste Ricœur, d'un principe formel de la raison. En prendre conscience nous rend à même de comprendre que la raison s'effectue dans l'horizon éthique du monde pour l'existant, et que le sens advient suivant l'arrière-plan culturel, symbolique et sémiotique de cet existant. Le déroulement de l'histoire, dans sa reconstitution, suit un ordre, une logique médiatisée par le discours. Il appartient à l'historien de proposer une synthèse qui puisse rendre compte adéquatement, pour l'existant, de l'« essentiel », du sens.

C'est un fait que l'histoire racontée pourrait avoir une infinité d'éléments circonstanciels. Le présent lui-même est multiforme et connaît des déterminations incalculables. Il se dégage des enquêtes sur le passé différentes interprétations possibles, différentes structures explicatives. Néanmoins, pour Ricœur, toutes les descriptions historiques se rapportent à l'activité narrative dont l'événement est la pierre d'assise. Quant à la fixité temporelle de stabilité que dissimule la notion de structure, il apparaît que les grands axes structurants subissent des mutations tributaires des descriptions d'événements. Dans le cas où l'historien maintient l'existence des structures au fil de l'histoire, c'est l'événement, dans le récit qu'il en fait, qui s'adapte à sa manière d'interroger. On pourrait affirmer dans ce cas que l'historien s'intéresse aux transformations des structures, à l'encontre de l'induction positive à partir d'un événement déterminé.

Extraire des régularités, des lois, des structures immuables, c'est la visée jamais accomplie de l'histoire. Cette limite posée à la science historique, que d'aucuns, dont Althusser, considèrent qu'elle déprécie sa valeur de vérité, demeure une de ses conditions. Il reste que, pour Ricœur, certaines explications sont plus légitimes que d'autres. La question est de savoir quel critère peut départager une mauvaise explication d'une explication historique authentique.

Le critère, dans l'esprit de Ricœur, est à trouver dans le moment « nomique » du travail de l'historien, dans la rencontre du moment « physique ». Le récit historique est intégré au cercle herméneutique qui passe par le savoir, l'agir et la perception. Le passage par la perception indique que le récit est soumis à la vérification documentaire et à la nécessaire conformité de l'interprétation avec le perçu. En ce qui concerne la part de l'agir, l'histoire doit s'y mesurer par la temporalité qu'elle institue, ce que Ricœur nomme le tiers-temps. L'horizon d'attente du récit<sup>143</sup> doit être conforme au champ pratique dégagé par la mémoire et la logique de l'action. L'histoire n'a donc pas l'allure d'une vérité, mais celle d'une promesse. Cette promesse doit chercher sa crédibilité dans la rectitude quant aux faits, mais on doit aussi l'évaluer sous l'angle éthique de la *praxis* humaine.

C'est à ce dernier stade que la philosophie de l'histoire de Ricœur prend une dimension politique : penser la *praxis* humaine consiste à mettre en perspective sa vie, celle des autres et le vivre-ensemble collectif. Et si les vérités sur cette *praxis*

---

<sup>143</sup> Cette expression, qu'on retrouve d'abord chez Heidegger et Gadamer, traduit chez Ricœur la puissance et le déploiement relatif à l'attente du public : « [...] [C]'est le *futur-rendu-présent*, tourné vers le *pas-encore*. » *TRIII*, p. 376.

appartiennent aux traditions héritées plutôt qu'au règne de la vérité universelle, l'analyse ne prend sens qu'à l'intérieur de communautés instituées. C'est pourquoi Ricœur fait le constat suivant :

« Je crois que nous sommes obligés, peut-être condamnés, à décrocher complètement l'espérance d'une philosophie de l'Histoire, du sens de l'Histoire. Alors, à quoi la raccrocher? Je reviens à mon tableau de Rembrandt\* : il y aura toujours une parole poétique, il y aura toujours une réflexion philosophique sur cette parole poétique, et une pensée politique capable de joindre les deux. Autrement dit, mon espoir est dans le langage, l'espoir qu'il y aura toujours des poètes, qu'il y aura toujours des gens pour réfléchir sur eux et des gens pour vouloir politiquement que cette parole, que cette philosophie de la poésie, produise une politique. Là, je dirais que mon pari a la figure de l'espérance ».<sup>144</sup>

Il n'est pas inutile de rappeler la part que jouent Hannah Arendt et Jan Patočka pour amener Ricœur à ce constat. Dans la préface qu'il signe pour l'ouvrage du dernier, *Essais hérétiques dans la philosophie de l'histoire*, en 1981, il écrit :

« L'accès n'est pas difficile aux pages, très originales et parfois intrigantes, qui retracent la naissance quasi simultanée en Europe occidentale de la *politique*, de la *philosophie* et de l'*histoire*. Le destin

---

\* *Aristote contemplant un buste d'Homère*. Ricœur affirme ceci au sujet du tableau : « Pour moi, il symbolise l'entreprise philosophique telle que je la comprends. Aristote, c'est *le* philosophe, comme on l'appelait au Moyen Âge, mais le philosophe ne commence pas de rien. Et même, il ne commence pas à partir de la philosophie, il commence à partir de la poésie. Il est tout à fait remarquable, d'ailleurs, que la poésie soit représentée par *le* poète, comme la philosophie est représentée par *le* philosophe, mais c'est le poète qui est statufié, alors que le philosophe est vivant, c'est-à-dire qu'il continue toujours d'interpréter [...]. Je voudrais signaler un autre détail qui n'est pas remarqué si on n'est pas conduit par un bon guide. C'est qu'il y a trois personnages sur ce tableau. Aristote est vêtu de vêtements contemporains (de Rembrandt, naturellement) – la philosophie est toujours contemporaine – alors que le buste d'Homère est statufié. Et le troisième personnage dans ce tableau se trouve dans la médaille suspendue à la taille d'Aristote. Au premier abord, on pourrait penser que cette médaille fait partie de l'élément décoratif. Mais j'ai déjà dit que les vêtements d'Aristote ont une signification. Ils sont modernes, de l'époque du peintre, alors que le buste reste dans sa configuration archaïque. Or sur cette médaille, c'est la tête d'Alexandre, le politique, qui est représentée. » in BLATTCHEN, E. (1999). *Paul Ricœur : L'unique et le singulier*, Stanké : Liège, p. 55-57.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

solidaire de ces trois dimensions de l'humanité européenne constitue en effet le fil conducteur le plus apparent dans l'épaisseur du texte. On retrouve, à ce niveau, le ton de Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne* et dans *Les Origines du totalitarisme*. Et, plus que le ton, une thématique commune : à savoir que la politique est toujours d'un autre ordre que la gestion de l'économie et que la projection de l'homme du travail ; que la politique n'a pas d'autre fin que la vie pour la liberté, [...] enfin, que la philosophie est la pensée libre appliquée aux conditions de possibilité de la politique et de l'histoire, comme nous le savons depuis la *République* de Platon et depuis l'*Éthique* et la *Politique* d'Aristote ». <sup>145</sup>

En définitive, la réflexion philosophique sur l'histoire nous entraîne sur les chemins de la poétique et de la politique.

### 3.2 Faire son histoire

Devant la part que joue la liberté dans la lecture et l'écriture de l'histoire, Ricœur s'en remet aux possibilités qu'offre à l'homme la sphère du politique. Pour lui, il se trouvera toujours un pouvoir créateur et une réflexion philosophique capables de vouloir politiquement l'histoire, de la lire et de lui conférer un sens. C'est donc à la parole poétique que revient le fin mot de l'histoire ; c'est dans cette parole que Ricœur place son espérance <sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> in PATOCKA, J. (2007). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier : Paris, p. 8-9. On trouve également le passage dans *LI*, p. 75.

<sup>146</sup> La notion d'espérance, chez Ricœur, a naturellement une dimension religieuse. Elle est issue de la théologie protestante et renvoie à une forme d'attente relative au kérygme. Cf. BÜLHER, P., FREY, D. (2011). *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible*, Labor et Fides : Genève, p. 96. Cette espérance dans l'avènement futur répond d'une constitution temporelle de la promesse qui trouve sa source dans la théologie juive. Le croyant vit dans l'attente d'un accomplissement, celui de la promesse, de l'alliance avec Yahvé. C'est par l'attente et dans la foi que la liberté peut s'exercer, comme « choix de la vie » (Deutéronome 30, 19-20), ou, selon l'expression de Kierkegaard, comme « passion pour le possible ». Elle commence dans la réconciliation avec le cours des choses, puis institue le sens dans la mesure où elle s'inscrit dans la récapitulation du passé et dans l'espérance pour le futur. Pour Ricœur, « la liberté selon l'espérance de résurrection a une expression personnelle, certes, mais, plus encore, communautaire, historique et politique, à la dimension de l'attente de la résurrection universelle ». *CI*, p. 400. Cette tension

Ce qui découle de la pluralité des récits possibles, c'est l'existence d'histoires multiples qui se perpétuent à l'intérieur de communautés de traditions qui leur donnent vie et forme. En ce sens, Ricœur parle de la communauté d'histoire, qu'il faut distinguer de la *société*. Pour définir cette dernière, il reprend l'idée de Hegel au sujet de l'« État extérieur » : la *société* relève du mécanisme autonome et abstrait de l'économie, c'est-à-dire du mécanisme des besoins<sup>147</sup>. La société et la communauté historique ont également trait à la vie sociale, elles constituent chacune un tout organique. Cependant, la communauté historique, plutôt que de répondre de la nécessité<sup>148</sup>, tient de la décision politique qui consiste à durer.

Le sort de ces deux sphères et leurs rapports réciproques sont réglés par l'État. L'époque moderne a vu l'expansion de la société. Son importance grandissante s'est reflétée dans les pratiques de l'État, dans l'approche pragmatique fondée sur le calcul et l'efficacité. Pour Ricœur, cette rationalisation économique a été tout à fait justifiée, mais elle a pu nous faire oublier<sup>149</sup> la part du politique dans la vie sociale.

---

de l'attente, qui exige du philosophe et du chrétien une mise en œuvre toujours plus parfaite de la raison dans l'attestation de la promesse, n'est pas sans rappeler la visée de totalité absolue de la raison pure chez Kant : « Une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation, voilà à mon sens le répondant philosophique du kérygme de l'espérance, l'approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance ». *Ibid.*, p. 403. C'est en ce sens que Ricœur considère la multiplicité du vécu historique dans l'horizon d'une totalité « indéfinie », qu'il identifie ultimement au Jugement dernier.

<sup>147</sup> Ricœur se situe ici dans une tradition qui va d'Aristote à Hegel, en passant par les économistes anglais : « Pour tous ces auteurs classiques, l'ordre économique est défini [...] comme un *mécanisme social abstrait* [...]. » *L2*, p. 434. Il s'écarte ainsi du modèle proposé par Hannah Arendt dans *La condition de l'homme moderne*, qui définit l'économie par son étymologie, à partir des mots *oikos* (maison) et *nomos* (loi ou règle). Cf. ARENDT, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy : Paris, 406 p. (particulièrement le deuxième chapitre).

<sup>148</sup> Comme c'est le cas pour la sphère économique-sociale qui consiste en la lutte organisée contre la nature.

<sup>149</sup> Ricœur pense ici aux marxistes pour qui le politique est subordonné à l'économique, selon la théorie du mode de production.



Ricœur identifie une finalité spécifique du politique. Cette finalité, dans les sociétés industrielles avancées, peut être saisie par la négative, à travers ce qu'il manque à l'individu par rapport à ce qu'exige sa constitution. Avec Éric Weil, il affirme que l'individu de la société moderne est insatisfait, essentiellement pour deux raisons. D'abord, la société, fondée sur le règne de l'économique, est le lieu de la lutte et de la compétition, celui d'un affrontement sans arbitrage marqué par l'insécurité et l'isolement. En second lieu, le travail, qui définit l'appartenance à la société, est certes rationnel, mais, par lui-même, il est privé de sens : « [...] l'individu est insatisfait et même déchiré dans la société moderne du travail, parce qu'il ne trouve pas de *sens* dans la simple lutte contre la nature et l'apologie du calcul efficace »<sup>150</sup>. On assisterait à un repli du sens à travers une forme de survie dans la « privatisation » du bonheur. Les loisirs remplissent le vide laissé par la quête impossible de sens.

Or, l'expérience des peuples par le passé témoigne du fait que la tâche qui consiste à donner un sens à l'activité humaine revient au politique. Seul ce dernier peut rendre, ce qui est rationnel, raisonnable. C'est même là sa finalité : « [...] si la politique a une revendication majeure d'autonomie à faire valoir en face de l'économico-technique, c'est celle du sens de l'action rationnelle, sens inséparable [...] de la morale vivante, de l'intention éthique »<sup>151</sup>. C'est l'éthique, qu'il faut comprendre dans son sens premier comme « manière de vivre » ou *ethos*, qui oriente ultimement l'action rationnelle. Ricœur spécifie, par le concept d'intention qui lui est adjoint, son caractère de décision et de

---

<sup>150</sup> *EHII*, p. 437.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 438.

liberté<sup>152</sup>. À l'opposé du mécanisme des besoins, l'intention éthique entraîne une affirmation du sens qui règle la *praxis* quotidienne marquée par le travail. Or, cette liberté ou cette éthique en projet, propre à chacun de nous, ne procède pas *ab nihilo*, mais surgit, comme l'indique Ricœur, « [...] au milieu d'une situation qui est déjà *éthiquement* marquée : des choix, des préférences, des valorisations ont eu lieu, qui se sont cristallisés dans des *valeurs* que chacun trouve en s'éveillant à la vie consciente »<sup>153</sup>. L'intention éthique, dont l'expression collective est au cœur de la sphère politique, s'invente à partir des valeurs historiques de la communauté à laquelle l'individu appartient<sup>154</sup>.

Pour Ricœur, l'histoire se retrouve ainsi dans l'intersection entre éthique et politique, dans la mesure où c'est par elle que se manifeste le désir de décisions visant à conférer sens et direction à l'existence individuelle et à celle de la communauté. Plus spécifiquement, on peut dire que le politique et l'éthique se fondent sur la mémoire vivante dans laquelle s'enracine la communauté historique, ce que Ricœur appelle son « noyau éthico-mythique », c'est-à-dire le noyau « [...] à la fois moral et imaginaire qui

---

<sup>152</sup> « Si je parle d'intention éthique plutôt que d'éthique, c'est pour souligner le caractère de projet de l'éthique et le dynamisme qui sous-tend ce dernier. » RICŒUR, P., « Éthique », in *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], consulté le 6 mars 2013, adresse URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ethique>. Peter Kemp signale que l'éthique, pour Ricœur, « [...] dès son essai sur *Le problème du fondement de la morale*, est née d'un projet par lequel l'être humain veut prendre position et s'affirmer comme liberté. À la racine de l'éthique il y a donc une *intention éthique*, qui "précède, dans l'ordre du fondement, la notion de la loi morale" ». KEMP, P. (2010). *Sagesse pratique de Paul Ricœur : huit études*, Sandre : Paris, p. 37.

<sup>153</sup> RICŒUR, P., « Éthique », *op. cit.*

<sup>154</sup> L'analogie entre l'éthique individuelle et l'éthique communautaire est à concevoir à travers le concept d'« identité narrative ». Comme le note Fabien Lamouche, cette analogie, chez Ricœur, procède d'une critique du *Cogito* tel qu'on le trouve exploité dans la philosophie réflexive : « Le sujet doit se construire parce que l'identité, tout comme la vérité, est elle-même à construire dans et par le récit. Loin de pouvoir se poser comme un préalable, il est le fruit d'une vie "examinée et racontée". De même, une communauté constitue son identité en recevant des récits qui deviennent pour elle son histoire effective. » FÆSSEL, M., LAMOUCHE, F. (2007). *Paul Ricœur : Anthologie*, Seuil : Paris, p. 150. Ce que Ricœur postule, c'est que l'identité narrative individuelle puise, dans son processus de construction, dans l'identité narrative de la communauté à laquelle il appartient.

incarne l'ultime pouvoir créateur d'un groupe »<sup>155</sup>. La communauté est animée par un récit sur elle-même, sur ses choix et ses valeurs, qu'il appartient aux membres et à l'État qui est à leur service de maintenir et d'actualiser par leur projet éthique, car « c'est en effet par le contenu des mœurs, par des normes acceptées et des symbolismes de toutes sortes, que persévérera l'identité narrative et symbolique d'une communauté »<sup>156</sup>. L'État doit veiller à assurer ce que Ricœur nomme la « survivance » de la communauté historique, en accord avec les dispositions ou le matériau éthique qui permettent à ses membres de « choisir la vie », c'est-à-dire d'agir dans l'horizon d'un sens à interpréter et à perpétuer, un sens qui renonce à la « privatisation ». Dans ces devoirs envers les sphères économique et politique, la vertu de l'État « [...] est de faire tenir ensemble le critère du calcul efficace et le critère de traditions vivantes qui donnent à la communauté le caractère d'un organisme particulier, visant à l'indépendance et à la durée »<sup>157</sup>.

Pour le groupe, le choix de perpétuer son identité, les images et les symboles par lesquels il se perpétue et prend conscience de lui-même, représente un choix existentiel, une décision qui confère une forme finie à son existence, avec ses perspectives créatrices, par l'inscription dans le temps. Renoncer à cet enracinement dans le but d'atteindre un ethos universel est impossible. Dans la pratique, cela revient à priver le groupe et ses membres d'un ethos concret : ils se trouveraient coupés du projet éthique de faire sens à l'échelle humaine.

---

<sup>155</sup> *L2*, p. 246.

<sup>156</sup> *EHII*, p. 439.

<sup>157</sup> *Ibid.*, p. 441.

Faire son histoire n'exclut pas une certaine violence implicite au phénomène du pouvoir : celle de la décision. C'est le prix à payer pour maintenir les dimensions spirituelle et politique de l'existence. L'être humain n'est pas destiné à être le récepteur passif de la civilisation du travail. L'utopie<sup>158</sup> à laquelle il peut aspirer doit être envisagée sous l'angle de la création historique, il se veut « collectivement, sujet actif de son destin »<sup>159</sup>. Notre rapport à l'histoire partagée de la communauté, au récit historique qui forme son identité narrative, par-delà les considérations méthodologiques, se pose plus fondamentalement dans la perspective de l'existence entière, des conditions qui déterminent le sujet, son monde et sa vie. C'est pourquoi Ricœur souligne que « [...] la tâche majeure des éducateurs [politiques] est d'intégrer la civilisation technique universelle à la personnalité culturelle [...], à la singularité historique de chaque groupe humain ». <sup>160</sup>

---

<sup>158</sup> Pour Ricœur, l'utopie est la limite acceptable du sens visé par la raison, dans sa portée transcendante. Elle joue le rôle d'une totalité indéterminée, « [...] elle fait en effet partie des visées fondamentales qu'aucune expérience historique ne peut épuiser ». *L2*, p. 252.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 253-254.

## Conclusion

Il nous faut à présent revoir le chemin parcouru et conclure. Nous avons d'abord exploré les diverses analyses portant sur les conceptions objectivistes de l'histoire. Pour chacune d'elles, Ricœur formule une critique fondamentale qui lui permet de mieux cerner la problématique de l'histoire. Les problèmes de la théorie marxiste confirment pour lui la nécessité de rejeter toute prétention qui voudrait totaliser l'expérience des peuples et la présenter en une intrigue unique et universelle : l'interprétation historique ne peut identifier la structure déterminante de l'histoire. Également, le rapport entre théorie et pratique chez Althusser et la limite de son explication mettent en relief la médiatisation du langage qui est à l'œuvre dans la formulation des analyses et des hypothèses historiques. Ricœur considère qu'il faut dès lors rattacher la théorie de l'histoire au problème plus large de la linguistique. Il nous invite à considérer le récit historique comme un texte dont le critère de validité ressort davantage de l'art de composer que de la « vérité objective ».

Ce sont ces dernières considérations qui éclairent son rapport avec le modèle d'explication structuraliste de Lévi-Strauss. Chez ce dernier, la logique à l'œuvre dans les pratiques culturelles nous indique une résolution à venir de la question historique par l'analyse du langage. En accord avec la méthode de Saussure, Lévi-Strauss recherche les lois générales du fonctionnement inconscient des phénomènes culturels, qu'il juge analogues aux phénomènes linguistiques. Le but est d'en venir à identifier des structures qui sont réitérées dans différentes cultures, et à différentes époques, et de reconnaître

ainsi leurs conditions universelles d'apparition. Ricœur désavoue l'espoir qu'entretient Lévi-Strauss : le monde n'a pas une priorité ontologique sur le sujet qui n'aurait qu'à identifier ses lois de structuration. Ce qui est offert à l'interprétation, tout le domaine des perceptions, est toujours déjà interprété. Il désavoue également le but de l'anthropologie structurale qui est, ultimement, de reconnaître les conditions de modification des structures à travers ce que Saussure et Lévi-Strauss nomment la diachronie. Ricœur affirme que le structuralisme n'admet pas une explication du changement par sa genèse, comme la structure est un système clos et fini. Le passage à une structure nouvelle n'apparaît compréhensible que par rapport à une perturbation extérieure insaisissable. Pour lui, il manque une sémantique à cette approche qui privilégie exclusivement la syntaxe : le changement doit référer à un événement porteur de sens, pour qu'on en ait une quelconque intelligence. C'est ce qui sépare la diachronie de l'histoire.

On trouve dans la conception néopositiviste l'union d'une syntaxe et d'une sémantique, puisqu'elle est animée par une volonté semblable d'identifier la logique linguistique derrière les phénomènes, et que, contrairement au structuralisme, elle inclut une réflexion sur la relation du langage avec le monde. Pour cette conception, l'histoire, comme les autres sciences, renvoie à un ensemble de propositions qui ont été historiquement exposées dans les travaux des penseurs, mais aussi à une méthode unique fondée sur l'observation. C'est ce dernier point qui est le gage de la scientificité pour les néopositivistes : le langage empirique universel qui recourt au monde observé. Tout ce qui peut se traduire en termes physicalistes se prête à l'observation, et en définitive, à la connaissance véritable. Pour Ricœur, le choix du langage empirique relève d'une

hypothèse ontologique. Il est, en ce sens, spéculatif. D'autres hypothèses existent, mais ce qui les disqualifie, dans le modèle néopositiviste, c'est le penchant discutabile pour une théorie objectiviste de la référence, c'est-à-dire une théorie qui suppose l'adéquation parfaite entre le mot et *son* signifié. C'est aussi ce préjugé qui conduit ses représentants à conclure que l'histoire est une science empirique dont les propositions permettent de déduire et d'anticiper les événements. Ricœur considère que cela se fait au prix d'une réduction considérable de son domaine d'application et de son intérêt : pour que les régularités revendiquées soient valides, elles doivent être limitées de l'intérieur, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas recouvrir l'événement, mais seulement quelques phénomènes qu'elles circonscrivent au départ. On s'écarte ainsi du champ de l'histoire et on propose des hypothèses qui ne sont pas à la mesure du travail de l'historien et de sa conception de l'événement. Finalement, le modèle néopositiviste néglige un fait capital : l'histoire est davantage affaire de communication, par les témoins, les archives, etc., que d'observation.

Cette dernière constatation nous conduit à considérer la valeur relative des conceptions subjectivistes de l'histoire. Après avoir pris connaissance de la manière dont Platon et Aristote ont orienté la problématique de la mémoire, Ricœur établit le lien entre celle-ci et l'histoire dans la possibilité de représentation des choses absentes. Chez Husserl, cette possibilité est à la base du phénomène temporel et elle est attribuable à la conscience subjective, ou intime, de la temporalité : la mémoire et l'histoire se rapportent au souvenir. Alors que la première se rattache à l'actualité du souvenir pour la conscience, la deuxième ressort de l'énigme de son point-source, qui dispose l'individu à

une communautarisation de la mémoire collective. Pour Ricœur, cette dernière idée entraîne Husserl à s'écarter de la méthode phénoménologique au profit d'un savoir spéculatif de type hégélien dans ses considérations sur l'histoire. C'est Heidegger qui lui permet de retrouver la piste transcendantale balisée, puis délaissée par ce dernier.

Ricœur voit chez Heidegger une affirmation plus conséquente de la dimension subjective du temps. Pour celui-ci, la conscience temporelle provient du Dasein qui se sait être-pour-la-mort. C'est le souci, dans notre résolution face à la mort, qui temporalise le temps. Ricœur croit que cette résolution subit l'influence de ce qu'on dit de l'existence et de la mort, de leur caractère commun. On ne pourrait donc conclure à la dimension exclusivement subjective, ou authentique, du rapport à la mort, et donc du temps. S'approprier l'existence, c'est faire un choix à partir des interprétations qui sont portées à notre connaissance, entre autres, et surtout, celles du passé que nous savons rejoindre un jour. En l'admettant, on conçoit sous un nouvel angle le problème de la communautarisation de la mémoire.

Pour Ricœur, c'est la poétique de l'histoire qui permet de sortir de ce problème. En effet, « [...] la composition *narrative*, prise dans toute son extension, constitue une riposte au caractère *aporétique* de la *spéculation* sur l'histoire »<sup>161</sup>. Davantage, elle permet de comprendre comment l'existence se temporalise. Les règles de composition de l'intrigue, qui trouvent leur fondement dans le monde de l'action, permettent de comprendre la manière dont les individus envisagent le temps. Elles donnent également

---

<sup>161</sup> *TRIII*, p. 19.



l'occasion de concevoir l'histoire dans ses dimensions subjective et objective, dans la perspective de la *praxis* humaine.

La composition narrative transforme les apories de l'histoire en opportunités productives, tout en reconnaissant les limites qui circonscrivent son domaine de validité. Elle est à la fois pratique et critique. Son avantage, selon Ricœur, c'est justement son rapport aux limites à travers la constitution du récit, bien que « [...] le temps paraî[sse] sortir vainqueur de la lutte, après avoir été tenu captif dans les filets de l'intrigue »<sup>162</sup>. Le fait que le temps nous échappe ne saurait interdire l'exigence de le penser, de chercher à comprendre par le langage et les concepts. Nous tendons par ailleurs naturellement à sa connaissance. Dans cette tension, plutôt que l'obscurité totale, nous rencontrons une exigence éthique et politique. Pour Ricœur, nous ne pourrions jamais atteindre une certitude de nature « scientifique », mais il y aura toujours des poètes pour vouloir et réfléchir philosophiquement à l'histoire, des poètes capables de produire une politique de l'histoire.

---

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 488.

## BIBLIOGRAPHIE

### Ouvrages cités

- ALTHUSSER, L. (1965). *Pour Marx*, François Maspero : Paris, 263 p.
- AHMERDT, F.-X. (2004). *L'herméneutique philosophique de Paul Ricoeur et son importance pour l'exégèse biblique : En débat avec la New Yale Theology School*, Cerf : Paris, 871 p.
- ARENDT, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy : Paris, 406 p.
- AUGUSTIN (1947). *Confessions*, Le livre de poche chrétien : Paris, 454 p.
- BARASH, J.-A. (2006). *Heidegger et le sens de l'histoire*, Galaade : Paris, 401 p.
- BLATTCHEN, E. (1999). *Paul Ricœur : L'unique et le singulier*, Stanké : Liège, 90 p.
- BÜLHER, P., FREY, D. (2011). *Paul Ricœur: un philosophe lit la Bible*, Labor et Fides : Genève, 253 p.
- DELACROIX, C., DOSSE, F et GARCIA, P. (dir.), (2007). *Paul Ricœur et les sciences humaines*, La Découverte : Paris, 249 p.
- DILTHEY, W. (1942). *Introduction à l'étude des sciences humaines*, P.U.F. : Paris, 526 p.
- DILTHEY W. (1947). *Le monde de l'esprit*, Aubier : Paris, 2 vol.
- Esprit. Claude Lévi-Strauss : une anthropologie bonne à penser*, n° 301, janvier 2004, 262 p.
- FÆSSEL, M., LAMOUCHE, F. (2007). *Paul Ricœur : Anthologie*, Seuil : Paris, 431 p.
- FUKUYAMA, F. (2002). *La fin de l'homme – les conséquences de la révolution biotechnique*, La Table Ronde : Paris, 366 p.
- GADAMER, H.-G. (1996). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil : Paris, 533 p.
- GREISCH, J. et KEARNEY, R. (dir.), (1991). *Paul Ricœur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf : Paris, 413 p.

- HAAR, M. (1994). *La fracture de l'histoire : douze essais sur Heidegger*, Jérôme Millon : Grenoble, 298 p.
- HEIDEGGER, M. (1958). *Essais et conférences*, Gallimard : Paris, 349 pages.
- HEMPEL, C.G., OPPENHEIM, P. (1948). « Studies in the Logic of Explanation » in *Philosophy of Science*, Vol. 15, n° 2.
- HUSSERL, E. (2004). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard : Paris, 589 p.
- HUSSERL, E. (2002). *Phantasia, conscience d'image, souvenir*, Jérôme Millon : Paris, 600 p.
- HUSSERL, E. (1992). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin : Paris, 256 p.
- HOUSAMEDDEN, D. (2012). *Paul Ricœur et la problématique de la méthode dans l'herméneutique. Interpréter, comprendre et expliquer dans les théories du symbole, du texte, de la métaphore et du récit*, L'Harmattan : Paris, 225 p.
- IHDE, D. (1971). *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press : Evanston, 199 p.
- JERVOLINO, D. (2007). *Ricœur. Herméneutique et traduction*, Ellipse : Paris, 142 p.
- KEMP, P. (2010). *Sagesse pratique de Paul Ricœur : huit études*, Sandre : Paris, 149 p.
- LEVINAS, E. (2006). *Altérité et transcendance*, Le Livre de Poche : Paris, 185 p.
- LEVI-STRAUSS, C. (1973). *Anthropologie structurale*, Plon : Paris, 450 p.
- MASSET, P. (1970). *Les 50 mots-clés du marxisme*, Privat : Toulouse, 206 p.
- MURAY, P. (1999). *Le XIX<sup>e</sup> siècle à travers les âges*, Gallimard : Paris, 700 p.
- NEURATH, O., MORRIS, C.A., CARNAP, R. (dir.), (1970). *Foundations of the Unity of Science: Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, University of Chicago Press : Chicago, 2 vol.
- PATOCKA, J. (2007). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier : Paris, 250 p.
- PLATON (1993). *Théétète – Parménide*, GF-Flammarion : Paris, 309 p.

*Revue de l'enseignement philosophique*, Bulletin de l'Association des Professeurs de philosophie de l'Enseignement public, n° 3 (5-6), juillet-septembre 1953.

RICŒUR, P. (2004). *À l'école de la phénoménologie*, Vrin : Paris, 386 p.

RICŒUR, P. (2003). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil : Paris, 736 p.

RICŒUR, P. (2003). « Le Yogi, le Commissaire, le Prolétaire et le Prophète », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, p. 37-50.

RICŒUR, P. (2001). *Histoire et Vérité*, Seuil : Paris, 408 p.

RICŒUR, P. (1998). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil : Paris, 452 p.

RICŒUR, P. (1997). *L'idéologie et l'utopie*, Seuil : Paris, 410 p.

RICŒUR, P. (1997). *La métaphore vive*, Seuil : Paris, 411 p.

RICŒUR, P. (1995) « Langage, philosophie du » in *Encyclopaedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis : Paris, vol. 13.

RICŒUR, P. (1992). *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Seuil : Paris, 497 p.

RICŒUR, P. (1991). *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil : Paris, 407 p.

RICŒUR, P. (1991). *Temps et récit, tome III*, Seuil : Paris, 533 p.

RICŒUR, P. (1991). *Temps et récit, tome I*, Seuil : Paris, 404 p.

RICŒUR, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil : Paris, 505 p.

RICŒUR, ALTHUSSER et al. (1968). « Lénine et la philosophie » in *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 4.

RICŒUR, P. (1965). *De l'interprétation*, Seuil : Paris, 575 p.

RICŒUR, P. (1964). « Le symbolisme et l'explication structurale » in *Cahiers internationaux de symbolisme*, n° 4, 99 p.

SARTRE, J.-P. (1965). *La transcendance de l'ego*, Vrin : Paris, 134 p.

THOMASSET, A. (1996). *Paul Ricœur. Une poétique de la morale : Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Presse Universitaire de Louvain : Louvain, 706 p.

VAN ESBROECK, M. (1968). *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée : Paris, 200 p.

WOOD, D. (dir.), (1991). *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge : London, 224 p.

#### Internet

Aristote. *Traité de l'âme, livre III, partie I (chapitre VI à XIII)* [en ligne], adresse URL : <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/ame3a.htm>.

RICŒUR, P. « Éthique » in *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], adresse URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ethique>.

COUSIN, V. « De la métaphysique d'Aristote » in *Œuvres de Victor Cousin, tome I* [en ligne], adresse URL : <http://books.google.ca/books?id=kR4RAAAAYAAJ&pg=PA488&lpg#v>.

#### Audiovisuel

*Entretien avec Hannah Arendt*, documentaire de Jean-Claude Lubtchansky et Roger Errera, diffusé le 6 juillet 1974, ORTF, Ina, 51 minutes.