

**LE « CITOYEN » CHEZ PAUL RICŒUR :
LECTEUR ET ACTEUR DE L'HISTOIRE**

Félix Gauthier-Mamaril

Thèse soumise à l'Université d'Ottawa
Dans le cadre des exigences du programme
doctorat en philosophie (Ph.D)

Département de philosophie
Faculté des Arts
Université d'Ottawa

© Félix Gauthier-Mamaril, Ottawa, Canada, 2025

Résumé

La publication de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* par Paul Ricœur fait converger deux thématiques qu'il développe depuis les débuts de sa carrière : l'épistémologie de la connaissance historique et la dimension éthico-politique de l'agir historique. Au point de convergence se tient une figure assez énigmatique : le « citoyen ». Cette thèse propose de reconstruire les caractéristiques de cette figure à partir d'une lecture croisée des œuvres de Ricœur, tirant des éléments des diverses réflexions de Ricœur sur l'histoire, la politique, et l'anthropologie philosophique. Ainsi nous passerons à travers les œuvres de Ricœur développant la thématique double de la connaissance et l'agir historique, les autres débats sur la question de la mémoire, de l'histoire, et du politique, avant de plonger dans le texte de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Après l'analyse de l'épistémologie de l'opération historiographique chez Ricœur. Le « citoyen », ainsi, touche à la fois aux questions de vérité en histoire, de justice historique et d'organisation politique.

Remerciements

Il ne sera guère surprenant qu'une thèse sur l'histoire présente ses remerciements en ordre chronologique. J'aimerais remercier d'abord mes parents, Rafael et Christine. Sans leur soutien indéfectible, le présent travail ne serait qu'ébauche. Au fil du temps s'ensuivent mes sœurs et mon frère, premiers complices et premières inspirations : Élaina, qui toujours me devancera et vers qui mon *conatus* tend toujours ; Emma, pour sa douce rigueur et son conseil impeccable ; mon beau-frère Raphaël, qui préfère Pierre à Paul, pour son amitié et son œil critique ; Iñigo, mon ami, mon frère, simplement et profondément. Benedetta, première lectrice et première partenaire de rédaction. Dans ma vie adulte, j'aimerais remercier Maxime Allard o.p., maître inimitable ; Josiane, Jean-Pascal, Olivier, dont le soutien moral dépasse la distance et le temps ; Robert Gauvin, vrai camarade et vétéran de la tranchée dans Galerie 2.

J'aimerais surtout remercier mon directeur, Daniel Tanguay, qui, par un seul commentaire sur un travail de séminaire, sut me convaincre de poursuivre mon doctorat jusqu'au bout. Son influence sur cette thèse est incalculable. Finalement, j'aimerais remercier quiconque m'a posé la question : « C'est quoi ta thèse ? » Sans votre curiosité je serais encore perdu dans les rayons d'une archive.

TABLE DES MATIÈRES

Table des Matières	iv
Introduction	1
<u>1.</u> Premier Chapitre : SURVOL HISTORIQUE ET THÉMATIQUE DE L'ŒUVRE DE RICŒUR	16
1.1. Objectivité et subjectivité en histoire	18
1.2. Le paradoxe politique.....	25
1.3. Expliquer et comprendre	Error! Bookmark not defined.
1.4. Temps et récit.....	40
1.5. Ricœur et Arendt sur le pouvoir, l'initiative, et l'autorité	50
1.6. La marque du passé.....	53
1.7. Entre le savoir et l'agir historique.....	57
<u>2.</u> Chapitre Deuxième : QUERELLE DES HISTORIENS ET GUERRES DE MÉMOIRE.....	59
2.1. Le cas allemand : <i>l'Historikerstreit</i> ou la querelle des historiens	62
2.1.1. Nolte : Légende historique ou révisionnisme	64
2.1.2. Nolte : Le passé qui ne veut pas passer	66
2.1.3. Habermas : Les tendances apologétiques des historiens contemporanéistes allemands	69
2.1.4. Habermas : L'usage public de l'histoire.....	70
2.1.5. Ricœur et la querelle des historiens.....	74
2.1.6. Le jugement historique	79
2.2. Le cas français : les « guerres de mémoires »	83
2.2.1. Le devoir de mémoire (1990-2000).....	86
2.2.2. Pierre Nora : Les lieux de mémoire.....	89
2.2.3. Tzvetan Todorov : Les abus de la mémoire	93
2.2.4. Les « lois mémorielles » (2001-2005)	98
2.2.5. Pierre Nora : malaise dans l'identité historique	99
2.2.6. Dina Khapaeva : 19 historiens français pour la liberté de l'histoire	102

2.2.7. François Dosse : L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice.....	105
2.3. Histoire ou mémoire, Savoir ou Agir ?	110
<u>3.</u> CHAPITRE TROISIÈME : RICŒUR ET L'OPÉRATION HISTORIOGRAPHIQUE.....	115
3.1. Ricœur et le Phèdre de Platon	122
3.2. La phase documentaire et la dimension du témoignage	124
3.3. La mise en archive	129
3.4. L'explication et la compréhension.....	134
3.4.1. Contrainte et initiative : une question d'échelles ?.....	137
3.4.2. De l'idée de mentalité à celle de représentation	139
3.4.3. Expliquer et comprendre l'agir social	143
3.5. La représentation comme opération de l'historiographie	146
3.5.1. Représentation et narrativité	147
3.5.2. Représentation et rhétorique	151
3.5.3. Les représentations historiennes et les pratiques de l'image	155
3.5.4. Représentance	160
3.6. La connaissance historique.....	163
<u>4.</u> QUATRIÈME CHAPITRE : LA CONDITION HISTORIQUE DE L'HOMME CAPABLE	166
4.1. La sagesse pratique	170
4.1.1. L'attestation	173
4.1.2. L'homme faillible et capable	175
4.1.3. Le tragique de l'action.....	177
4.2. La condition historique	179
4.2.1. L'histoire et le temps	181
4.2.2. L'être-pour-la-mort et le pouvoir-être-tout.....	185
4.2.3. Historicité.....	191
4.2.4. Intratemporalité	195
4.3. L'herméneutique critique de l'histoire.....	197
4.3.1. De « l'histoire-de » à « l'histoire même »	198
4.3.2. « Notre » Modernité.....	202
4.3.3. L'homme moderne, ou Ricœur contre le totalitarisme.....	205
4.4. La condition historique de l'homme capable et faillible.....	209
<u>5.</u> CINQUIÈME CHAPITRE : LE/LA CITOYEN.NE SELON RICŒUR	213

5.1. Entre la dette et la promesse : fragilité et responsabilité du « citoyen ».....	216
5.1.1. La dette du « citoyen » fragile	219
5.1.2. La promesse du « citoyen » responsable	224
5.2. La mémoire, l'histoire, le « citoyen ».....	227
5.2.1. La mémoire instruite de l'histoire	229
5.2.2. Le devoir de mémoire selon Ricœur	234
5.3. L'amnésie/amnistie, le pardon, et la cité.....	242
5.3.1. Qui pardonnera au/à la citoyen.ne ?	248
5.3.2. La mémoire heureuse, l'histoire (mal) heureuse et l'oubli insouciant	253
Conclusion.....	256
Bibliographie	266

The conflict becomes intolerable; the requirement is now in danger of becoming empty. — We have got on to slippery ice where there is no friction and so in a certain sense the conditions are ideal, but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so, we need friction. Back to the rough ground!

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 107

INTRODUCTION

Le Musée canadien de la guerre est bâti sur deux axes. Le premier traverse l'édifice d'est en ouest, alignant la trajectoire des plaines Lebreton jusqu'à la tour de la Paix sur la colline du Parlement. Plusieurs salles importantes sont posées sur cet axe, qui porte un sens profond pour l'architecte du musée, Raymond Moriyama. La Commission de la capitale nationale a même promis de préserver le corridor visuel (*view corridor*) entre les deux édifices¹. À l'intérieur, cet axe est représenté par deux murs recouverts des anciens bardeaux de cuivre qui ont recouvert jadis la bibliothèque parlementaire. Le premier mur se trouve dans le foyer du musée, ouvert au public et touche à la salle du souvenir. Le second se trouve dans les expositions et touche à la salle de régénération.

Le deuxième axe suit la trajectoire du soleil à un moment précis — 11 h 00 le 11 novembre — pour frapper un endroit précis — la pierre tombale du soldat inconnu. La salle du souvenir est construite autour de cette pierre pour la garder à l'écart du grand foyer. Ses hauts murs de béton lisse rappellent le marbre d'un mausolée et la solennité grave d'un cénotaphe, mais l'entrée à demi-cachée et la fenêtre laissant entrer un faisceau précis de lumière externe rendent l'atmosphère intime, presque privée. Malgré l'intention initiale de faire jouer de la musique dans l'espace, la salle elle-même est le plus souvent plongée dans le silence, ajoutant ainsi au sentiment de profondeur appelé par la salle même.

¹ Raymond Moriyama, *In Search of a Soul, Designing and Realizing the New Canadian War Museum*, Toronto/Vancouver, Douglas & McIntyre, 2006, p. 49.

La salle de la régénération, en contraste, est souvent utilisée comme un passage bref entre deux niveaux. Au niveau supérieur, un balcon offre un panorama limité. Les murs de la salle, composés de poutres métalliques et de panneaux industriels, convergent dans des angles raides et irréguliers pour former un triangle crochu, donnant l'impression d'une construction fragilisée et imparfaite². Le bruit ambiant provenant des salles voisines pénètre dans l'espace dans une cacophonie d'activité humaine. Au-dessus de la clameur, toutefois, on peut repérer un enregistrement sibilant et discordant. Durant la construction de cette salle, Moriyama, un ancien prisonnier des camps d'internements des Canado-Japonais pendant la Deuxième Guerre mondiale, entendit le vent siffler à travers les panneaux des murs. Selon ses dires, le son lui rappela une expérience de jeunesse où, pour trouver un endroit privé pour se laver loin de regards moqueurs dans le camp, il bâtit une cabane sur les berges de la rivière Slocan³. Ceux qui l'entendent sont souvent déconcertés par la friction des tons éoliens, donnant ainsi un sentiment d'incertitude et d'instabilité à la salle. Sur le balcon, enfin, se trouve une faille dans la balustrade solide, recouverte de vitre. En se plaçant à cet endroit précis, on devient aligné avec le premier axe du musée et nous pouvons apercevoir la silhouette de la tour de la Paix. Un pas de trop à gauche ou à droite et on perd de vue l'édifice. Ces deux salles, souvenir et régénération, se trouvent à l'intersection symbolique de bien de choses : le passé et le futur, la paix et la guerre, la blessure et la guérison. Toutes ces thématiques sont reliées, presque littéralement coulées dans du béton, par le politique.

² *Ibid.*, p. 109.

³ *Ibid.*, p.1.

Disons bien le politique et non pas l'État. Car si le musée fut financé et commandité par le gouvernement du Canada, ce fut toujours l'intention de Moriyama qu'il appartienne au peuple canadien, passé, présent, futur⁴. Une dernière anecdote pourra illustrer ce dernier point : lors de la construction du musée, un des ouvriers travaillant sur le mur de cuivre découvrit la signature de son oncle, qui avait signé son œuvre lorsqu'il travailla sur ces mêmes feuilles il y a environ cinquante ans. Après avoir emmené son oncle visiter le site et reconnaître la trace de son œuvre, l'ouvrier posa sa signature à son tour, dans l'espoir qu'un autre descendant viendra cinquante ans plus tard voir l'œuvre des générations passées.

La mémoire vivante et vécue des gens devient alors un artéfact historique, une pièce de musée. Ce faisant, elle devient aussi disponible à quiconque est capable de visiter les lieux. Le Musée, de cette façon, se tient au carrefour de la mémoire et de l'histoire, de l'expérience vécue et du récit qu'on en fait. L'axe fondamental de l'édifice est aussi ancré par deux symboles politiques : le mur de cuivre parlementaire et la fenêtre sur la tour de la Paix. L'effet voulu par l'architecte nonobstant, cette orientation thématique invite une réflexion sur le jeu entre l'histoire — parfois douloureuse —, la mémoire — rapport au passé distinct de l'histoire —, et la politique.

En 2000, Paul Ricœur fait publier *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Sa réflexion porte, parmi d'autres thématiques, sur la « préoccupation civique » portant sur le partage entre la mémoire, entendue dans le sens d'une mémoire collective — et donc publique — et l'histoire — produit d'une méthode disciplinaire. Il cherche à répondre ainsi à « l'inquiétant spectacle

⁴ *Ibid.*, p. 21-25.

que donnent le trop de mémoire ici, trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire — et d'oubli⁵.» Sa réflexion cherche alors à développer une « politique de la juste mémoire », problématique centrale de l'ouvrage et le lieu principal où se tient notre réflexion présente. Ainsi le sens de notre recherche sera celui d'une exploration de la pensée de Ricœur à travers les thématiques de l'histoire et de la politique.

Commençons par un aveu : en soi, la formule de Ricœur est étonnante. À l'heure actuelle, et même en 2000, il paraît insensé de dire que nous souffrons d'un « trop de mémoire ». Pris dans son contexte immédiat — où les survivants d'Auschwitz commencent à mourir et où les communautés marginalisées cherchent à faire valoir leur mémoire du passé contre celle de l'État —, le commentaire de Ricœur paraît au mieux insensible, au pire accusateur, à l'égard des exhortations au « devoir de mémoire ». La réception de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, bien que largement positive, fut l'objet de critiques sévères à cet égard⁶. La lecture d'Alain Badiou, qu'il présente dans « Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur »⁷, dénonce une stratégie de déception de la part de Ricœur, qui « avance masqué » pour effacer la « blessure essentielle » dans la conscience collective que maintient le « devoir de mémoire », c'est-à-dire la mémoire des camps de mort nazis de façon étroite et les horreurs totalitaires du XX^e siècle de façon large⁸. Tout ceci au nom d'une conception chrétienne du sujet qui, par la rédemption du Christ, ferait primer l'oubli sur le souvenir :

⁵ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. I.

⁶ François Dosse, *Paul Ricœur : Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La découverte, 2008, p. 665-667

⁷ Alain Badiou, « Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur », in Alain Badiou (dir.), *L'aventure de la philosophie française : Depuis les années 1960*, Paris, La fabrique, 2012, p. 81-98.

⁸ *Ibid.*, p. 82.

Soyons sommaires, voire brutaux : sans que jamais l'enjeu soit précisé, faisant le pari de pouvoir se tenir d'un bout à l'autre dans le cadre des règles de la discussion académique, ce que Ricœur tente en réalité d'obtenir par les moyens sophistiqués de l'analyse conceptuelle n'est rien moins qu'une victoire. La victoire de la vision chrétienne du sujet historique contre celle qui aujourd'hui s'impose de plus en plus, et qui est de provenance principalement juive, mais non pas uniquement⁹.

Badiou ne semble pas avoir retenu le sens du pardon entendu par Ricœur lorsque celui-ci ne permet pas, au juste, un oubli de la faute, mais plutôt de la dette qui empêche l'action¹⁰. Il ne s'attarde pas non plus sur la partie majeure de l'œuvre, qui analyse précisément en quel sens le devoir de mémoire peut faire défaut, car on pressent qu'il est à la recherche d'une philosophie du sujet de l'histoire qui n'existe dans l'œuvre qu'indirectement. Nonobstant, le commentaire de Badiou se démarque par sa force polémique, mais demeure autrement peu remarquable et largement isolé dans la réception de l'œuvre. Nous ne nous pencherons pas plus sur la substance des propos de Badiou, qui semble plutôt vouloir se réclamer d'un combat idéologique qui dépasse l'ambition du texte, mais force est de reconnaître que le soupçon demeure : le souci de Ricœur pour le « trop de mémoire » est-il une stratégie trompeuse d'apaisement de la mauvaise conscience ? Malgré le soin qu'il prend de séparer sa conviction chrétienne de sa critique philosophique, n'y a-t-il pas la possibilité d'un glissement idéologique dans sa pensée ? Une réponse facile à ces questions se trouve dans *La critique et la conviction*, où Ricœur met au clair ce qui l'intéresse au niveau du « devoir de mémoire » et du « trop de mémoire » qu'il dénonce :

On retrouve les gens comme ils étaient il y a soixante-quinze ans ; c'est un peu comme si on les avait sortis d'un réfrigérateur. Or ils font preuve tantôt d'excès, tantôt de défaut de mémoire [...]. Je songe, par exemple, à ces peuples qui ne rêvent que de l'époque où ils

⁹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁰ Paul Ricœur, *La mémoire l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 642.

étaient glorieux : la grande Serbie, la grande Hongrie... Leur mémoire est accablée par le souvenir des humiliations subies dans la perte de leurs grandes espérances¹¹

Il n'est donc pas immédiatement question de la mémoire juive, mais de la mémoire européenne, qui risque d'occulter la vérité sur le passé au nom de la fierté nationale — voyons là le « défaut de mémoire » que semble oublier Badiou dans sa critique. C'est précisément contre ce genre d'obsession mémorielle, toujours sélective, que s'élève le devoir de mémoire. Voilà la réponse facile, qui suffira pour répondre aux accusations de vouloir « faire taire » la mémoire d'Auschwitz.

Une réponse plus complexe se dessine à travers non seulement le contexte immédiat de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, mais aussi sa place dans une longue réflexion sur l'histoire que reprend Ricœur tout au long de sa carrière. Dans *L'objectivité et la subjectivité en histoire*, article publié en 1952 et repris en 1955 dans *Histoire et vérité*, Ricœur introduit une première distinction entre « l'histoire des historiens » et « l'histoire des hommes »¹². Cette distinction entre l'histoire comme opération épistémologique et comme produit d'acteurs historiques, c'est-à-dire comme le fruit d'un agir, intervient dans plusieurs moments dans le corpus ricœurien, pour aboutir dans une des thématiques centrales de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : la représentation du passé¹³. Ricœur travaille cette aporie selon trois réflexions, qui se rejoignent pour former un « trois-mâts », voguant sur les eaux troubles de la vie.

¹¹ Paul Ricœur *et coll.*, *La critique et la conviction : entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Hachette Littératures, 2006 [1995], p. 190.

¹² Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 2001 [1955].

¹³ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. II.

La première, phénoménologique, porte sur le développement philosophique de la mémoire à partir de l'énigme de l'*eikon* repérée dans Platon et Aristote — le souvenir étant alors compris comme l'image d'un passé qui n'est plus au présent — jusqu'à la notion de mémoire collective conçue par le sociologue Maurice Halbwachs. L'aporie de la représentation intervient alors comme le problème fondamental de la *fidélité de la mémoire*. Comment pouvons-nous confirmer que ce dont nous avons souvenir est fidèle à ce qui s'est passé ? Comment, d'une part, distinguer le souvenir véritable de l'invention de l'imagination et, d'autre part, se protéger des abus et des empêchements de la mémoire ?

La deuxième réflexion, cette fois-ci sur l'épistémologie de l'histoire, porte sur le passage de l'énigme de l'*eikon* à celle du *pharmakon* de l'écriture, concept tiré du *Phèdre* de Platon. En rapprochant l'origine mythique de l'écriture et de l'histoire, Ricœur souligne alors la distance que prend l'histoire quant au passé et les moyens employés par l'opération historiographique pour combler l'écart creusé. En ce sens, comme dans le cas l'écriture pour Socrate, il n'est pas immédiatement clair que l'histoire soit remède ou poison pour la mémoire. L'enjeu central de l'opération historiographique est celui de l'intention de vérité, qui se détache de l'intention de *fidélité* par la coupure épistémique créée par l'écriture et le questionnement du témoignage de la mémoire. Le problème de la représentation devient alors une question méthodologique et épistémologique. Comment rendre compte de ce qui s'est vraiment passé quand nous sommes coupés de la mémoire vivante des événements ? Par quels moyens pouvons-nous dire la vérité sur le passé ?

La troisième réflexion, cette fois-ci herméneutique, porte sur la « condition historique » qui sous-tend la mémoire et l'histoire en posant les fondements ontologiques de l'aporie de la représentation du passé. À travers une analyse critique des concepts heideggériens de

temporalité fondamentale, d'historicité, et d'intratemporalité, Ricœur explique les fondements d'une herméneutique critique de l'histoire qui, quant à elle, porte sur les différentes conceptualisations de l'histoire et du rapport avec le passé. La représentation du passé a-t-elle pour référent un passé complètement inaccessible, ou demeure-t-elle une part de notre condition historique qui assure un lien, aussi tenu soit-il, avec non seulement le passé, mais aussi les futurs passés qui n'ont pas pu devenir notre présent ? Pris ensemble, ces trois réflexions offrent un portrait complexe des liens que nous entretenons avec notre être-dans-l'histoire : non seulement phénoménologique, épistémologique ou ontologique, mais aussi, nous le verrons prochainement, anthropologique et éthico-politique. Telle est la première moitié de notre propos central : aux points de rencontre des questionnements de Ricœur sur la mémoire et l'histoire se tient une figure anthropologique qui détient la clé pour faire avancer, sinon résoudre, nos rapports différents au passé. Nous verrons ensuite dans la deuxième moitié de notre propos la forme spécifique de cette figure anthropologique.

La mémoire est une thématique plus récente chez Ricœur, apparaissant en 1995 dans *La critique et la conviction*, où Ricœur avoue que son absence dans *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre* le « tourmente »¹⁴. Il annonce ainsi son projet de penser la mémoire — comprise comme mémoire collective — et l'histoire ensemble dans un « temps marqué de friction¹⁵ » entre elles, dont résulte *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il rattache aussi la mémoire collective avec les notions de culpabilité et de responsabilité politique. Spécifiquement, il souligne

¹⁴ Paul Ricœur et coll., *La critique et la conviction : entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., p. 127.

¹⁵ *Ibid.*, p. 144.

l'application du travail critique de l'histoire sur la mémoire collective *et* la capacité de la mémoire collective à « contrecarrer la tendance de l'histoire à officialiser un *certain* état de mémoire¹⁶. » Cette dialectique entre histoire et mémoire collective, que nous retrouverons dans nos analyses de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, s'insère dans une longue discussion entamée en partie par les *Lieux de mémoire* de Pierre Nora¹⁷ sur la relation entre la discipline académique de l'histoire, c'est-à-dire la pratique savante de l'historiographie, et le rapport « profane » — car en opposition au savant — de la mémoire, qui appartient à ceux avec la capacité de se souvenir, qu'ils soient savants ou non. Autrement dit, l'histoire introduit une perspective externe à la mémoire collective, qui en retour est garante d'une certaine continuité identitaire parmi les membres du groupe.

La mémoire exerce deux fonctions : elle assure la continuité temporelle, en permettant de se déplacer sur l'axe du temps ; elle permet de se reconnaître et de dire *moi, mien*. L'histoire, quant à elle, apporte autre chose que le sentiment d'appartenir au même champ de conscience temporel, par le recours qu'elle fait à des documents conservés sur un support matériel ; c'est cela qui lui permet de raconter autrement, de raconter à partir du point de vue des autres¹⁸.

L'objectif avoué de ce recadrage est double pour Ricœur : d'abord, comme *défatalisation de l'histoire* et puis, comme *libération des promesses non tenues*. À la disposition à « se replacer dans la situation des protagonistes qui, eux, avaient un futur¹⁹ », Ricœur rappelle ce qui souvent est oublié dans la rétrospective de l'histoire : que les acteurs du passé étaient, eux aussi, dans l'incertitude face au futur et que le cours des événements que nous connaissons aujourd'hui

¹⁶ *Ibid.*, p. 188.

¹⁷ Pierre Nora (dir.), *Lieux de mémoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1997.

¹⁸ Paul Ricœur et coll., *La critique et la conviction : entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, op. cit., p. 188.

¹⁹ *Ibid.*, p. 189.

n'obéit pas une nécessité téléologique, mais témoigne simplement la réussite sélective de tels projets plutôt que tels autres. De cette idée découle la notion de « promesses non tenues », qui consiste à rouvrir le passé afin d'explorer et de fonder nos actions présentes sur l'accomplissement des espoirs déçus et des projets inachevés des générations qui nous précèdent, assurant ainsi une « re-naissance », une reprise plutôt qu'une invention totale, ancrée dans un acte d'interprétation assurant une nouvelle continuité historique²⁰. C'est ainsi que nous retrouvons « l'histoire des hommes » mentionnée plus haut et avec elle le chemin de retour vers la dimension éthico-politique de Ricœur.

On peut retracer l'origine de la pensée politique de Ricœur à ses engagements étudiants auprès des jeunes socialistes chrétiens²¹. Son intersection avec la thématique de l'histoire se trouve dans *Le paradoxe politique*, texte majeur pour la philosophie politique de Ricœur qui consiste du lien indissociable de la rationalité d'une forme politique avec la possibilité de son abus. Au cœur de ce paradoxe se trouve également de la tension entre la dimension horizontale du vouloir-vivre-ensemble, c'est-à-dire de la volonté de former une communauté rationnelle, et la dimension verticale de l'autorité nécessaire pour l'exercice du pouvoir collectif. Cette configuration sera développée au cours de la carrière de Ricœur à travers des interventions plus ou moins régulières à l'égard de ses inspirations majeures : Éric Weil, Hannah Arendt et, plus tard, Michael Walzer. De façon un peu plus indirecte, Ricœur développe aussi sa philosophie politique à travers son anthropologie politique, surtout dans *Soi-même comme un autre*, où il

²⁰ *Ibid.*, p. 190.

²¹ François Dosse, *Paul Ricœur : Les sens d'une vie*, op. cit., p. 47-63.

définit la notion de « l'homme capable », c'est-à-dire l'être humain tel que défini par sa capacité à se raconter, à s'imputer ses actions, etc.

Cette nouvelle approche de l'action humaine fait pendant à la notion « d'homme faillible » qu'il a abordé très tôt dans sa carrière dans l'un des tomes de la *Philosophie de la volonté* intitulé justement *L'homme faillible*²². En essayant d'expliquer la possibilité du mal à travers la faillibilité et la possibilité de l'action par la capacité, Ricœur les place dans une tension dialectique qui s'énonce par la notion d'*attestation*. Le soi atteste de sa capacité, mais l'attestation ne peut assurer sa véracité qu'à travers l'épreuve de l'action. Si la philosophie politique est une thématique qui doit être reconstituée à partir des interventions différentes de Ricœur au cours des années, la figure du « citoyen » n'est pourtant abordée que de façon indirecte. Il est donc curieux qu'en 2000, Ricœur annonce que c'est le/la citoyen.ne, et non l'historien.ne, qui décide du sens ultime de l'histoire²³.

La deuxième moitié de notre propos dans cette thèse se dessine alors : la figure anthropologique capable de répondre aux questionnements sur la mémoire et l'histoire est le «citoyen»²⁴. Une première difficulté s'annonce par le fait que le/la citoyen.ne n'est pas une thématique explicite de la philosophie politique de Ricœur. La citoyenneté comme appartenance à une communauté politique, que Ricœur situe fermement dans la tradition républicaine française, apparaît dans « La condition d'étranger »²⁵. L'article part de la distinction entre

²² Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté t. 2, Finitude et culpabilité vol. 1 : l'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960.

²³ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli, op. cit.*, p. 650.

²⁴ Par souci de clarté, je note « citoyen » entre guillemets tout usage faisant référence directe au concept développé par Ricœur et « citoyen.ne » toute référence générale aux personnes citoyennes.

²⁵ Paul Ricœur, « La condition d'étranger », in Pierre-Olivier Monteil (dir.), *Politique, économie et société. Écrits et conférences 4*, Paris, Seuil, 2019, p. 241.

appartenance et non-appartenance à des communautés historiques, ancrant ainsi son discours dans les formes concrètes et actuelles de sa situation, pour répondre à des questions spécifiques quant au traitement des étrangers en tant que visiteurs, qu'immigrants et, surtout, en tant que réfugiés. La figure de l'étranger et celle du national se définissent alors dans une relation asymétrique, où l'entrée au territoire national, ainsi que l'octroi des droits et responsabilités qui s'ensuivent, est uniquement dans les mains de l'État national, mais où la définition même de la nation dépend de la comparaison avec l'étranger. « La compréhension de nous-mêmes ne sort du non-dit et ne commence de s'explicitier qu'en se faisant comparative, différentielle, oppositive²⁶. » Cette définition historique de la citoyenneté repose sur l'opposition entre membre et non-membre et se rapproche de celle, plus insidieuse, entre ami et ennemi.

Cette caractérisation du/de la citoyen.ne, toutefois, est reprise par Ricœur dans un contexte historique très spécifique²⁷, et ne réapparaît pas dans ses autres ouvrages politiques²⁸. Il faut donc supposer que le « citoyen », en ce qui a trait de l'histoire et de la mémoire, n'est pas nécessairement celui présupposé par la tradition républicaine française. Les caractéristiques de cette figure évasive ne peuvent être discernées qu'à travers un travail d'interprétation des textes de Ricœur portant sur les thématiques touchant à l'épistémologie de l'historiographie, mais aussi l'anthropologie philosophique de Ricœur. En ce sens il faut concevoir le « citoyen » comme le produit de la réflexion ricœurienne et non selon une tradition historiquement constituée. La

²⁶ *Ibid.*, p. 243.

²⁷ *Ibid.*, p. 241.

²⁸ L'usage de la citoyenneté comme opposé à l'étranger est l'objet d'une réflexion dans les années 1990 que Ricœur porte sur la question des migrants, d'abord en 1997 lors des Semaines sociales de France, puis plus tard dans « La condition d'étranger ». Voir Paul Ricœur, « Étranger moi-même », *Semaines sociales de France*, conférence donnée le 21 novembre 1997 : <www.ssf-fr.org/religions-laicite/etranger-moi-meme/>

figure dont nous tracerons les contours est à la fois la personne qui reçoit et interprète l'histoire en vertu du fait qu'il est le seul à être capable de trancher le partage entre la mémoire et l'histoire²⁹. Mais il est aussi une figure politique dont les actions deviennent le sujet d'histoire. En vertu de cette action politique, il est aussi responsable de l'État et de la communauté dont il est membre. À cette fin, nous brosserons un portrait de cette figure à partir de l'espace que lui fait Ricœur dans ses réflexions diverses. Ce portrait est composé à partir des critères établis par les questionnements anthropologiques, épistémologiques, et éthico-politiques de l'histoire. Il convient donc de faire place à la figure que Ricœur nomme « citoyen » plutôt que de la placer dans une définition préexistante de la citoyenneté. Le « citoyen » apparaîtra alors dans « l'espace négatif » que nous dévoilerons au cours de notre travail, qui se divise en cinq moments.

Dans le premier chapitre, nous suivrons le tracé des thématiques de l'histoire et de la politique dans l'œuvre de Ricœur à partir de leur première rencontre dans *Histoire et vérité* dans un survol historique du corpus ricœurien. Nous retrouverons ici plusieurs notions clés qui aideront à former l'espace négatif dans lequel apparaîtra le « citoyen », dont celles de la promesse, de la dette, et du paradoxe politique. Dans le deuxième chapitre, nous nous pencherons sur le contexte historique de la rédaction de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, spécifiquement en ce qui a trait aux deux débats publics sur la relation de l'histoire à son autre, qu'il s'agisse de la politique dans le cas allemand de l'*Historikerstreit* ou de la mémoire dans le cas français. Ce faisant, nous serons dans une meilleure position pour évaluer le contexte de

²⁹ Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55^e année, n° 4, 2000, p. 747.

rédaction dans lequel se trouva Ricœur. Dans le troisième, nous expliquerons l'orientation ultimement politique de l'opération historiographique en suivant de près la démarche de Ricœur dans la seconde section de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ainsi nous commencerons à tracer le terrain commun entre la connaissance et l'agir de l'histoire. Dans le quatrième chapitre, nous ferons un détour par *Soi-même comme un autre*, afin de souligner les origines anthropologiques et ontologiques du « citoyen » qu'il développe dans la condition historique. Si l'aporie de la représentation tire son origine de la condition historique, le « citoyen » tire la sienne de l'anthropologie philosophique de Ricœur, qui rejoint l'ontologie de la condition historique. Finalement, nous rassemblerons dans le cinquième chapitre les éléments que nous avons soulignés jusqu'ici pour broser le portrait du « citoyen » selon trois figures : celle du « citoyen » fragile et responsable, celle du « citoyen » lecteur et interlocuteur de l'histoire, et celle du « citoyen » devant la faute irréparable et la possibilité du pardon devant l'imprescriptible. Cette dernière figure se démarque par son caractère largement négatif. Tandis que les deux autres se concentrent sur les capacités et les responsabilités du/de la citoyen.ne et, par conséquent, de la politique, la figure du « citoyen » devant le pardon touche aux limites d'une pure rationalité politique concernant l'histoire.

Avant de commencer ce long détour pour trouver réponse à nos questionnements, il convient d'établir quelques balises de clarification. Premièrement, nous conserverons la distinction faite par Ricœur et de Certeau avant lui de l'histoire comme produit de l'historiographie, c'est-à-dire du processus de « faire de l'histoire » traditionnellement établi dans le cadre universitaire européen, mais dont le sens rejoint pour nous tout effort de dire la vérité sur le passé, peu importe son origine. Cette distinction est surtout didactique, afin d'éviter toute confusion avec un rapport alternatif au passé — comme la mémoire — ou avec le passé

en soi comme objet d'études — ce que Ricœur nommait, comme nous l'avons indiqué plus haut, « l'histoire des hommes ». Nous verrons au cours de notre recherche comment l'opposition stricte entre une histoire « rationnelle » et une mémoire « irrationnelle » n'est ni possible ni souhaitable. Cela dit, il convient aussi de maintenir la différence fondamentale entre mémoire et histoire, qui représentent deux rapports distincts au passé qui peuvent concorder par moments sans jamais toutefois totalement se recouvrir. Ainsi chacun est irréductible à l'autre. Deuxièmement, notre propos ne concerne pas directement les particularités de la phénoménologie de la mémoire de Ricœur, mais plutôt le rapport du/de la citoyen.ne ordinaire à l'histoire, produit savant d'une discipline spécialisée, et les conséquences politiques de ce rapport. Cette omission est justifiée par le fait que de nombreux ouvrages dédiés à la question de la mémoire font usage des réflexions de Ricœur³⁰. L'introduction de la figure du « citoyen » sans déjà connaître ses contours dans cette discussion exigerait une attention supplémentaire que nous ne pouvons lui accorder dans les limites de ce projet.

³⁰ Voir Maria Duffy, *Paul Ricœur's Pedagogy of Pardon : A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, London/ New York, Continuum, 2009; Jeffrey Andrew Barash, *Collective Memory and the Historical Past*, Chicago, University of Chicago Press, 2016; Christian LExcellent, *Mémoire humaine et mémoire des matériaux*, Paris, Cepaduès, « Collection du Midi », 2018; Bertrand Müller et Régine Robin (dirs.), *L'histoire entre mémoire et épistémologie : autour de Paul Ricœur*, Lausanne, Payot, 2005; François Dosse et Catherine Goldenstein (dirs.), *Paul Ricœur : Penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013; O. Abel et coll. (dirs.), *La juste mémoire : lectures autour de Paul Ricœur*, Labor et Fides, Genève, 2006.

PREMIER CHAPITRE

1. SURVOL HISTORIQUE ET THÉMATIQUE DE L'ŒUVRE DE RICŒUR

Marquons le temps de notre étude en signalant les différentes périodes dans l'œuvre de Ricœur où il travaille la thématique de l'histoire et du « citoyen ». La publication en 1952 d'« Objectivité et subjectivité en histoire » jusqu'à la publication en 2000 de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, la pensée de Ricœur est ponctuée par la reprise de ces deux thématiques, transformées et remaniées au fil des réflexions dans lequel ils s'insèrent. Nous pouvons repérer trois périodes dans la chronologie de l'œuvre de Ricœur signalant la nouvelle itération de la réflexion ricœurienne de l'histoire. La première est marquée par le passage d'une conception psychologisante de l'histoire, introduite dans *Histoire et vérité*, à une conception herméneutique dans « Expliquer et comprendre »³¹. Les notions travaillées par la philosophie ricœurienne de l'histoire — la dialectique expliquer/comprendre, la relation auteur/lectrice, et surtout la dialectique historien/non-historien — sont établies ici, ainsi que, du côté politique, les fondements anthropologiques de la philosophie politique de Ricœur dans « Le paradoxe politique »³². Ces notions nous servent de points de référence pour noter les changements survenant au cours des deux autres périodes et ainsi former la toile de fond à partir de laquelle se détachera *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

³¹ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre », in *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986.

³² Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, op. cit., p. 294-321.

La deuxième période englobe les années entourant la publication de *Temps et récit* (1983-1987), où Ricœur insiste d'une part sur le lien de dérivation *indirecte* du récit à l'histoire pour mieux expliquer les exigences épistémologiques de l'historien et de la distance qu'elle prend avec l'événement, et où, d'autre part, il opte pour une médiation imparfaite du passé, présent, et futur, plaçant ainsi la conscience historique dans la dimension de l'agir et du pâtir³³. C'est ici que le vocabulaire de la dette et de la promesse entre en jeu, confirmant ainsi les liens qui rattachent le passé au présent et le présent au futur. La transition entamée dans « Expliquer et comprendre » prend alors toute son ampleur. L'histoire des historiens et l'histoire des hommes sont liées par l'herméneutique de l'agir historique, lui-même expression de l'anthropologie philosophique de Ricœur, réglée cette fois-ci par la tradition et l'initiative. La pensée de Ricœur connaît à cet égard une transformation majeure opérée par sa rencontre avec le travail d'Hannah Arendt, notamment sur les notions de pouvoir, autorité, et initiative que nous examinerons dans « Pouvoir et violence ».

Nous terminerons sur la troisième période, représentée par *La marque du passé* (1998). Cette dernière transition fait revenir Ricœur sur le terrain battu par *Objectivité et subjectivité en histoire* et la distinction entre deux genres de discours sur le passé, mais seulement après avoir pris le « long détour » par la greffe herméneutique. Plutôt que de revenir aux questions d'objectivité et de subjectivité, la distinction entre la connaissance historique et l'agir historique se définissent selon la distinction entre l'histoire et la mémoire collective.

³³ Paul Ricœur, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1991 [1983], p. 375.

Il est important de rappeler la nature fragmentaire de l'œuvre de Ricœur, qu'il souligne dans une intervention à Grenade en 1987 :

Nous appartenons tous, à mon avis, à l'être posthegelienne [sic] de la pensée et menons tous, à notre façon, le difficile travail de deuil à l'égard du système. Ce travail se marque par l'alternance entre ce que Karl Jaspers appelait une *systématicité* sans synthèse finale et un mode de pensée délibérément *fragmentaire*. Je me comprends moi-même comme relevant plutôt du second style, et comme ne satisfaisant au premier qu'à travers le second³⁴.

C'est dans cet esprit qu'il faut prendre les réflexions sur le «citoyen» et sur l'histoire.

Chacune fut pensée dans le cadre de réflexions englobantes aux objectifs différents, voire divergents. Toute continuité trop facile est à éviter et, comme Ricœur, nous devons renoncer à une synthèse parfaite des éléments que nous allons développer tant du côté de l'histoire que du côté du « citoyen ». Nous verrons les limites de l'agir du « citoyen » plus tard, quand nous parlerons de la dimension du pardon au cinquième chapitre. On peut toutefois suivre le fil rouge qui sous-tend le geste philosophique de Ricœur et ce, peu importe la thématique. Nous allons maintenant examiner de manière plus détaillée chacune des périodes qui ont précédé *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, afin de bien situer cette œuvre dans la problématique plus générale de la pensée de Ricœur.

1.1. Objectivité et subjectivité en histoire

« Objectivité et subjectivité en histoire » apparaît en 1952 lors d'une intervention de Ricœur dans le cadre des *Journées pédagogiques sur l'enseignement de l'histoire et de la philosophie*. Nous pouvons déjà trouver dans cette intervention, reprise dans *Histoire et Vérité*, un bon

³⁴ Paul Ricœur, « Auto-compréhension et histoire », in T. Calvo Martínez & R. Àvila Crespo (ed.), *Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 10-11.

nombre des pistes que nous retrouverons dans *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, notamment la distinction entre « l'histoire des historiens » et « l'histoire des hommes », ainsi que l'importance ultime du lecteur dans la question du sens de l'histoire. L'essai commence par une caractérisation du métier d'historien et du type d'objectivité propre à l'histoire, se poursuit par une réflexion sur la nécessité d'une subjectivité propre à l'historien, et termine sur une ouverture à la lecture de l'œuvre historique par un philosophe. Ricœur cherche ici à mettre en valeur ce qu'il appelle « l'épistémologie mixte » de l'histoire, départagée entre un souci pour une « bonne » objectivité fondée sur une « bonne » subjectivité. Plutôt que d'en rester à une opposition binaire entre la prétention à l'objectivité scientifique de l'historien et l'attente d'une « subjectivité » de l'histoire présente chez le lecteur, ici philosophe, Ricœur insiste plutôt sur l'interaction entre l'objectivité de l'historien et la subjectivité de l'historien dans son propre travail³⁵.

L'intervention de Ricœur porte sur les « intérêts », mis en jeu par la connaissance historique, d'objectivité et de subjectivité. Ces intérêts, terme emprunté ici à Kant, correspondent à des attentes aux qualités et directions distinctes. D'une part, nous nous attendons à une certaine objectivité de la part de l'histoire, que Ricœur rapproche alors des autres types d'objectivité scientifique, insistant sur sa fonction corrective vis-à-vis de « l'arrangement officiel et pragmatique de leur passé par les sociétés traditionnelles³⁶ » et sur son « ambition d'élaborer des enchaînements de faits au niveau d'une

³⁵ Paul Ricœur, « Objectivité et subjectivité en histoire », *Histoire et vérité*, op. cit., p. 40.

³⁶ *Ibid.*, p. 28.

intelligence historique³⁷ ». D'autre part, certains traits de l'objectivité de l'histoire rendent nécessaires le recours à une subjectivité propre au travail d'historien.

En tirant la définition de l'approche et de l'explication historique de *L'apologie pour l'histoire* de Marc Bloch³⁸, Ricœur maintient qu'il ne peut y avoir de compréhension de l'histoire sans analyse historique, c'est-à-dire sans explication des événements du passé par la méthode historique. Nous voyons ici apparaître une autre opposition travaillée par Ricœur dans le cadre de sa réflexion sur l'histoire : l'explication et la compréhension. Tout comme l'opposition entre objectivité et subjectivité, l'opposition entre explication et compréhension est replacée dans une dialectique tendant vers l'agir de l'historien : « La compréhension n'est donc pas l'opposé de l'explication, elle en est tout au plus le complément et la contrepartie³⁹. »

La méthode historique ne saurait toutefois expliquer la totalité de l'événement, le « passé intégral », qui doit rester comme horizon à l'entreprise historiographique comme idée régulatrice de notre rapport au passé. L'histoire des historiens n'est pas alors une interrogation sur notre historicité — notre existence dans le temps —, mais une réponse à notre « condition historique », soit à notre conscience de vivre dans le temps.

Nous attendons que l'histoire soit une histoire des hommes et que cette histoire des hommes aide le lecteur, instruit par l'histoire des historiens, à édifier une subjectivité de haut rang, la subjectivité non seulement de moi-même, mais de l'homme. [...] Cet intérêt ne concerne déjà plus l'historien qui écrit l'histoire, mais le lecteur — singulièrement le lecteur philosophique —, le lecteur en qui s'achève tout livre, toute œuvre, à ses risques et périls⁴⁰.

³⁷ *Ibid.* p. 30.

³⁸ *Ibid.*, p. 29 ; Ricœur cite à partir du texte suivant : Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1952 [1949].

³⁹ Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

Il est important de bien distinguer entre une subjectivité historique, caractéristique épistémologique du travail historiographique, et la subjectivité philosophique, qui s'inscrit dans la perspective de la *philosophie réflexive*⁴¹. La première est la contrepartie de l'objectivité recherchée par la discipline historiographique qui se manifeste dans le travail explicite de l'historien par le jugement d'importance implicite au choix de sources et de thématique, par la conception « vulgaire » de la causalité, par la distance historique entre l'histoire et son objet, et finalement par son objet fondamentalement anthropologique. La seconde consiste à expliciter la lecture philosophique de l'histoire, qui s'articule selon deux interprétations possibles. La subjectivité de l'historien se distingue entre un *moi de recherche* et un *moi pathétique*, le « moi de ressentiments, des haines, des réquisitoires⁴². » Le *moi de recherche*, pour sa part, est caractérisée par une « volonté de rencontre » et une « *ouverture vers autrui* » qui établit l'orientation éthique de l'intention d'objectivité historique⁴³.

La subjectivité philosophique, quant à elle, s'exprime par une « double possibilité » de lecture de l'histoire « car c'est bien une *subjectivité de réflexion* que nous attendons de la lecture et de la méditation des œuvres d'historiens ; cet intérêt ne concerne déjà plus l'historien qui écrit l'histoire, mais le lecteur⁴⁴ ». Une première lecture philosophique de l'histoire, que Ricœur attribue à la philosophie réflexive, chercherait à faire coïncider le « court » chemin de la conscience de soi avec le « long » chemin de l'histoire, bref à « l'avènement » d'un sens de

⁴¹ *Ibid.*, p. 30.

⁴² *Ibid.* p. 39.

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Loc. cit.*

l'histoire qui coïnciderait avec le sens de la conscience⁴⁵. Une telle recherche présuppose alors que l'avènement d'un tel sens soit possible, faisant crédit à une téléologie de l'histoire que l'historien serait dans son plein droit de refuser⁴⁶. L'acte de composer une histoire de la conscience ne peut être qu'un acte de second degré par rapport au passé, une œuvre de philosophe, non d'historien.

L'histoire des historiens, selon Ricœur, a raison de se méfier de la conception de l'histoire présupposée par les philosophies systématiques de l'histoire, qui conjuguent ensemble sens de l'histoire et développement de la conscience. Plus encore, il considère le travail des historiens comme la « grande matrice des attitudes que le philosophe reprend⁴⁷ » pour construire l'histoire de la conscience. Ainsi le philosophe doit lire l'histoire des historiens avant de faire son histoire de la conscience. L'historien et son lecteur-philosophe entrent alors dans une tension constante afin de faire advenir un sens de l'événement du passé. À cet égard, la démarche historique sert aussi de rappel par l'historien au philosophe « sur quel non-sens tout sens est prélevé⁴⁸ », c'est-à-dire la nature *constructiviste* de son œuvre.

La seconde lecture philosophique de l'histoire, que Ricœur associe à la philosophie existentielle, porte sur la singularité d'un événement ou d'une philosophie avec laquelle le lecteur choisit de s'engager. Ce choix implique une conception de l'histoire non comme une continuité unique du développement de la conscience, mais plutôt comme une « série

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁶ *Ibid* p. 43.

⁴⁷ *Ibid* p. 45.

⁴⁸ *Loc. cit.*

d'émergences discontinues, dont chacune exige une rencontre chaque fois nouvelle, chaque fois totalement dévouée⁴⁹. »

La possibilité de cette double lecture philosophique de l'histoire révèle un « paradoxe latent » propre à notre conception de l'histoire. D'une part, « nous disons l'histoire, *l'histoire au singulier*, parce que nous attendons qu'un sens humain unifie et rende raisonnable cette histoire unique de l'humanité », mais d'autre part, « nous disons aussi les hommes, *les hommes au pluriel*, et nous définissons l'histoire comme la science des hommes du passé, parce que nous attendons que les personnes surgissant comme des foyers radicalement multiples d'humanité⁵⁰ ». La structure antinomique de ces deux lectures encadre la question du sens de l'histoire. Il ne s'agit plus d'opposer la rationalité unique de l'une à l'historicité plurielle de l'autre, mais de les voir comme deux bornes pour penser philosophiquement le sens de l'histoire. « L'histoire », poursuit Ricœur, « est virtuellement continue et discontinue, continue comme unique sens et marche, discontinue comme constellation de personnes⁵¹. »

Nous pouvons voir ainsi se déployer le geste ricœurien par excellence, qui s'engage à ternir les points forts et les failles de deux positions contraires — les notions d'objectivité et de subjectivité chez l'historien, mais aussi celles d'expliquer et de comprendre et celles d'unicité ou de pluralité chez le philosophe — pour les replacer dans un nouveau rapport de tension et de soutien mutuels. Ricœur insiste à la fois sur la séparation conceptuelle des notions d'objectivité et de subjectivité et sur leur interdépendance dans la pratique interne de

⁴⁹ *Ibid* p. 47.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 47-48.

⁵¹ *Ibid.*, p. 46.

l'historien. L'histoire, selon Ricœur, doit être objective, mais elle ne peut l'être qu'à condition de reconnaître la part d'elle qui découle d'une subjectivité de réflexion.

Nous pouvons aussi noter dans ce texte l'apparition de la relation auteur-lecteur, même si ici le lecteur est strictement philosophe, ainsi que la mention de l'opposition explication/compréhension, thème qui deviendra plus tard central dans le tournant « herméneutique » de Ricœur. Le geste de lecture philosophique est lui-même structuré par une antinomie du sens que le philosophe tire de l'histoire, pris entre l'avènement d'un sens unique jaillissant du passé et l'opportunité d'une rencontre avec la singularité des multiples foyers de sens présents au passé.

Quant à l'orientation éthico-politique de l'histoire, elle apparaît sous la forme d'une éthique « professionnelle », c'est-à-dire interne à la discipline historique, malgré l'ouverture aux non-historien.nes du travail historien impliquée par la distinction entre une bonne et une mauvaise subjectivité⁵². Il en est de même pour le devoir du philosophe-lecteur. Les usages philosophiques de l'histoire se limitent dans ce texte à écouter et respecter les avertissements de l'historien quant à ce qui est vrai ou faux en histoire. Comme nous le verrons plus tard dans « La marque de l'histoire », Ricœur reviendra sur le rapport de correction et de critique mutuelle entre l'historien et son lectorat. Pour l'instant, il ne fait pas mention si ce n'est qu'indirectement du rôle de la pensée politique dans le travail de l'historien. On pourrait s'étonner de cette position, compte tenu de la place qu'occupait le marxisme et le communisme dans l'espace intellectuel français de l'époque. Louis Althusser fit ainsi l'éloge de la critique

⁵² *Ibid.*, p. 39.

ricœurienne de la notion de faire « revivre le passé » tout en cherchant à accorder les conclusions de Ricœur avec ses propres conclusions sur la nature de l'histoire⁵³. Ricœur, dont l'œuvre est largement constituée de tant de réponses et de répliques à ses contemporains, ne répondra pas à cette tentative de détournement de son travail. Si nous considérons l'aversion de Ricœur pour un systématisme trop facile en philosophie comme en histoire, nous pouvons toutefois comprendre comment une invitation à penser l'histoire dans le cadre d'un système philosophique, qu'il soit marxiste ou non, pourrait constituer un pas dans la mauvaise direction.

1.2. Le paradoxe politique

Si la dimension politique n'apparaît pas directement dans « Objectivité et subjectivité en histoire », cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'existe aucun lien entre l'histoire et la politique. L'article de 1952 fut repris dans *Histoire et vérité*, où il côtoie dix-neuf autres essais et interventions sur le sujet de l'histoire, divisés en deux sections : l'une sur la vérité dans la connaissance historique, l'autre sur la vérité dans l'action historique. Reprenant les catégories d'« histoire des historiens » et d'« histoire des hommes » la structure du recueil nous invite à penser les deux ensembles, invitation qui refuse toute dissociation entre l'élucidation des concepts directeurs servant à expliquer notre historicité et le désir d'intervention dans le cours de l'histoire. Ricœur souligne à la fois la distinction entre *penser en vérité*, propre à la connaissance historique, et *attester en vérité*, propre à l'action historique.

⁵³ François Dosse, *Paul Ricœur : Les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p. 224-225.

Il est clair que l'intention de Ricœur est de tenir ensemble ces deux préoccupations dans un « rythme » d'alternance dans une rétrospective organisatrice d'interventions faites en réponse à des événements dissociés. Il nous faut cependant questionner les conséquences d'une séparation aussi nette et organisée par une pensée qui cherche à éviter à penser une totalité close, car les divers intérêts manifestés dans chaque intervention courent le risque de verser soit dans l'obscurité relative à la sélection d'un lecteur qui cherche à y tirer sens, ou bien de verser dans un isolement total de ses parties constituantes.

Prenons pour exemple « Le paradoxe politique », écrit en réponse à la répression violente de la révolution hongroise de 1956. Ricœur commence son propos en notant d'abord le caractère distinct de la problématique du politique quant aux critiques socio-économiques prévalentes dans les analyses socialistes et communistes de l'époque et ensuite le caractère transhistorique de la question politique du pouvoir⁵⁴. Il semble qu'à première vue, ce premier propos refuserait tout rapprochement trop hâtif des problématiques de l'histoire et du politique. La catégorie non historique du paradoxe politique, posée comme quasi-permanente dans une tradition de philosophie politique, dépasse en effet les limites de la périodisation et de mise en contexte que s'impose l'historien pour effectuer son travail et la relation éthique entre auteur et lecteur. Les deux problématiques se rejoignent néanmoins par une origine commune dans l'anthropologie philosophique, elle-même fondée sur une conception mixte de la condition humaine comme agir et pâtir. Le caractère transhistorique du politique, ainsi que la nécessité pour une « épistémologie mixte », dans le travail historique, sont constitués en réaction au fait

⁵⁴ Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, op. cit., p. 295.

de notre existence dans le monde⁵⁵. C'est parce que nous sommes humains que nous agissons et subissons les actions des autres selon un schéma d'organisation politique ancré dans des circonstances historiques spécifiques.

Le paradoxe du politique survient pour donner réponse à une question cuisante en 1956 : comment les événements de Budapest ont-ils pu se produire dans un État socialiste qui a ou qui est sur la voie d'abolir l'aliénation économique de la classe ouvrière ? Ricœur offre une double réponse à cette interrogation. Ricœur distingue d'abord le problème de l'exploitation économique de celui de l'aliénation politique, insistant sur une rationalité spécifiquement politique — rationalité qui porte certes en elle la possibilité de sa perversion, mais qui est indépendante de la rationalité économique. Sans nier la possibilité de recouvrement ou d'interaction entre les deux sphères, Ricœur considère la rationalité politique, préoccupée avant tout par l'organisation de la communauté humaine, distincte de la rationalité économique et de l'organisation des ressources pour le maintien de la communauté. Il identifie ensuite le « mal » politique comme perversion de cette rationalité proprement politique, ce qui le conduit à formuler le paradoxe selon lequel une plus grande rationalité en politique contient aussi un potentiel d'abus plus grand et plus rationnel dans l'administration du pouvoir politique. Pour définir la rationalité spécifique à la pensée du politique, Ricœur cherche à tenir ensemble les traditions politiques des Anciens et des Modernes en faisant une lecture croisée d'Aristote et de Rousseau, mettant l'accent sur la téléologie de l'État comme contribution à « l'humanité de l'homme » développée par Hegel. Par cet étrange mélange de sources, il insiste sur la primauté

⁵⁵ *Ibid.*, p. 305.

de l'être politique comme catégorie transhistorique de son anthropologie philosophique, mariant ainsi la notion des Anciens de l'humain comme « animal politique » et de l'état de nature comme état de communauté préjuridique. Cette pérennité du politique à travers l'histoire humaine signale pour Ricœur un élément invariable dans le champ de l'agir, élément qu'il tient à distinguer des décisions concrètes concernant le sort des individus et des communautés.

Cependant, le paradoxe politique concerne non seulement la transhistoricité du politique comme dimension de l'agir humain, mais aussi la possibilité de sa perversion par la violence inhérente à l'exercice du pouvoir. Le pouvoir serait, selon Ricœur, lié à la finitude humaine et à son incapacité fondamentale à réconcilier la généralité idéale *du politique* et la particularité concrète de *la politique*, menant à la logique de la domination et de l'asservissement développée par la critique du tyran par Platon, l'éloge du prince par Machiavel, et la critique marxienne de l'aliénation politique⁵⁶. La distinction entre *le politique*, qui signifie « l'organisation raisonnable » d'une communauté humaine, et *la politique*, qui signifie les multiples prises de décision nécessaires pour répondre aux besoins du moment présent⁵⁷, fait écho à la distinction entre l'histoire des historiens — produit d'un savoir — et l'histoire des hommes — produit d'un agir. D'une part, le politique se définit dans la rétrospection, dans un regard qui cherche à abstraire un sens de notre condition politique à partir des exemples concrets que nous offre l'histoire. D'autre part, la politique se fait dans la « prospection », et tient du fait que l'État ne peut agir que par une série de décisions affectant de manière durable

⁵⁶ François Dosse, *Paul Ricœur : les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p. 216.

⁵⁷ Paul Ricœur, « Le paradoxe politique », *Histoire et vérité*, op. cit., p. 303.

« la destinée du groupe humain que cet État organise et dirige⁵⁸ », mais qui elles-mêmes sont faites au présent.

Dès que nous cherchons à organiser nos communautés de façon raisonnable, il y a du politique et, par conséquent, il y a des décisions à prendre concernant cette organisation, nous menant à faire de *la* politique. C'est ici que survient le problème du pouvoir, irréductible à une explication purement économique de son origine. Le pouvoir en soi ne constitue pas un élément négatif, puisqu'il découle du politique. Son abus est toutefois rendu possible par son association à la violence, représentée ici par les catégories de *l'illusion* et du *mensonge*. L'on retrouve ici, selon Ricœur, le noyau de la critique marxiste de l'État hégélien :

Hegel dit que l'État est représentatif : il existe dans la *représentation* et l'homme se représente en lui. L'essentiel de la critique de Marx c'est la dénonciation d'une *illusion* dans cette prétention ; l'État n'est pas le vrai monde de l'homme, mais un *autre* monde et un monde irréel [...] C'est à partir de ce *mensonge* essentiel, de cette discordance entre prétention et l'être véritable, que Marx retrouve le problème de la violence⁵⁹.

Mais tout comme l'existence d'une mauvaise lecture de l'histoire implique son contraire, de même en est-il pour la dimension du politique : car « avant d'être l'hypocrisie derrière laquelle se cache l'exploitation de l'homme par l'homme, l'égalité devant la loi, l'égalité idéale de chacun devant tous, est la vérité du politique.⁶⁰ » La critique marxienne de l'État perd de sa force en niant l'existence d'un « mal » propre au politique et en reportant la source de tout le mal social à l'aliénation économique et sociale dont la lutte des classes est l'expression. La réduction du politique à la lutte des classes rend dès lors l'État socialiste plus aveugle à ses

⁵⁸ *Ibid.* p. 303.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 307-308.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 300.

propres abus du pouvoir, qui sont plus dévastateurs, car exécutés par un État prétendument plus rationnel et organisé qu'un État « libéral ». La problématique du pouvoir s'avère alors une caractéristique quasi permanente de la dimension du politique, au sens où elle se retrouve dans les diverses formes historiques d'organisation politique sans qu'elle constitue un élément nécessaire pour toute forme d'organisation politique.

Cette qualité transhistorique du problème du pouvoir, cette « étonnante stabilité » qui « ferait croire volontiers à la permanence d'une nature humaine ⁶¹ », peut mener à une lecture totalisante de l'histoire par une philosophie politique qui chercherait à tirer un sens unique et universel. De même façon, la fondation de la pensée historique et politique dans une anthropologie philosophique risque aussi de laisser entendre une nature humaine « permanente ». Il est toutefois important de noter que les définitions employées par Ricœur sont assez larges pour accommoder une pluralité d'interprétations possibles, sans parler de la mise en garde contre une totalisation trop hâtive de l'histoire dans « Objectivité et subjectivité en histoire ». Le politique est, selon Ricœur, le moyen par lequel l'être humain peut exprimer sa pleine humanité, car il rend possible la vie en communauté. Il est commun à toutes les formes d'humanité connues jusqu'ici, car il représente la capacité et le désir d'organiser nos communautés selon une certaine rationalité. En ce sens, l'être humain implique un agir politique aussi longtemps que nous aurons cette capacité et ce désir. L'État reste abstrait des divers États historiques, car il ne peut être qu'un horizon vers lequel l'activité politique des êtres humains, *la* politique, est orientée. De la même manière que l'inclusion de la subjectivité

⁶¹ *Ibid.*, p. 306.

de l'historien n'implique pas le dépérissement de son intention d'objectivité, la semi-permanence du problème du pouvoir politique n'invalide pas la pérennité de la raison dans nos efforts d'organisation.

Nous pouvons ainsi tracer plusieurs parallèles entre « Objectivité et subjectivité en histoire » et « Le paradoxe politique » : tous deux prennent soin de tenir ensemble deux positions antinomiques — le couple subjectivité/objectivité pour l'un, la distinction entre *le* politique et *la* politique pour l'autre — sans chercher à les dépasser, mais aussi sans occulter le « mal » qui l'accompagne — celui du « moi pathétique » pour la subjectivité de l'historien, celui de l'aliénation politique pour l'organisation rationnelle des communautés humaines. Nous n'avons certes pas encore pu trouver chez Ricœur une définition claire du « citoyen » en tant que tel, mais nous avons pu retracer une source commune à sa conception de l'histoire et à sa conception du politique dans les présuppositions anthropologiques qui sous-tendent l'une et l'autre. Nous y trouvons le fil rouge qui nous guidera tout au long de nos analyses, en commençant avec la prochaine itération de l'histoire et de la politique chez Ricœur dans « Expliquer et Comprendre », où la question de la connaissance et de l'agir historique sera posée dans le cadre d'une théorie du texte et de la lecture. Nous pouvons ainsi supposer que le «citoyen» soit, à la base, un membre d'une communauté constituée par ce même paradoxe politique.

1.3. Expliquer et comprendre

Nous pouvons observer dans « Expliquer et comprendre », publié en 1977, les effets du tournant herméneutique de Ricœur qui a débuté en 1960⁶² et la distinction tirée entre l'histoire des historiens et l'histoire des hommes se conjuguent maintenant avec l'antinomie expliquer/comprendre. La problématique de la connaissance et de l'action historiques doit maintenant se mesurer à travers la perspective de l'interprétation. Nous pouvons observer ce moment de transition dans « Expliquer et Comprendre », qui reprend une opposition abordée dans « Objectivité et subjectivité en histoire » en l'articulant selon trois perspectives : celle du texte, celle de l'action, et celle de l'histoire.

Faisant face encore une fois à une opposition radicale entre deux conceptions de la méthodologie et de l'objet des sciences — entre une conception unitaire ou plurielle des sciences de la nature et des sciences de l'homme, Ricœur cherche à lui substituer une tension dialectique entre l'explication et la compréhension. « Ce serait alors », précise-t-il, « la tâche de la philosophie de fonder le pluralisme des méthodes et la discontinuité épistémologique entre sciences de la nature et sciences de l'homme dans la différence dernière entre le mode d'être de la nature et le mode d'être de l'esprit⁶³. » Ainsi les trois problématiques creusées par Ricœur — le texte, l'action, et l'histoire — sont choisies pour leurs apories comparables quant à la question épistémologique de l'explication et la question ontologique de la compréhension.

⁶² François Dosse, *Paul Ricœur : Les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p. 331-343.

⁶³ Paul Ricœur, « Expliquer et comprendre », *Du texte à l'action*, op. cit., p. 161.

La voie hors de ces apories se trouve à travers un travail d'interprétation, dans lequel l'explication et la compréhension ne sont pas dans un rapport d'exclusion mutuelle, mais constituent plutôt les « moments relatifs d'un processus complexe⁶⁴ ». Ricœur sépare l'herméneutique et la compréhension de la dimension dialogique présupposée par Dilthey et Gadamer et la replace dans une relation dialectique avec l'explication. Ce déplacement mène alors à une prise d'autonomie par rapport au moment d'énonciation, car l'explication n'apparaît que lorsque le dialogue n'est plus possible⁶⁵. L'autonomie sémantique du texte, qui n'est déjà plus dans une situation vive de dialogue, exige un passage par l'explication quand la compréhension fait défaut. Ce passage n'est toutefois pas total, car il s'agit d'une médiation exigée par le discours même, « car c'est le discours qui appelle ce processus toujours plus compliqué d'extériorisation à soi-même, qui commence par l'écart entre le dit et le dire, se continue par l'inscription dans la lettre et s'achève dans les codifications complexes des œuvres de discours, entre autres celle du récit⁶⁶. »

Si le passage par le texte et l'explication est une médiation « nécessaire » pour la compréhension, alors un retour à la compréhension est également nécessaire : « L'activité d'analyse apparaît alors comme un simple segment sur un arc interprétatif qui va de la compréhension naïve à la compréhension savante à travers l'explication⁶⁷. » On retrouvera cette même structure essentielle du mouvement de la connaissance historique dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. De la mémoire, on passe par l'histoire pour aboutir à une mémoire instruite,

⁶⁴ *Ibid.*, p.162.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁶⁶ *Ibid.*, p.166.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 166-167.

qui devient à son tour la matrice d'un autre travail d'histoire. Le cycle d'interprétation entre deux schémas de connaissance devient la nouvelle marque du geste ricœurien. Il ne s'agit plus de tenir ensemble deux positions contraires, mais de les articuler ensemble dans un retour dialectique quasi perpétuel.

L'aporie de l'explication et de la compréhension, lorsqu'elle passe par la question de l'action, prend les traits d'une discussion autour de la notion de cause, dont Ricœur identifie deux sens, souvent confondus : d'une part, la cause est entendue de façon chronologique, c'est-à-dire comme force précédant l'action ; d'autre part, le mot « cause » prend le sens de motivation, propre à l'agent. Pris au premier sens, la cause fait l'objet d'une explication, pris au second, d'une compréhension : « L'ordre humain est cet entre-deux dans lequel nous nous mouvons constamment pour comparer des motifs moins rationnels et des motifs plus rationnels, les apprécier relativement, les soumettre à une échelle de préférence [...] et finalement en faire les prémisses d'un raisonnement pratique⁶⁸. »

La superposition du modèle herméneutique sur la dimension de l'agir applique la théorie du texte à celle de l'action, traduisant ainsi ses apories en termes de causalité et de motivation plutôt qu'en termes d'explication et de compréhension. C'est dans la dimension de l'agir que réapparaissent les racines anthropologiques de la réflexion de Ricœur. L'action est prise entre l'explication causale et la compréhension des motifs parce que les humains sont pris entre la contrainte et l'initiative.

⁶⁸ *Ibid.*, p.171.

Le recouvrement du texte et de l'action se poursuit dans la dimension historique, où Ricœur note d'abord les ressemblances entre les trois : encore une fois, deux positions s'opposent « de manière non-dialectique », mais ne peuvent appuyer leurs conclusions sans faire face à l'aporie centrale de l'explication et de la compréhension. D'une part, nous avons la « protestation antipositiviste » d'un Raymond Aron, d'un Henri-Irénée Marrou, ou bien d'un R.G. Collingwood représentant le parti de la compréhension. D'autre part, Ricœur prend pour représenter le parti de l'explication l'école de philosophie analytique suivant la méthode élucidée par Carl Hempel⁶⁹.

Du côté de la compréhension de l'histoire, Ricœur reconnaît l'importance accordée à la compréhension d'autrui et à la subjectivité propre à l'historien. L'aporie centrale de cette conception de l'histoire consiste cependant à présupposer l'immédiateté intersubjective entre l'historien et son objet malgré la distance réelle qui existe entre les deux. Cette distance est implicite à l'objet même du travail d'historien. L'histoire traite du passé et non du présent. Comme le précise Ricœur, « l'histoire commence quand on cesse de comprendre immédiatement, et qu'on entreprend de reconstruire l'enchaînement des antécédents selon des articulations différentes de celle des motifs et des raisons allégués par les acteurs de l'histoire⁷⁰. »

L'introduction de la médiation dans la relation immédiate de « l'intropathie » soutenue par les partisans de la compréhension est le moment critique où s'insèrent les procédures

⁶⁹ *Ibid.*, p. 176-178.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 177.

explicatives de l'histoire. Nous voyons donc comment le modèle de la compréhension ne peut suffire à lui seul aux exigences du travail d'historien. Le modèle de l'explication ne triomphe toutefois pas comme seul modèle possible d'interprétation du fait historique. Ricœur ne réfute certes pas les conclusions fondamentales du modèle hempélien, selon lequel l'histoire se construit à partir d'une analyse des conditions initiales et des *lois générales* qui assurent leur régularité, mais il soulève aussi sa difficulté à rendre compte du travail effectif de l'historien :

Car il apparaît bien que jamais l'historien n'est en mesure de satisfaire pleinement à son propre idéal épistémologique. Hempel lui-même avouait dans le même article que l'histoire doit le plus souvent se contenter d'une « *explanation-sketch* », d'une esquisse explicative, que c'est la tâche d'une explication toujours plus fine de compléter, d'affiner et de porter à un plus haut degré de scientificité. En dépit de cette concession, il reste que pour Hempel, l'histoire se voit imposer un modèle épistémologique qui ne procède pas de sa propre pratique⁷¹.

Si la pratique historique elle-même ne peut rentrer dans le cadre purement explicatif, raisonne Ricœur, c'est bien parce que la relation entre explication et compréhension, soulignée plus haut, « met en jeu une compétence spécifique, la compétence à suivre une histoire, au sens d'une histoire qu'on raconte.⁷² » Nous pouvons voir ainsi la transition vers les thèmes de *Temps et récit*, c'est-à-dire la définition du discours historiographique comme mise en intrigue narrative et, plus profondément, la relation du récit avec nos conceptions de la temporalité.

Mais avant de prendre le pas vers la narrativité, nous aimerions nous pencher sur deux aspects de l'exploration ricœurienne de la dialectique explication/compréhension : premièrement, l'adoption du texte comme paradigme pour comprendre l'action et inversement,

⁷¹ *Ibid.*, p. 178-179.

⁷² *Ibid.*, p. 179.

celle de l'action comme référent du texte marque la transition vers une herméneutique de l'agir, que D. Jervolino nomme « herméneutique de la praxis »⁷³. Deuxièmement, l'introduction de l'histoire comme tiers à la dialectique Texte/Action, indiquant la spécificité de l'histoire comme point de rencontre dans lequel l'explication et la compréhension peuvent être pensées conjointement.

La lecture de l'action humaine comme texte constitue pour Jervolino la clé pour répondre à une crise du sens diffuse dans une époque « qui est en même temps une époque de révolution permanente et une époque post-révolutionnaire⁷⁴ », c'est-à-dire un temps où le changement révolutionnaire aurait perdu l'horizon transformatif de l'utopie qui jadis l'orientait. La « greffe herméneutique » employée par Ricœur permet de penser l'action traversée « de part en part » par le langage. « Considérer l'action comme un texte, » poursuit Jervolino, « c'est trouver en elle les traits constitutifs du discours comme phénomène temporel et intersubjectif, en relation avec un monde possible⁷⁵. » Parmi ces traits, il insiste le plus sur l'autonomie croissante des textes et des actions de leurs auteurs et de leurs agents. Comme l'interprétation d'un texte dépasse l'intention originelle de l'auteur en y introduisant aussi celle de la lectrice, l'intention derrière une action se voit dépassée par les conséquences qu'elle entraîne. Ceci donne à l'action une dimension sociale qui ne se réduit pas à ses origines historique et matérielle. En d'autres mots : « L'histoire passée n'est pas achevée ; même ce qui a disparu a encore un futur⁷⁶. »

⁷³ Domenico Jervolino, « Herméneutique de la praxis et éthique de la libération », in Jean Greisch et Richard Kearney (dirs.), *Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 224.

⁷⁴ *Loc. cit.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 227.

L'action humaine, lue comme texte, devient sujette à une herméneutique de l'agir qui recoupe les sphères intersubjectives de l'éthique et de la politique et qui montre du même coup le lien entre le récit et l'organisation d'une communauté politique.

Du côté de l'histoire, l'application du modèle du texte sur l'action humaine constitue un moment fondamental dans le fil de la réflexion ricœurienne sur la connaissance historique. La connaissance de l'action humaine devenant sujet d'interprétation se distingue en histoire par la distance temporelle entre l'historien.ne et son objet. Le récit historique se distingue à la fois par son intention de vérité et par la coupure épistémologique opérée par l'explication historiographique. Le jeu entre expliquer et comprendre dévoile les apories entre deux approches épistémologiques de l'histoire qui encadrent la pratique historique : l'histoire ne peut s'expliquer pleinement par des lois générales de causalité, mais elle n'est pas non plus la seule compréhension d'une *psyché* étrangère par la mienne, mais bien une inscription, un texte qu'il faut interpréter. L'inscription de l'action humaine dans le récit historique présuppose à la fois la possibilité de lire l'action comme un texte déjà inscrit dans la condition humaine et le référent d'une lecture qui sert de médiation entre nous et le passé. Nous reprendrons plus tard le thème de condition historique dans notre analyse de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il suffit de souligner son lien avec l'écriture et l'inscription.

Si l'action humaine est pour Ricœur un texte qu'il faut interpréter, il doit néanmoins obéir aux conventions d'un type de texte privilégié : le récit. Ainsi la transition se fait d'*Histoire et vérité* à *Temps et récit* sur les thèmes que nous avons élucidés jusqu'ici : la relation entre la connaissance historique et l'action historique, l'anthropologie philosophique sous-jacente aux notions de condition historique et d'herméneutique que développe Ricœur, et la substitution de la question épistémologique d'objectivité et de subjectivité par une herméneutique de l'histoire.

S'il y a un angle mort dans cette période, c'est bien la réflexion politique de Ricœur telle que nous l'avons vue prendre forme dans *Histoire et vérité* et qui n'apparaît dans la dimension herméneutique que de manière indirecte. En effet, ce n'est qu'à partir de la théorie de l'action, qui ne se résume pas au seul agir politique et social, que nous pouvons tracer une voie pour inclure ces dimensions dans le tournant herméneutique.

Il faut toutefois noter que la même anthropologie philosophique qui sous-tend la théorie ricœurienne de l'action sert aussi de fondement à sa théorie politique. Dans cette veine, soulignons la dimension sociale et intersubjective introduite par la greffe herméneutique. L'action n'est jamais isolée et s'inscrit dans un contexte intersubjectif et historique qui dépasse l'agent principal. Il en est de même pour le texte, dont le sens dépasse l'intention originelle de l'auteur pour se multiplier dans les diverses interprétations qu'en font les lecteurs. L'histoire, étant déjà d'une certaine façon, le texte des actions passées, n'échappe pas à cette dimension sociale, voire publique, qu'entraîne la transition de Ricœur vers l'herméneutique.

Nous pouvons tirer profit de cette socialité du texte pour baliser le champ politique dans lequel s'inscrira le «citoyen», qui n'apparaît que brièvement comme synonyme du philosophe dans « Objectivité et subjectivité en histoire ». Il faudra toutefois au préalable établir de façon claire et satisfaisante les interactions et les attentes entre lecteur et auteure menant à l'action politique. Dans le cas de l'histoire, il est important de bien définir les responsabilités de l'historien et les distinguer de celles appartenant aux autres acteurs sociaux quant aux décisions prises selon notre rapport au passé.

La « greffe herméneutique » de Ricœur réoriente la trajectoire de son travail vers l'analyse du texte et du langage comme mode primaire de sa réflexion. L'œuvre magistrale représentant cette nouvelle phase est sans doute *Temps et récit*, qui constitue pour nous la prochaine étape

dans notre survol historique. C'est ici aussi que seront introduites les dimensions de la promesse et de la dette dans une reconfiguration de la conscience historique et du travail historiographique. Ainsi nous nous rapprochons de la dimension éthico-politique de la connaissance et l'agir historique.

1.4. Temps et récit

En 1983, le premier volume de *Temps et récit* fait son entrée sur scène et continue le geste posé par Ricœur que nous avons explicité dans « Expliquer et comprendre ». Si nous mettons en arrière-plan la problématique centrale de l'œuvre — l'exploration du rapport entre temps cosmique et temps phénoménologique, nous pouvons voir apparaître les marques de la connaissance et de l'action historiques sous le signe du texte, ou plus spécifiquement, sous le signe du récit. D'une part, ce premier volume — la seconde partie en particulier — est dédié à la question épistémologique de l'histoire et du récit historique.

Selon le mot de François Dosse, « Ricœur oppose aux logiques purement synchroniques du temps immobile de la temporalité froide, des analyses structurales, la consubstantialité de tout récit avec ses logiques diachroniques⁷⁷ » c'est-à-dire qu'encore une fois, Ricœur se trouve dans une situation très familière : entre deux positions vraisemblablement en opposition.

D'une part, le camp de la « temporalité froide », représenté par l'école analytique de la philosophie de l'histoire (Carl Hempel, Bertrand Russell, et al.) et le courant historiographique français mené par les « Annales » (Fernand Braudel, Marc Bloch, Lucien Febvre, et al.), d'autre

⁷⁷ François Dosse, *Paul Ricœur : les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p. 472.

part, le camp narrativiste et ses champions (Georg Henrik von Wright, Arthur Danto, Hayden White, et al.). L'enjeu de cette discussion : la place de la narrativité dans le discours historique. Le camp analytique insiste sur un modèle historiographique fondé sur l'explication et des règles générales opérant sur une grande échelle, récusant la narrativité comme structure externe imposée à l'histoire. Le camp narrativiste, de son côté, insiste sur une conception du discours historique qui non seulement conçoit le récit comme un élément de l'historiographie, mais comme constituant la structure fondamentale de l'histoire elle-même⁷⁸.

L'adoption du modèle du récit vient suppléer au geste que nous avons décrit plus haut. En effet, Ricœur commence à partir de l'application du modèle du texte sur l'action comme moyen de rapprocher la question épistémologique de l'explication de la question ontologique de la compréhension et la reprend à partir d'une autre perspective : de voir l'action historique comme point de recouvrement entre la mise en intrigue du récit et l'analyse structurale de la recherche⁷⁹. La mise en intrigue du récit accorde à l'historien les qualités de synthèse et de configuration propres au récit, mais doit aussi conserver l'autonomie par rapport à son objet nécessaire pour l'explication historique. Cette autonomisation du récit historique s'explique selon trois coupures épistémologiques servant à le distinguer d'un autre type de narrativité : le récit de fiction.

La première coupure épistémologique se situe au niveau des procédures explicatives propres au travail historique, qui doivent faire preuve de véracité et de factualité. Comme le dit bien Ricœur :

⁷⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit. p. 217-310.

⁷⁹ François Dosse, *Paul Ricœur : les sens d'une vie*, op. cit., p. 473.

L'histoire-science détache de la trame du récit le processus explicatif et l'érige en problématique distincte. Ce n'est pas que le récit ignore la forme du pourquoi et du parce que ; mais ses connexions restent immanentes avec la mise en intrigue. Avec l'historien, la force explicative se rend autonome ; elle devient l'enjeu distinct d'un procès d'authentification et de justification⁸⁰.

Admettant l'autonomie des procédures explicatives, l'historien ne doit rendre compte de divers enjeux entourant son travail, dont celui entourant le travail de conceptualisation inhérent au travail historique, ainsi que des questions entourant l'objectivité de l'histoire et les limites d'un tel travail⁸¹.

La deuxième coupure épistémologique a lieu à travers l'autonomisation des entités collectives. En effet, l'historien ne peut avoir recours non seulement à des individus, mais aussi à des entités abstraites telles la classe sociale, l'économie, ou la démographie⁸². Ce jeu d'échelles dans l'analyse historiographique sera repris dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* pour indiquer le caractère sélectif de la méthode de l'historien. Dans le contexte de *Temps et récit*, Ricœur souligne plutôt la différence fondamentale entre les éléments du récit historique et du récit de fiction. La troisième coupure concerne le statut épistémologique du temps historique avec le « présent vivant » de la conscience subjective, autrement dit la continuité offerte par la mémoire. Cette coupure correspond alors aux entités mises en place par les coupures précédentes : « D'une part, le temps historique paraît se résoudre en une succession d'intervalles homogènes, porteurs de l'explication causale ou nomologique ; d'autre part, il se disperse dans une multiplicité de temps dont l'échelle s'ajuste à celle des entités considérées⁸³ ».

⁸⁰ Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 311.

⁸¹ *Ibid.*, p. 312-313.

⁸² *Ibid.*, p. 314.

⁸³ Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 314-315.

Le récit historique serait donc distinct du récit fictif, par le fait qu'il maintient une distance épistémologique avec son objet par la nature même des restrictions de la recherche. Cette ouverture hors de l'immédiateté narrative sert de contrepied à un lien direct au récit et à une interprétation trop romantique du travail d'historien. La distance temporelle déjà existante est renforcée par la mise à distance inhérente à l'explication, geste qui mène à un décentrement de l'historien.ne par rapport à son objet et qui permet ainsi une meilleure compréhension de l'objet dans son contexte par une filiation indirecte aux événements rapportés.

Cette mise à distance propre à la recherche historique n'est toutefois pas assez forte pour séparer complètement l'histoire de la forme de récit. Malgré la triple coupure épistémologique, l'histoire, nous dit Ricœur, « ne saurait rompre tout lien avec le récit sous peine de perdre son caractère historique. Inversement, ce lien ne saurait être direct au point que l'histoire puisse être considérée comme une espèce du genre “story”⁸⁴. »

Ainsi l'histoire entretient un lien indirect avec le récit qui ne saurait disparaître devant la force explicative de la recherche historique. Le flux de continuité et de discontinuité dans l'histoire devient alors une quasi-intrigue, et les entités historiques prennent la forme dans la mise en récit de quasi-individus. Ces quasi-tropes narratifs servent d'intermédiaires entre l'historien.ne et son objet pour faire une synthèse des éléments hétérogènes de l'événement.

Le lien entre la connaissance historique et l'herméneutique de l'histoire est ainsi renforcé par la dérivation indirecte entre la recherche de l'historien.ne et la mise en intrigue du récit. Il

⁸⁴ *Ibid.*, p. 315.

nous faut, toutefois, rappeler que, chez Ricœur, la connaissance et l'agir se pensent ensemble. Dosse note à juste titre qu'il ne s'agit pas, pour Ricœur, « d'hypostasier ni le récit ni le temps, mais de montrer comment dans la triangulation récit-temps-action, c'est en fait cette dernière dimension qu'occupe une position fondatrice, car c'est dans l'agir et le pâtir que se situe la structure première du temps, laquelle ne peut s'exprimer que sous la forme d'un récit⁸⁵. » L'orientation ultime du rapprochement entre explication causale et mise en intrigue est vers l'action, et le sens de l'histoire se tourne vers la capacité d'action d'agents inscrits dans des circonstances qui les dépassent.

L'ouvrage intitulé *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* de J. Michel est, à cet égard, particulièrement éclairant et instructif. Michel note d'une part la transition d'une conception psychologisante qu'emploie Ricœur dans *Histoire et Vérité* à une conception centrée autour de l'initiative employée avec le modèle herméneutique dans *Temps et récit*, que Michel nomme « volontariste ». Tout espoir d'initiative politique et de transformation à l'échelle des sociétés reposerait ainsi sur une certaine contingence présente dans la causalité historique⁸⁶.

Ce contre quoi se dresse Ricœur n'est autre chose que la réduction des actions humaines aux seuls individus ou aux entités désindividualisantes que peut générer une conception déterministe de l'historiographie. L'individu doit pouvoir agir, mais cet agir est toujours déjà inscrit dans un contexte historique précis. Même s'il accepte l'existence des entités historiographiques tels le baroque, la classe sociale, le genre, Ricœur souligne toutefois que

⁸⁵ François Dosse, *Paul Ricœur : les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p. 472-473.

⁸⁶ Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, coll. Passages », 2006, p. 177.

derrière ces « forces transcendantes » se trouvent des individus qui structurent les actions et sont structurées par elles.

L'histoire se conjugue donc selon les règles de l'intrigue, mais se distingue aussi des autres récits par la mise à distance entre l'historien.ne et son objet, opérée par les méthodes des sciences historiques qui guident son intention de véracité. Le rapport véridique au passé, qui inclut la mise à distance et l'explication causale, garde pleinement son autonomie face au caractère « auto-explicatif » du récit⁸⁷. La narrativité propre à l'histoire défendue par Ricœur ne verse donc pas complètement dans les tropes narratifs du récit, comme l'envisagent William Dray et Hayden White, mais devient un récit distinct de la fiction non seulement par son objet, mais aussi par son usage des catégories de la mise en intrigue.

Bien plus qu'une simple réeffectuation du passé, l'histoire entérine la coupure épistémologique entre le chercheur et le texte afin d'en assurer sa transmission selon les critères de véracité. Mais si l'historien.ne s'impose autant de restrictions et de balises, si elle est tenue de dire la vérité sur le passé, c'est bien parce que sa lectrice en attend autant de sa part. Au fond de toute recherche historiographique se trouve le mot d'ordre, posé sous forme d'une question aussi simple que sa réponse en est complexe : *que s'est-il réellement passé ?*

La qualité propre au travail historiographique sera de reconstruire une réponse à partir d'une pluralité de sources, de textes et de témoignages, et de les configurer dans une intrigue permettant de mieux comprendre le monde qui nous précède. Le vocabulaire de la promesse,

⁸⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit I*, op. cit., p. 314.

ainsi celui que de la dette, s'insère dans la réflexion de *Temps et récit* et, avec elle, se réinsère la dimension de l'éthique. Au-delà de l'engagement de l'historien de donner un récit vrai sur le passé, que nous explorerons dans le troisième chapitre, la dette de l'historien envers le passé et la promesse au cœur de la conscience herméneutique de l'histoire nous engagent auprès des générations qui nous ont précédés et qui viendront après nous. Cette éthique aux couleurs transhistoriques trouve ses fondements dans la préservation d'une place pour l'initiative et de la contingence dans la causalité historique.

Une question à laquelle il reste à répondre concerne la forme de cette dimension éthique de notre rapport au temps. Plus spécifiquement il faut confirmer la possibilité d'une expression politique du récit historique. Nous pouvons exclure toutes variantes présupposant l'opposition ferme entre individu et collectivité, compte tenu des conclusions présentées plus haut. Une réponse acceptable pour notre recherche doit tenir compte à la fois de l'initiative des individus et des contraintes imposées par les forces transcendantes qui balisent le champ d'actions possibles (représentées ici par les *entités* abstraites de l'historien) à travers les temporalités du passé, présent, et futur.

Dans le troisième volume de *Temps et récit*, Ricœur complète ses conclusions sur le métier d'historien par une réflexion sur une ontologie de la réalité historique et une herméneutique de la conscience historique. Dans le cadre de sa dimension narrative, le récit historique est marqué par le travail de l'historien.ne et orienté vers un souci de vérité par rapport à son objet. Ce rapport est mu, selon Ricœur, par un vœu de « rendre justice au passé » et se conjugue avec la

métaphore de la dette⁸⁸. Puisque le travail historiographique doit passer par l'analyse et l'interprétation de documents, il est « soumis à ce qui un jour, fut », et l'historien assume ainsi une « dette de reconnaissance à l'égard des morts⁸⁹. » Cette « dette » impose au travail d'historien une obligation morale de dire la vérité sur le passé, de faire acte de « représentation », de rendre compte des événements *tels qu'ils se sont passés*.

La promesse et la dette établissent un lien éthique par le biais du langage, permettant ainsi à l'herméneutique de s'appliquer sur les relations entre différentes temporalités. Nous examinerons de près l'impact de la lecture que fait à cette occasion Ricœur d'Hannah Arendt, à la fois dans *Temps et récit* et, plus directement, dans *Pouvoir et violence*. Si l'orientation ultime de l'herméneutique du temps et de l'histoire est l'agir humain, il convient d'examiner l'influence des thèses arendtiennes sur la *vita activa* sur la conception ricœurienne de l'agir. Bien que nous quittons l'enceinte du strict travail historiographique, c'est pour y retourner sur le plan de l'action humaine où se retrouvent histoire et politique. C'est là que nous chercherons à réinsérer le «citoyen» dans la discussion.

L'acte de représentation, que doit accomplir le récit historique, permet alors de tenir dans le présent le récit de personnes et d'événements qui sont maintenant au passé : « On ne dira jamais assez que les morts, dont l'histoire porte le deuil, furent des vivants⁹⁰. » Cette relation aux morts s'ajoute à une méditation sur la tradition et le passage des générations à travers le passé, le présent, et le futur par le biais de la représentation et l'obligation de dire la vérité à

⁸⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1991 [1986], p. 273.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 253.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 283.

propos de ceux et celles qui, ayant été, ne sont plus. La dette envers le passé fait pendant à la promesse, au sens où tous deux sont des obligations envers d'autres temporalités que le présent. La nature de l'obligation caractérisant la promesse faite aux lecteurs et lectrices du texte historique engage l'historien à dire la vérité sur le passé aux générations futures. L'attente générée par la promesse relie son locuteur au futur, tout comme la dette relie l'historien au passé : « Ainsi, tenir parole, c'est faire que l'initiative inaugure vraiment un nouveau cours des choses, bref que le présent ne soit pas seulement une incidence, mais le commencement d'une continuation.⁹¹ »

L'initiative constitue ici la marque du présent historique, que Ricœur dresse comme tiers à la paire conceptuelle d'espace d'expérience et d'horizon d'attente empruntée à Reinhart Koselleck, associés respectivement au passé et au futur⁹². Il traverse de part en part le jeu entre le temps cosmologique et le temps phénoménologique en les ramenant dans la « médiation imparfaite » de la dimension de l'agir. L'initiative signifie donc à la fois la puissance de l'acteur, l'acte en question, et son inscription dans le cours des choses, « faisant ainsi coïncider le présent vif avec l'instant quelconque ; par la promesse tenue, elle donne au présent la force de persévérer, bref, de durer⁹³. »

« La promesse, » donc, « engage formellement parce qu'elle place le locuteur sous l'obligation de faire ; une dimension éthique est ainsi conférée à la considération du présent. » L'espace public de la promesse, sous-entendu par la relation dialogale du pacte implicite entre

⁹¹ *Ibid.*, p. 419.

⁹² *Ibid.*, p. 375.

⁹³ *Ibid.*, p. 419-420.

la locutrice qui promet et l'interlocutrice à qui on promet, permet la transition du présent historique à une dimension éthique, puis politique. La promesse engage celui ou celle qui l'énonce à tenir parole par le pacte de fidélité qu'elle présuppose, mais ce pacte n'est possible que grâce à un espace public favorisant la discussion plutôt que la violence.

L'épistémologie du discours vrai est ainsi subordonnée à la règle politique, ou mieux cosmopolitique, du discours véridique. Il y a ainsi un rapport circulaire entre la responsabilité personnelle des locuteurs qui s'engagent par promesse, la dimension dialogale du pacte de fidélité en vertu duquel il faut tenir ses promesses, et la dimension cosmopolitique de l'espace public engendré par le pacte social tacite ou virtuel⁹⁴.

Revenant à la question de l'initiative, « le présent est tout entier crise quand l'attente se réfugie dans l'utopie et quand la tradition se mue en dépôt mort. [...] L'initiative, au plan historique, ne consiste pas en autre chose que dans l'incessante transaction entre ces deux tâches [rapprocher les attentes utopiques du présent et libérer les potentialités inemployées du passé]⁹⁵. »

Rattacher la dette de l'historien envers le passé et le temps de la promesse aux générations de lecteurs futurs insère la temporalité de la connaissance historique et du travail historiographique dans la dimension de l'agir historique, ce qui constitue à la fois l'objet du travail de l'historien et permet de situer le paradigme dans lequel il se trouve. Nous sommes néanmoins encore loin d'un rapprochement direct avec les réflexions ouvertement politiques de Ricœur et d'une conception concrète du/de la citoyen.ne. Nous pouvons cependant porter notre regard sur les réflexions que porte Ricœur sur Hannah Arendt et ainsi rapprocher les considérations historiographiques de *Temps et récit* et l'analyse politique d'Hannah Arendt

⁹⁴ *Ibid.*, p. 422.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 423.

d'une anthropologie philosophique. La condition humaine est en effet irrévocablement politique, tant pour Ricœur que pour Arendt⁹⁶.

1.5. Ricœur et Arendt sur le pouvoir, l'initiative, et l'autorité

La lecture ricœurienne d'Arendt présente trois concepts clés : le pouvoir, distinct de la violence et de la domination, l'initiative, rattachés au concept de natalité, et l'autorité. Contrairement à la tradition de pensée politique remontant à Max Weber, Arendt rejette la conception de la « violence légitime » de l'État et de la confluence de trois notions distinctes : la violence, la domination, et l'action⁹⁷. Ricœur souligne le parallèle entre cette distinction sur le plan politique et celle qu'Arendt emploie dans *La condition de l'homme moderne* : le labeur, l'œuvre, et l'action⁹⁸. Le pouvoir est donc associé à l'action, plus spécifiquement l'action politique, qui est, selon Arendt, l'expression de l'agir humain le plus marqué par la pluralité de la communauté humaine⁹⁹. La distinction entre pouvoir, domination et violence est la distinction clé qui informera le reste de lecture ricœurienne d'Arendt. Suivant Arendt dans sa critique du modèle wébérien de l'État, conçu comme monopole de la violence, Ricœur ne considère pas comme nécessaire ni le lien entre autorité et domination ni le lien entre pouvoir et violence¹⁰⁰.

La conception du pouvoir, comme action au sens arendtien, renforce une conception du/de la citoyen.ne comme participant au vivre-ensemble d'une communauté politique. Sa

⁹⁶ Paul Ricœur, « De la philosophie au politique », dans Pierre-Olivier Monteil (dir.) *Lectures t. 1 Autour du politique*, Éditions du Seuil, coll. « La Couleur des idées », 1991, p. 16.

⁹⁷ Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », *Autour du politique : Lectures 1, op. cit.*, p. 23.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁹⁹ Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, trad. L. Adler, Paris, Calmann-Lévy, 2018, p. 17.

¹⁰⁰ Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », *Autour du politique : Lectures 1, op. cit.*, p. 23.

participation, qui se fait de concert avec ses semblables, est cependant frappée du sceau de la fragilité et de l'éphémère inhérent à toute activité humaine¹⁰¹. La communauté humaine, si elle doit être fondée sur le consentement d'égaux, ne peut durer que par les efforts constants de ses membres pour la maintenir. Sous-tendant cette distinction se trouvent les concepts d'innovation et de fondation que Ricœur relie aux notions d'initiative et d'autorité. Ceux-ci, quant à eux, comportent les éléments transhistoriques nécessaires pour faire le lien entre les différentes temporalités.

Le concept arendtien d'initiative provient du concept de natalité. Celui-ci constitue, tant sur le plan anthropologique que sur le plan politique, la voie d'issue hors des rapports de domination et de contrainte qui entachent les notions de pouvoir et d'autorité : « Par l'initiative, l'action s'exclut du labeur et de la fabrication¹⁰². » L'initiative correspond à la capacité des humains de créer quelque chose de nouveau, sans que ce geste tienne à la nécessité et à la contrainte. C'est ici que prend source le politique chez Arendt, soit la convergence de l'action des individus et du pouvoir que génère la collectivité. Si nous reprenons les réflexions sur l'initiative dans *Temps et récit*, nous pouvons observer une grande similarité entre Arendt et Ricœur, non pas au niveau de l'agir, que Ricœur développe peu dans son ouvrage, mais dans sa position médiane dans la temporalité. L'initiative représente, tant pour Arendt que pour Ricœur, la capacité humaine à introduire quelque chose de nouveau dans le cours des choses et d'agir pour transformer le monde. Cet agir est cependant limité dans sa durée dans le temps qui n'est

¹⁰¹ Paul Ricœur, « De la philosophie au politique », *Autour du politique : Lectures 1, op. cit.*, p.17.

¹⁰² Paul Ricœur, « Pouvoir et violence », *Autour du politique : Lectures 1, op. cit.*, p. 28-29.

garantie que par la répétition de l'action fondatrice par les membres de la communauté¹⁰³. La fragilité du pouvoir et l'évanescence de l'action nécessitent un facteur de légitimation et de durabilité. Ce facteur est, pour Arendt, la notion d'autorité.

Si le pouvoir est l'expression publique de l'action et que l'action tire son origine de l'initiative, l'autorité représente la part du consentement de la part des membres d'une communauté politique qui assure la distinction entre pouvoir et domination. L'autorité ne pouvant être que conférée par la reconnaissance et le respect des membres constituants d'une communauté, l'usage de la violence vient fausser ce rapport fondamental en substituant la contrainte et la domination à l'autorité accordée par les membres d'une communauté:

Ce qui est spécifique à l'idée d'autorité, c'est l'augmentation (*auctoritas* vient en effet d'*augere*, « augmenter ») que le pouvoir reçoit de cette énergie transmise. La différence entre pouvoir et autorité est donc à la fois nette dans le principe, masquée dans la réalité ; dans le principe, le pouvoir dans le peuple, donc aujourd'hui, maintenant ; l'autorité, dans le Sénat, c'est à dire dans les Anciens qui, parce qu'aînés sont plus près de la fondation¹⁰⁴.

L'idée de fondation est ce qui relie l'autorité à l'initiative, qui est au cœur de l'acception ricœurienne du concept de pouvoir. La fondation donne une durée au pouvoir, lui-même fragile et volatil en vertu de la fragilité de l'action humaine¹⁰⁵. Le consentement des membres d'une communauté à commencer quelque chose de nouveau a besoin d'être maintenu et augmenté afin de pouvoir durer. Le lien se fait donc entre la théorie de l'action arendtienne et la réflexion politique de Ricœur.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 41.

En tenant ensemble la conception ricœurienne de l'histoire à la fois comme récit composé par le travail historiographique et comme conscience herméneutique de notre propre historicité, nous pouvons commencer à discerner la figure du « citoyen » comme sujet et agent politique capable de comprendre les explications sur le passé que fournit le récit historien et d'agir en conséquence. Le pont est ainsi jeté entre la question épistémologique de la vérité en histoire avec la question éthico-politique. Autrement dit, si nous reprenons l'opposition entre historien et non-historien que nous avons observée dans *Objectivité et subjectivité en histoire* sous la perspective du récit historique et de la conscience herméneutique de l'histoire, nous pouvons ainsi tracer une première transition dans la pensée de Ricœur quant au lecteur du texte historique : le philosophe-lecteur cède ainsi la place au citoyen-lecteur. Avant de passer à la prochaine étape de notre analyse, nous examinerons un dernier texte, publié en 1998, qui constituera un dernier pas vers la confluence des questionnements sur la connaissance et l'agir historique que nous avons repéré jusqu'ici.

1.6. La marque du passé

En 1998, nous observons les débuts du prochain moment dans la philosophie de l'histoire ricœurienne, où les conclusions de *Temps et récit* sont mises en retrait au profit d'une autre perspective sur les thèmes que nous avons jusqu'ici examinés. « La marque du passé » propose de commencer par un changement de perspective quant à la conceptualisation du passé pour accommoder la distinction entre l'histoire et la mémoire collective. Plutôt que de penser le passé « comme une entité, une localité, où demeureraient les souvenirs oubliés et d'où l'*anamnesis*

les extrairait¹⁰⁶ », Ricœur propose de changer la métaphore fondamentale pour parler du passé, passant ainsi du registre de « traces » à celui de « témoignage ».

Afin de redécouvrir cette dimension temporelle et de considérer le passé isolément quant au futur et dans une certaine mesure quant au présent, Ricœur insiste sur les énigmes propres à la mémoire collective et à l'histoire. La première de ces énigmes concerne le double sens du passé comme ce qui n'est plus, mais aussi comme ce qui a été. Autrement dit, le passé comme révolu et le passé comme ayant-été¹⁰⁷. Nous avons vu plus haut l'importance d'affirmer que les morts ont déjà été des vivants. Nous voyons ici Ricœur choisir de plaider sur l'égalité de droit des deux désignations, se plaçant ainsi en contraste avec Heidegger, qui favorise l'ayant-été comme temps authentique. « Parler de révolu, » dans les mots de Ricœur, « ce n'est pas seulement voir dans le passé ce qui échappe à nos prises, ce sur quoi nous ne pouvons plus agir, c'est aussi signifier que l'objet du souvenir porte la marque indélébile de la perte¹⁰⁸. »

La dimension de la perte du passé révolu devient donc l'épreuve à travers laquelle passe le présent du passé. Cette première énigme devient le nouveau point d'appui pour la réflexion de Ricœur, substituant l'ancien paradigme et la deuxième énigme notée ici : l'énigme de l'*eikôn*. Celle-ci consiste à traiter la mémoire et le souvenir selon la métaphore de l'empreinte et de l'image et de penser notre rapport au passé en termes de ressemblance et de correspondance¹⁰⁹. L'énigme de l'*eikôn* comporte deux problématiques que Ricœur traite séparément : la première

¹⁰⁶ Paul Ricœur, « La marque du passé », *Revue de métaphysique et morale*, n° 1, Presses Universitaires de France, 1998, p. 9.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁸ *Loc. cit.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 12.

concerne le problème de la présence de l'absence évoquée par l'empreinte. La seconde partie traite du problème de la véridicité de la ressemblance, autrement dit, du problème de la représentation.

Ricœur propose de déplacer la réflexion sur la connaissance historique vers une nouvelle métaphore : plutôt que de penser le travail de l'historien.ne comme la représentation d'une image du passé, il choisit de le penser comme la confrontation de témoignages : « À l'énigme de la relation de ressemblance constitutive de la crédibilité d'un témoignage dont la bonne foi présumée peut être mise à l'épreuve d'une confrontation de témoignages¹¹⁰ »

C'est ici que survient un autre tournant majeur dans les thématiques que nous avons parcourues jusqu'ici. La confrontation de témoignages favorise une conception pluraliste de l'histoire, où l'accent est placé sur la comparaison des sources choisies par tel ou tel texte historiographique plutôt que par la ressemblance de ces sources à l'événement rapporté, auprès duquel la connaissance n'a aucun recours direct. Ricœur précise ainsi sa pensée sur cette question :

Il faut cesser de se demander si un récit ressemble à un événement, mais se demander si l'ensemble des témoignages, confrontés entre eux, est fiable. Si c'est le cas, nous pouvons dire que le témoin nous a fait assister à l'événement. (...) La question de la vérité, en effet, est devenue celle de la véracité. Or on peut toujours, à la limite, opposer un témoignage à un témoignage. Cet écart invincible entre véracité-fiabilité et vérité-preuve fait de la fidélité une figure spéciale de la vérité. Un *croire en* accompagne le *croire que*¹¹¹.

La question de la vérité du récit historique est ainsi reportée sur le modèle de la confiance et du soupçon. C'est pourquoi Ricœur replace maintenant la mémoire dans la dynamique des

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹¹ *Loc. cit.*

trois temporalités de la conscience historique identifiées dans *Temps et récit* : espace d'expérience, initiative, et attente du futur¹¹², traçant ainsi une distinction claire entre la question épistémologique de la vérité de la connaissance historique et l'intention éthico-politique de la mémoire, qui active le rapport de dette envers le passé qui pèse sur le futur et enjoint les agents politiques et les éducateurs publics à faire revivre les promesses non tenues du passé¹¹³.

Cette séparation entre deux rapports au passé, caractérisée par le lien de continuité entre passé, présent, et futur, assure ainsi une certaine autonomie du métier d'historien au prix de son autorité morale jadis associée à son influence sur la mémoire collective. Pour sa part, la mémoire ne garde son vœu de fidélité envers le passé qu'en se soumettant au « crible de la vérité. ». L'histoire et la mémoire sont placées dans une configuration familière au lecteur avisé de Ricœur, soit dans une dialectique inachevée entre l'impératif épistémologique de la vérité et l'impératif éthico-politique de la fidélité.

Nous sommes par cette voie en quelque sorte revenus à la même position que nous avons prise comme point de départ : la séparation de l'histoire de l'historien et de « l'histoire des hommes ». Il serait toutefois plus prudent de dire que cette distinction a été enrichie par un long détour par le modèle linguistique du texte et de l'herméneutique de la conscience historique avant de réapparaître dans la discussion. Elle porte désormais les marques du texte et de son interprétation, qui dépassent les circonstances historiques spécifiques à son inscription, ainsi que les présupposés anthropologiques de l'action : l'initiative et l'autorité. La dette et la

¹¹² *Ibid.*, p. 18.

¹¹³ *Ibid.*, p. 30.

promesse assurent ainsi un lien avec les générations passées et futures dans un recouvrement du texte et de l'action, permettant ainsi l'analyse herméneutique de la politique et de l'histoire.

1.7. Entre le savoir et l'agir historique

Nous avons pu voir, au fil de la carrière de Ricœur, apparaître les thèmes que nous allons voir se développer dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* qui, malgré son allure de point final à l'ensemble de son parcours de pensée, n'est que la prochaine péripétie dans une intrigue que Ricœur ne sut clore complètement. Cette intrigue de la pensée est traversée par un ensemble de tensions que Ricœur s'est toujours refusé à résoudre entièrement : le refus de laisser tomber à la fois l'histoire des historiens et l'histoire des hommes ; la médiation imparfaite entre présent, passé, et futur par le biais linguistique de la promesse et le fardeau de la dette ; la relation fondamentale de l'histoire comme un texte écrit par une auteure, qui fait de l'histoire, et lu par une lectrice, qui fait l'histoire.

La notion de l'agent politique, que Ricœur ne nomme pas encore citoyen, commence à prendre forme à travers les présuppositions anthropologiques de sa philosophie politique. Apparaissant d'abord sous les traits généraux d'une humanité foncièrement orientée vers son organisation rationnelle, l'être politique du *Paradoxe politique* devient de plus en plus un agent politique à qui Ricœur cherchera à faire une place dans la conception de l'histoire « volontariste » de *Temps et récit*. La rencontre avec les concepts arendtiens d'initiative et d'autorité a permis en outre à Ricœur de faire rejoindre les deux types de rapport au passé dans la personne de l'agente historique qui seule est dans une posture à commencer quelque chose de nouveau dans le temps et d'engager le futur dans une promesse transformatrice. Plus tard, dans « La marque du passé », l'agent.e historique est capable de non seulement engager le futur,

mais aussi de rescaper le passé et d'accomplir les potentialités ratées d'une myriade de futurs qui ne furent jamais.

L'histoire des historiens, quant à elle, perd son autorité sommaire de dire la vérité sur le passé et ainsi sa position magistrale sur le discours historique. Son travail de critique, cependant, prend une importance cruciale précisément parce que tout discours sur le passé ne peut être qu'une reconstruction imparfaite du passé, exigeant ainsi un travail constant de réévaluation et de réécriture. Loin de faire revivre le passé, l'histoire dépend de la distance temporelle qui nous sépare du passé pour effectuer son travail, offrant ainsi à la mémoire une perspective sur l'altérité des événements et des gens qui les ont faits et subis.

CHAPITRE DEUXIÈME

2. QUERELLE DES HISTORIENS ET GUERRES DE MÉMOIRE

Afin d'effectuer le travail de mise en contexte que nous avons entamé dans le chapitre précédent, ce chapitre sera dédié à l'analyse des enjeux centraux de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* à partir des thématiques propres à l'œuvre de Ricœur que nous avons appelées questionnement épistémologique et questionnement éthico-politique. Ce dédoublement de la réflexion de Ricœur apparaît dès 1952 avec la distinction entre « l'histoire des historiens » et « l'histoire des hommes » et se poursuit dans le reste de son œuvre, notamment à travers la distinction entre le discours sur le passé qu'entretient la pratique historique et la conscience historique de la temporalité au cœur des notions reliées à l'agir humain, telles la promesse et l'initiative.

Le premier cas qui sera abordé est celui *l'Historikerstreit*, ou la « querelle des historiens » qui se déroula en Allemagne dans la seconde moitié des années quatre-vingt. Celle-ci fut déclenchée lorsque le philosophe Jürgen Habermas publia un article en réponse à l'historien Ernst Nolte, dénonçant la tendance « apologétique » de certains historiens allemands qui souhaitaient « historiciser » les événements de la période nazie, et particulièrement la Shoah, pour qu'ils puissent entrer dans l'histoire et permettre ainsi à la nation allemande de faire passer ce qui ne veut pas passer. Une telle normalisation de l'histoire du nazisme n'allait pas sans une intention politique conservatrice.

Le second cas est beaucoup plus proche de l'écriture de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il s'agit de la « guerre des mémoires », nom donné rétroactivement à une série de débats publics en France autour de plusieurs événements de l'histoire française, comme les procès d'anciens nazis et collaborateurs ainsi que l'adoption de « lois mémorielles » proscrivant le déni de

certaines événements historiques et prescrivant la transmission de certains autres événements, tels la reconnaissance du génocide des arméniens en 1915 et la caractérisation de la traite négrière transatlantique comme « crime contre l'humanité », titre qui, jusqu'ici, ne désignait que les crimes nazis et japonais de la seconde guerre mondiale. Ricœur ne fut pas lui-même un participant direct aux grands débats de cette période, dont certains se sont déroulés après son décès, et sa réflexion sur le sujet apparaît en parallèle aux échanges publics que nous aborderons, n'étant repris que par des lecteurs déjà avertis, tel François Dosse. La rédaction de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* se déroule pendant cette période marquée par le questionnement public de la mémoire collective, et la préoccupation du « trop de mémoire » et du « trop peu de mémoire » que nous avons signalé plus haut fait référence à ce nouvel intérêt politique. Nous verrons dans ce chapitre et au cours de notre lecture de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* la tentative de Ricœur à rendre compte de la mémoire de la Shoah et de l'ombre de la collaboration française. La réflexion sur l'*Historikerstreit* et sur le partage entre travail épistémologique et exigence éthico-politique — que nous analyserons ici en détail — culminera plus tard dans une réflexion sur la responsabilité des survivants à ne pas taire la voix des morts au nom de la paix civique qui surviendra lors du dernier chapitre. C'est peut-être à cause de la question plus personnelle du rôle des Français dans la Shoah que Ricœur se dédie plutôt à la mémoire de l'Holocauste comme modèle qu'à celle du legs colonial de la France. Malgré une bonne réception initiale, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* ne semble pas influencer le débat public dans lequel il s'insère, au point où les grands lecteurs de Ricœur parmi les historiens s'étonnent de l'absence des thèses

de Ricœur dans la discussion malgré leur pertinence pour un débat sur le partage entre histoire et mémoire¹¹⁴.

Si Ricœur n'eut pas d'impact sur le débat, il en a été sans conteste affecté. Il cite d'ailleurs comme motif d'écriture son inquiétude sur « les abus de mémoire — et d'oubli¹¹⁵ » qu'il remarque dans la discussion publique. Son ouvrage s'inscrit non seulement au sein des discussions sur le premier enjeu de la « guerre des mémoires » : le « devoir de mémoire » mais il présage aussi le second : la judiciarisation de l'histoire. Nous concentrerons notre attention sur le premier enjeu — le devoir de mémoire —, car le second ne fait pas l'objet d'un traitement soutenu par Ricœur dans son ouvrage.

Chacun de ces cas illustre bien la tension entre la connaissance historique et l'agir historique que nous avons déjà identifié comme thème dans l'œuvre de Ricœur. Les enjeux soulevés par les deux débats publics que nous traiterons illustrent, quant à eux, la difficulté de faire le partage entre l'épistémologique et l'éthico-politique en pratique. Ils nous permettent, toutefois, de dresser le cadre pour notre analyse de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* dans les chapitres subséquents. Ainsi nous pourrions comprendre l'ouvrage de Ricœur à la fois comme la prochaine étape au sein de la continuité de sa réflexion sur la connaissance et l'agir historique.

¹¹⁴ Voir Christian Delacroix, « Les historiens français : une réception en trompe-l'œil ? », in François Dosse et Catherine Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : Penser la mémoire*, Éditions du Seuil, 2013, p. 47-64 ; Patrick Garcia, « Paul Ricœur et la guerre des mémoires », in Christian Delacroix, F. Dosse et P. Garcia (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, La Découverte, 2007, p. 57-76.

¹¹⁵ Paul Ricœur, *La mémoire l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. I.

2.1. Le cas allemand : l'*Historikerstreit* ou la querelle des historiens

En 1985, le président américain Ronald Reagan, en visite dans l'ancienne République fédérale allemande, est invité pour une cérémonie commémorative au cimetière militaire de Bitburg, où sont enterrés plusieurs membres de la SS. Malgré un arrêt supplémentaire au site d'un ancien camp de la mort à Bergen-Belsen, la visite fait l'objet de nombreuses critiques en Allemagne et outremer, dont la principale tourne autour de la question de la « normalisation » du passé nazi afin de renforcer la position du gouvernement d'Helmut Kohl avec les autres pays du bloc occidental. Cette visite suscita de nombreuses protestations de la part de la communauté juive, mais aussi des démocrates sociaux allemands, pour qui ce nouvel effort de normalisation s'ajoute à une série de mesures pour réhabiliter le passé nazi¹¹⁶. Pour le public allemand, la controverse suscita un questionnement difficile sur la manière de faire mémoire et comment se souvenir du passé sans l'exalter dans le but d'une réconciliation future¹¹⁷. Ce fut, pour les participants du *Historikerstreit*, un événement dont les séquelles seront encore ressenties un an plus tard, quand un nouveau débat commencera.

La « querelle des historiens » commence en juin 1986 avec la parution d'un article dans le journal *Frankfurter Allgemeine Zeitung* par l'historien Ernst Nolte intitulé *Le passé qui ne veut pas passer*. Nolte y explique ses préoccupations quant au statut public de la mémoire de la période nazie, spécifiquement le blocage qu'il perçoit dans l'ordre de l'explication historique du nazisme. À son avis, le passé reste vif dans la conscience collective et ne « passe » pas dans

¹¹⁶ Michael Berenbaum, « Bitburg Controversy » *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3, 2007, p. 727–28.

¹¹⁷ Deborah E. Lipstadt, « The Bitburg Controversy », *The American Jewish Year Book*, vol. 87, 1987, p. 37.

la sphère de la pratique historique, qui devrait pourtant le soumettre à un questionnement et, surtout, à un travail de comparaison. Ainsi l'historien se trouve gêné dans son travail par le poids politique de son objet. L'article suscite une réponse prompte dans le journal *Die Zeit* de la part de Jürgen Habermas, qui accuse Nolte, ainsi que trois autres historiens, Klaus Hildebrand, Andreas Hillgruber, et Michael Stürmer, de proposer des thèses « apologétiques » des années 1933-1945 dans le but de promouvoir une identité nationale qui ne serait plus alourdie par les crimes nazis. À partir de ce premier échange, les camps se dresseront : d'un côté, Nolte et les autres historiens accusés par Habermas se défendent de faire autre chose que leur travail d'historien, de l'autre, Habermas, mais aussi d'autres historiens tels Martin Broszat, Jürgen Kocka, et Hans Mommsen soulignent le courant politique traversant le traitement historique de la période nazie dans un contexte contemporain très préoccupé par la question du passé¹¹⁸.

Nous suivrons l'échange initial entre Nolte et Habermas, principalement par souci de suivre la lecture qu'en fera Ricœur plus tard, mais aussi parce qu'il sert d'exemple de la tension entre la connaissance et l'agir historique — que nous avons identifiée comme thème dans la réflexion ricœurienne de l'histoire. Nous verrons d'abord comment l'argumentaire de Nolte se construit sur une conception de la connaissance historique qui veut à la fois préserver la neutralité politique du travail historiographique et faire usage de son savoir comme principe correctif aux tendances qu'il juge « mythologisantes » de la culture politique de la République

¹¹⁸ Le recueil complet des interventions dans ce débat fut traduit en français : Joseph Rovin (dir.), *Devant L'histoire : les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, 1988.

fédérale de l'Allemagne en 1986. Nolte souhaiterait donc garder la pratique historique hors de la politique. Habermas remarquera toutefois que cette prétendue neutralité est factice. En fait, le travail de Nolte s'inscrirait dans un programme propre à une nouvelle droite néoconservatrice cherchant à reconstruire une nouvelle identité nationale allemande. Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, nous verrons que Ricœur cherchera à désamorcer l'opposition entre la question épistémologique soulevée par Nolte et l'exigence morale soulevée par Habermas afin de sortir de l'impasse entre vérité et justice.

2.1.1. Nolte : Légende historique ou révisionnisme

L'argumentaire de Nolte en 1986 a sa source dans un article qu'il publie en 1980 : « Légende historique ou révisionnisme ». Nolte se penche alors sur ce qu'il appelle la « légende négative » du Troisième Reich et de sa persistance dans les esprits des citoyens de la République fédérale de l'Allemagne, s'exclamant que si des visiteurs d'une autre planète visitaient la terre, ils concluraient que l'État nazi était encore vivant trente-cinq ans après sa destruction¹¹⁹. La question se pose alors : doit-on faire une révision du récit jusqu'ici établi sur la période nazie ?

La persistance du « mythe » entourant le Troisième Reich est pour Nolte à la fois cause et symptôme d'un blocage dans l'historiographie allemande, qui doit faire passer le passé en élargissant le champ de perspective dans laquelle s'inscrit le régime national-socialiste, faute de quoi le mythe pose un danger pour la fonction même de la discipline historique.

Pourtant, il est indéniable que la virulence négative d'un fait historique représente une grande menace pour la recherche, jusqu'à parfois la compromettre parfois totalement.

¹¹⁹ Ernst Nolte, « Légende historique ou révisionnisme : Comment voit-on le III^e Reich en 1980 ? », in Joseph Rovin (dir.), *op. cit.*, p. 7.

Négative ou positive, une telle virulence prend en effet la dimension d'un mythe, d'une légende intensifiée à l'extrême. Et cela précisément parce qu'elle peut être utilisée par un État comme une idéologie fondatrice, ou du moins fortement déterminante.¹²⁰

Nous ne pouvons nier le lien clair que trace Nolte entre la connaissance du passé et l'agir politique, ce qu'il craint alors c'est une récupération idéologique du passé aux dépens de la vérité historique. L'adversaire de l'historien n'est pas la révision des faits d'un événement, mais bien l'instrumentalisation politique du mythe et de la légende, c'est-à-dire du rapport faussé au passé qui s'érige indépendamment des exigences épistémologiques de la discipline.

Nolte propose un programme de recherche réinscrivant la Shoah dans un contexte plus large de programmes d'extermination de masse au nom d'une idéologie dominante remontant aux utopies « communisantes » du XIX^e siècle proposant une « thérapeutique exterminatoire » jusqu'aux crimes du régime de Pol Pot au Cambodge¹²¹. La Shoah, dans ce contexte, apparaît pour Nolte comme une instance parmi d'autres de la logique exterminatoire typique d'autres génocides qui l'ont précédée, dont, notamment, celui des *koulaks* russes par les communistes¹²². La période nazie cesse alors d'être un phénomène isolé et peut donc entrer dans l'atelier de l'historien.

Si Nolte prend soin de se dissocier des thèses ouvertement apologistes d'Hitler que propose, par exemple, David Irving, un historien négationniste, il note cependant qu'Irving avait raison sur un point : « Bien avant l'époque où les premières informations concernant ce qui se

¹²⁰ *Ibid.*, p. 34.

¹²¹ *Ibid.*, p. 16-17.

¹²² *Ibid.*, p. 21.

passait à Auschwitz filtrèrent dans le monde extérieur, Hitler avait de bonnes raisons d'être convaincu que ses ennemis étaient animés d'une volonté d'extermination¹²³. »

C'est dans cette perspective que nous devons aborder les positions de Nolte : perspective consciente à la fois de l'ombre du révisionnisme planant sur le travail du métier historiographique et du poids politique qui gêne le travail de l'historien. La distinction entre révisionnisme et révision est difficile à cerner dans le texte mais pour Nolte l'exigence éthique de se battre contre le « mythe » historique, qui peut mener à l'idéologie d'État, l'emporte sur les objections morales de ceux qui veulent que la période nazie reste singulière.

2.1.2. Nolte : Le passé qui ne veut pas passer

Nolte reprend ses positions sur l'attitude de sacralisation face à la période nazie dans « Un passé qui ne veut pas passer : une conférence qui, une fois écrite, ne put pas être prononcée »¹²⁴, qu'il publie dans *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 6 juin 1986. Plutôt que de revoir les thèmes de légende historique et de révisionnisme qu'il avait traité dans son article de 1980, Nolte se penche sur le caractère persistant du passé nazi dans l'imaginaire de ses contemporains et de ses sources politiques et idéologiques. En effet, il insiste sur une scission claire entre le passé vif et le passé « qui a passé ». Seul ce dernier coupé de toute affectivité pourrait, selon lui, devenir objet d'historiographie¹²⁵.

¹²³ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁴ Le sous-titre fait allusion à une intervention sur le même sujet que Nolte devait donner à l'occasion du colloque annuel Römerberg, désormais annulée par le retrait de Nolte. C.f. R.J. Evans, *In Hitler's Shadow: West German Historians and the Attempt to Escape from the Nazi Past*, New York, Pantheon Books, 1989, p. 148.

¹²⁵ Ernst Nolte, « Le passé qui ne veut pas passer : Conférence qui, une fois écrite, ne put pas être prononcée », in Joseph Rovin (dir.) *op. cit.*, p. 29.

L'objet de la réflexion de cet article est aussi plus spécifique que celui de l'article de 1980 : plutôt que de parler de la « légende » de la période nazie en son ensemble (1933-1945), il s'agit maintenant de discuter de la place que devrait prendre la Shoah au sein de la conscience historique allemande. L'accent mis sur la solution finale se fait au détriment non seulement des autres aspects de la période, tels le programme d'euthanasie et le traitement des prisonniers de guerre soviétiques, mais aussi de questions pressantes pour le présent — tels les génocides au Vietnam et en Afghanistan. Nolte précise alors la nature du rapport au passé pour l'historien :

Pour l'historien, c'est là précisément une des conséquences les plus regrettables de ce « passé qui ne passe pas » : les règles les plus simples, valables pour le passé de n'importe quel pays, semblent ici abolies. Le fait est qu'habituellement on comprend de mieux en mieux le passé dans toute sa complexité, que l'on distingue de plus en plus clairement les différentes connexions, que l'on corrige la vision « tout blanc tout noir » des combattants de l'époque en question et que les interprétations antérieures font l'objet d'une révision¹²⁶.

Le passé doit être ainsi révolu pour qu'il devienne un objet historique, sans quoi il demeure vivant et sujet d'idéologie et de politique. Cette séparation nette est au cœur de la critique de Nolte : il souhaite que le passé « passe » hors de la conscience du présent afin de pouvoir le libérer de son fardeau et de permettre ainsi aux historiens d'exercer leur métier en toute quiétude, sans influence indue de la part de la sphère politique. Nolte se réclame ainsi de l'éthique propre à la connaissance historique : celle de dire la vérité sans contraintes. Cette position morale présuppose une séparation nette entre le dire de l'histoire et le faire du politique. Autrement dit, dans l'esprit de Nolte, le passé ne peut être connu dans toute sa complexité qu'indépendamment de ses usages politiques possibles.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 31.

Nolte cherche à assurer l'autonomie de sa discipline en s'assurant que les événements quittent la sphère politique pour devenir objet d'histoire. L'histoire, pour Nolte, traite uniquement du passé révolu et il s'oppose ainsi à une « mythification » du passé, laissant entendre que l'historien ne serait seul.e capable de dire la vérité sur le passé. Cette position privilégiée de l'historien implique pour lui un certain code déontologique excluant toute influence des « raisons morales » sur l'impératif principal de dire la vérité : « On peut avoir des raisons morales pour taire sciemment des vérités, mais on viole par-là l'éthique scientifique¹²⁷ ».

La scission claire entre « raisons morales » et vérité historique repose sur une conception de la connaissance du passé qui serait libérée de toute considération morale de la part de l'historien. Le travail historiographique, selon Nolte, doit être libre de toute idéologie morale et politique externe à la discipline. Sous l'œil de l'historien, le passé est traité en toute neutralité, n'admettant de critère que ceux établis par la mise en contexte des événements et la comparaison avec des événements semblables. Ainsi la relativisation historique de la Shoah devient la condition nécessaire pour donner sens au passé et libérer les générations futures de l'ombre du mythe qu'ont construit leurs prédécesseurs :

Si l'on ne se représente pas l'histoire de cette époque comme faisant partie d'un mythe, mais si l'on considère ses principales implications, on arrivera à la conclusion suivante, qui est essentielle : malgré toute son obscurité et son horreur, mais aussi avec sa modernité troublante dont il faut remercier ses acteurs, cette époque a peut-être eu un sens pour les générations suivantes, à savoir qu'elle les a libérées de la tyrannie de l'idéologie collectiviste¹²⁸.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹²⁸ *Loc. cit.*

Nolte lie ainsi le travail de l'historien.ne à une autonomie disciplinaire quant à la sphère politique et morale. On notera toutefois, comme en témoigne la citation précédente, que cette mise à part de la discipline historiographique des exigences morales et politiques est elle-même une position morale et politique. Nolte se contredirait ainsi : son souci des « questions pressantes du présent », alourdies par le fardeau de la mauvaise conscience historique allemande, indique une prise de position politique qui ne relève pas de sa capacité d'historien, mais qui prend son appui sur son éthique personnelle et des choix politiques. Nolte ne fait que prioriser l'éthique interne à sa conception de l'histoire au-dessus des autres revendications morales.

2.1.3. Habermas : Les tendances apologétiques des historiens contemporanéistes allemands

Le 7 juillet 1986, le philosophe Jürgen Habermas publie dans le quotidien *Die Zeit* un article intitulé « Les tendances apologétiques des historiens contemporanéistes allemands ». Habermas reproche aux dits « historiens contemporanéistes » — Klaus Hildebrand, Andreas Hillgruber, Ernst Nolte, et Michael Stürmer — de se mettre au service d'une vision politique néoconservatrice prônant la relativisation de la période de 1933-1945 au nom d'un nouveau sens identitaire fondé sur une bonne conscience historique face au passé de l'Allemagne. Bien que ces historiens proposent des arguments distincts avec des motivations différentes, ils seraient selon Habermas unis par un même souci ancré dans les considérations politiques du moment présent.

Effacer la singularité de la période nazie et, plus spécifiquement, des atrocités commises lors de la Shoah serait donc le prix à payer pour permettre aux Allemands de trouver à nouveau un sens identitaire sans être gênés par les spectres d'un passé qui refusent de s'éloigner. Sans soulever la question épistémologique posée par Nolte, Habermas se penche surtout l'usage des procédés historiographiques pour servir une perspective déjà politique :

[Nolte] n'appréhende désormais plus ce processus historique qu'est l'éclatement d'un monde de vécu traditionnel lorsqu'il entre dans la modernité que sur le mode anthropologico-originaire. C'est depuis ces profondeurs abyssales où tous les chats sont gris, qu'il réclame qu'on fasse preuve de compréhension à l'égard des impulsions antimodernistes s'élevant contre « une affirmation sans réserve de la transcendance pratique. »¹²⁹

En réponse aux thèses de Nolte, Habermas soulève les origines heideggériennes de l'explication « antimoderniste » que fait Nolte dans sa tentative de relativisation, qui mène, selon lui, à une dédifférenciation des mouvements issus de la modernité. Ce brouillage des différences situe ainsi la solution finale comme une simple variante malheureuse d'un sentiment de résistance à la modernité. Cette opinion en soi n'est toutefois pas suffisante pour susciter l'intervention de la part de Habermas. Ce qui déclenche sa critique, c'est plutôt l'usage politique qu'offrent les historiens « révisonnistes » aux positions néoconservatrices et la duplicité apparente dans leur posture non idéologique, qui est en soi une prise de position politique.

2.1.4. Habermas : L'usage public de l'histoire

En novembre 1987, Habermas publie *L'usage public de l'histoire* dans *Die Zeit*, offrant une réflexion sur la controverse, dont il identifie l'origine politique dans « l'attente pressante de certains dirigeants du gouvernement conservateur et de donner une traduction politique au révisionnisme récemment apparu chez les historiens contemporanistes[sic].¹³⁰ » Il réfute les tentatives de placer la problématique dans une perspective uniquement épistémologique, car la question centrale demeure : « De quelle manière la conscience historique du public rend-elle

¹²⁹ Jürgen Habermas, « Tendances apologétiques chez l'historiographie contemporaniste allemande », *Écrits politiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Flammarion, 1999, p. 233.

¹³⁰ Jürgen Habermas, « L'usage public de l'histoire », *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 246.

compte de la période nazie ? Car à mesure qu'elle s'éloigne, son "historicisation" s'impose, d'une manière ou d'une autre.¹³¹ » Contrairement à Nolte, la période nazie demeure pour Habermas une source actuelle de préoccupations politiques, car la singularité de la Shoah n'est pas un fait déjà établi, mais la cause d'un projet toujours à compléter :

Ce n'est pas des circonstances contingentes, c'est d'une façon intrinsèque que notre propre vie est liée à un contexte de vie dans lequel Auschwitz a été possible. Notre forme de vie est liée à celle de nos parents et de nos grands-parents par un entrelacement presque inextricable de traditions familiales, locales, politiques et intellectuelles, et donc par tout un contexte historique qui nous a faits tels que nous sommes et ceux que nous sommes aujourd'hui.¹³²

Le passé, pour les Allemands, ne doit pas passer tant que les conditions qui ont rendu possible la Shoah sont en place. Le rapport au passé est celui du devoir, spécifiquement celui envers les morts, qui peuvent « doublement revendiquer la force d'une solidarité — si faible que soit sa résistance à l'oubli — dont les enfants ne peuvent user qu'au moyen d'une mémoire sans cesse ravivée, souvent désespérée, en tout cas obsédante¹³³. » Habermas souligne alors le caractère implicitement politique de la relation entre les Allemands et leur passé nazi : « C'est d'abord le devoir, pour nous en Allemagne — même si personne d'autre ne s'en souciait plus — de maintenir vivante la mémoire de la souffrance de ceux qui ont été assassinés par des Allemands, de la maintenir vivante avec sincérité et sans nous limiter à une prise de position purement intellectuelle.¹³⁴ »

¹³¹ *Loc. cit.*

¹³² *Ibid.*, p. 251-251.

¹³³ *Loc. cit.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 252.

L'événement nommé Auschwitz est une présence inamovible de l'autoconception de la République fédérale : « Nous ne pouvons continuer à construire un contexte national de vie, qui a toléré une agression inouïe contre la substance même de la solidarité humaine, qu'à la lumière des traditions qui résistent à l'épreuve d'un regard instruit par cette catastrophe morale, d'un regard désormais méfiant¹³⁵. » Face à ces préoccupations actuelles, les craintes soulevées par Nolte concernant l'indépendance du travail de l'historien ne révèlent alors une sensibilité morale en soi¹³⁶. La question n'est plus purement une affaire intradisciplinaire concernant l'éthique professionnelle de l'historien, mais un usage public concernant des acteurs qui ne sont pas historiens, qui ne sont pas tenus au même critère déontologique¹³⁷. La publication de l'article de Nolte le 6 juin 1986 a fait sortir les inquiétudes professionnelles de Nolte quant à l'état de l'historiographie allemande hors de l'enceinte de la discipline, suscitant alors la critique suivante de Habermas : « Dans l'espace public, pour la culture politique, pour les musées et pour l'enseignement de l'histoire, la question de la production d'images de l'histoire dans une perspective apologétique prend immédiatement une valeur politique¹³⁸. »

Loin de constituer un blocage dans le progrès de la connaissance, la persistance dans la mémoire collective de la période nazie sert de rappel de la possibilité d'une autre catastrophe morale. Habermas ne nie pas la nécessité d'une révision de l'histoire pour faire avancer la

¹³⁵ *Ibid.*, p. 253.

¹³⁶ *Loc. cit.*

¹³⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 258.

connaissance, mais il ne considère pas la normalisation de la Shoah comme une révision acceptable, encore moins nécessaire :

Les règlements de comptes devant le public, tel qu'ils sont pratiqués par Nolte et [Joachim] Fest, ne font pas progresser la connaissance. Ils affectent la morale politique d'une communauté qui — après avoir été libérée par les troupes alliées sans contribution de sa part — fut érigée dans l'esprit d'une interprétation occidentale de la liberté, de la responsabilité et de l'autodétermination¹³⁹.

Le passé ne passe pas, car il est toujours d'actualité. La porte n'est pas encore close et le grand livre de l'histoire est toujours ouvert. Si la distinction entre histoire et mémoire n'est pas tout à fait fixée, celle entre le rapport purement intellectuel à l'histoire défendue par Nolte et celui éthico-politique prôné par Habermas suit le même tracé. En effet, Ricœur reprendra cette opposition dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* dans le cadre de sa propre réflexion sur l'herméneutique critique de l'histoire. Au-delà de la question de la représentation d'un événement comme la Shoah, la question du partage entre le devoir civique de ne pas laisser le passé passer et l'exigence professionnelle de l'historien.ne, qui cherche à dire la vérité sur l'événement, fait écho à la tension entre la connaissance et l'agir historique que nous avons signalé plus haut. Ricœur reprend Habermas et Nolte afin de les placer dans une nouvelle orientation qui, du moins, tendrait vers une concordance de leurs questionnements fondamentaux. Il ne s'agit pas d'un simple compromis — Ricœur n'accepte guère les conclusions de Nolte, seulement le questionnement, mais d'un effort pour faire bouger l'impasse dans un sens productif, où la vérité et la justice sont alignées.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 260.

2.1.5. Ricœur et la querelle des historiens

La philosophie ricœurienne de l'histoire est fondée sur le principe anthropologique de la « condition historique » ou plus généralement sur le simple fait de notre existence située dans une pluralité de rapports au passé qu'il faut penser ensemble : le rapport épistémologique, caractérisé par le problème de la dette envers les générations passées et le rapport éthico-politique, caractérisé par la promesse envers les générations futures.

Cependant, un autre rapport se laisse aussi deviner dans cette tension, qui, lorsqu'elle devient plus concrète, oppose les historien.nes et les non-historien.nes, c'est-à-dire les experts et les non-experts. Ce tiers rapport devient plus apparent lorsque nous observons le cas de l'*Historikerstreit* en Allemagne, et, comme nous le verrons plus loin, celui des « guerres de mémoire » en France. Dans le cas allemand, ce qui apparaît comme une question « interne » à la discipline historiographique, la singularité de la période nazie — plus spécifiquement la Shoah, s'avère inévitablement associée à la question « externe » de l'identité de la RFA et de la responsabilité morale et politique du peuple allemand que soulève Habermas.

Bien que Ricœur fasse mention de la question épistémologique en reprochant à Habermas d'ignorer la discussion historiographique de la Shoah au profit de l'injonction morale, son attention porte plutôt sur la distinction entre ces deux questions et du jeu entre elles. Le caractère « inadmissible » et inacceptable de la Shoah découle du jugement moral qui lui est appliqué : ceux-ci sont coupables, ceux-là, leurs victimes. Cette caractérisation morale ferait obstacle à la démarche historique, car elle résiste à la relativisation du jugement : les coupables ne peuvent être aussi des victimes. C'est là l'enjeu central pour Nolte et Habermas. L'histoire, quant à elle, doit faire usage d'une certaine abstraction et d'un changement d'échelle pour opérer une comparaison des événements. Ainsi, si nous avons le devoir moral de ne pas oublier le passé

dans son intégrité, notre compréhension du passé se fait à travers l'opération historiographique, qui est par essence sélective et relativisante.

L'*Historikerstreit* apparaît deux fois dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Ricœur aborde le sujet une première fois dans la deuxième section de l'œuvre, où il se penche sur la possibilité de l'histoire à représenter le passé. Spécifiquement, la question de la Shoah apparaît dans une réflexion sur les limites des capacités historiennes à représenter le passé. Tirant ses arguments à partir de l'œuvre dirigée par Saul Friedländer, *Probing the Limits of Representation*¹⁴⁰, il critique les apories d'une approche trop narrativiste à l'histoire, choisissant de commenter les interventions de Hayden White et de Carlo Ginzburg sur la question de la distinction entre récit historique et récit de fiction, mise à l'épreuve par la Shoah, qui se trouve « aux limites de la représentation ».

Cette expression, que Ricœur tient de Friedländer, réfère aux limites internes et externes de la représentation historique¹⁴¹. L'événement nommé « Auschwitz » se situe « aux limites » de la représentation. En vertu de cette position, il marque les limites internes de la représentation — les formes de représentations données à une culture pour rendre l'événement visible — et les limites externes de la représentation, c'est-à-dire l'exhortation morale à être représenté venant hors du champ même de la linguistique. Dans le désert, une voix crie. Elle exige une représentation de ce qui n'est peut-être pas représentable. Si Friedländer propose de partir des limites externes de la représentation afin de mieux dessiner les limites internes, il note à la fois

¹⁴⁰ Saul Friedländer (dir.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

¹⁴¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 329.

l'impératif moral de ne pas transgresser la limite et la possibilité de sa transgression¹⁴². En d'autres termes, la transgression des limites de la représentation est possible, mais moralement inadmissible, ce qui rend toute prétention à une neutralité historique qui tiendrait tout sur un même plan inadmissible. Ainsi les propos de révision avancés par Nolte se retrouvent dans un espace ambigu où ils risquent de déculpabiliser les nazis au nom d'une neutralité forcée.

Ricœur se penche sur les propos de Hayden White et la réponse de Carlo Ginzburg. White cherche à appliquer sa typologie des tropes rhétoriques en insistant sur la relativité inhérente aux représentations historiques — dans la mesure où le langage employé change la perspective adoptée. Ainsi, il résiste à la tentation d'employer un réalisme naïf quant à l'événement¹⁴³. Son adhésion à une analyse purement littéraire de l'opération historiographique le pousse cependant à conclure qu'aucune représentation ne serait adéquate. En refusant toute concession à une distinction entre « énoncé factuel » et « compte-rendu narratif », White est forcé de considérer comme équivalents des récits contraires, voire contradictoires. Comme le souligne alors Ricœur « ne restent entre nos mains que des *competing narratives* entre lesquels nul argument formel ne permet de trancher et nul critère tiré des énoncés factuels ne propose d'arbitrage, dès lors que les faits sont déjà des faits de langage¹⁴⁴. » L'analyse de White, en voulant éviter un réalisme naïf, devient donc incapable de distinguer entre la vérité et la fiction en soi, et donc incapable de représenter la part « inacceptable » et « inadmissible » de la Shoah.

¹⁴² *Ibid.*, p. 330.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 331.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 332.

Carlo Ginzburg répond à White en insistant sur le double aspect des représentations de la Shoah : à la fois attestation des faits et aussi protestation morale. La représentation de la Shoah répond donc en même temps à la question épistémologique et à l'injonction morale. Ricœur situe le foyer de sa propre réflexion sur ce point :

Sans l'admission de ce statut mixte, on ne comprendrait pas pourquoi et comment la représentation devrait intégrer à sa formulation la dimension « inadmissible » de l'événement. Mais alors, c'est le citoyen autant que l'historien qui est requis par l'événement. Et il est requis au niveau de sa participation à la mémoire collective, devant laquelle l'historien est appelé à rendre des comptes¹⁴⁵.

Le statut mixte de la représentation d'un événement « aux limites » de la représentation devient alors le terrain commun sur lequel peuvent se rencontrer l'historien.ne et le/la citoyen.ne, un microcosme du cycle d'écriture, de lecture, et de réécriture que nous verrons plus tard lorsque nous traiterons de la représentation historique comme texte.

Dans la discussion sur *l'Historikerstreit*, Ricœur se range plutôt avec Habermas en reconnaissant la nature mixte du questionnement autour de la représentation historique d'un événement aussi singulier que la Shoah. En même temps, il reconnaît l'aspect épistémologique de ce questionnement que soulève Nolte, c'est-à-dire la place de l'opération historiographique dans la représentation de la Shoah. La question de la représentation historique d'Auschwitz se pose au nom de l'intention de vérité dans la connaissance du passé aussi bien qu'au nom de l'exigence de justice pour les victimes. Plutôt que d'en rester à reconnaître la dimension éthico-

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 334.

politique du discours sur le passé, Ricœur cherche à redéfinir la fonction de l'histoire comme savoir véridique en vertu de la nature mixte de l'événement.

D'une part, il considère que « le jugement moral enchevêtré au jugement historique relève d'une autre couche historique que celle de la description et de l'explication » et qu'« il ne devrait donc pas intimider l'historien au point de le conduire à se censurer¹⁴⁶. » D'autre part, l'historien ne est citoyen, et porte une part de responsabilité à l'égard du passé. Le domaine historique du « citoyen » est ainsi pour Ricœur le domaine de l'agir, et la responsabilité de l'historien ne s'étend alors aux expériences vécues par des agents historiques dans leur présent¹⁴⁷. Cet ancrage de la représentation dans « l'expérience vive » de celles et ceux qui ont vécu à travers les événements représentés dans le récit historique souligne l'aporie centrale de la représentation elle-même, c'est-à-dire « l'impossible adéquation des formes disponibles de figuration à la demande de vérité du cœur de l'histoire vive¹⁴⁸. » Cette aporie est au cœur des problématiques de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, tant au niveau de la mémoire que de l'histoire. Elle est fondée dans le fait que le passé est à la fois révolu, et donc hors du présent, mais aussi « a été », c'est-à-dire est capable de revenir au présent à travers la représentation. Elle consiste dans le problème fondamental de confirmer que la représentation du passé est fidèle au passé révolu. Tous les dispositifs de remémoration et de travail historique servent à répondre à cette question. Avec l'enchevêtrement de l'épistémologie de l'histoire avec la question éthique dans la représentation de la Shoah, nous pouvons donc voir comment le seul travail historiographique

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 335.

¹⁴⁷ *Loc. cit.*

¹⁴⁸ *Loc. cit.*

n'est pas suffisant pour répondre à l'aporie de la représentation du passé dans tous ses aspects, il faut aussi la contribution du/de la citoyen.ne, entendu ici surtout dans sa capacité de non-historien, même s'il existe, comme nous le verrons, d'autres facettes dans cette contribution citoyenne.

2.1.6. Le jugement historique

Bien que Ricœur rejoigne Habermas dans la critique des effets disculpateurs présents dans les thèses de Nolte, il se désole de l'absence d'une réponse philosophique au questionnement historiographique sur la singularité d'un événement telle la Solution finale¹⁴⁹. Une caractéristique clé de ce questionnement est le poids du jugement posé sur l'histoire par la sphère juridique, à travers l'institution du « crime contre l'humanité ». La question devient alors : « Dans quelle mesure un débat peut-il être conduit entre historiens professionnels sous la surveillance d'un jugement de condamnation déjà échu¹⁵⁰ » ? Autrement dit : comment tenir ensemble l'injonction normative de la condamnation morale et — nous le verrons plus tard — juridique et le travail de comparaison nécessaire à l'exécution du travail historiographique ? Est-il possible de penser Auschwitz dans un contexte plus large tout en évitant de trahir la mémoire des victimes ou de disculper les bourreaux ?

Comme nous l'avons établi plus haut, la singularité de l'événement nommé « Auschwitz » tient à son actualité pour la société allemande. Ricœur tient à répondre aux questions soulevées par Nolte en distinguant la singularité historique de la singularité morale. Un événement serait

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 431.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 427.

singulier au premier sens par sa non-répétabilité, au second sens par l'imputation de la responsabilité sur des personnes, groupes, États, etc. Dans ce sens aussi, l'événement historique devient incomparable. Comme le note Christian Delacroix, « Ricœur fait alors la distinction entre l'exceptionnalité et l'incomparabilité absolue — l'unicité donc — au plan moral de la Solution finale et l'incomparabilité relative (c'est-à-dire la comparabilité possible) au plan historiographique¹⁵¹. »

La dispute entre Nolte et Habermas souligne la distinction entre les rapports possibles avec la Shoah sur le plan historiographique et sur le plan moral. Ricœur cherche à démontrer que ces deux rapports ne sont pas en soi exclusifs. Il est possible de chercher à comprendre le contexte dans lequel les décisions qui ont mené à la Solution finale ont été prises, à condition que celle-ci soit une compréhension sans disculpation, « sans se rendre complice de la fuite et de la dénégation. Or comprendre c'est faire d'autres usages que moral des catégories d'unicité et de comparabilité¹⁵². »

Ainsi l'injonction morale de tenir la Shoah comme singulière et incomparable ne doit pas être honorée en brouillant le jugement historique et le jugement moral, mais on doit opérer la distinction entre les deux formes de jugement, afin de mieux les penser ensemble. Ricœur retrace le lien entre ces deux usages des concepts d'unicité et d'incomparabilité à l'idée d'exemplarité¹⁵³. En faisant la distinction entre l'unicité numérique et l'unicité comme

¹⁵¹ Christian Delacroix, « Paul Ricœur et la question de la singularité et de l'unicité de l'événement à l'épreuve de la Shoah », *Études Ricœuriennes*, vol. 8, n° 1, 2017.

¹⁵² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p.427.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 435.

exceptionnalité morale, il établit les paramètres pour définir la singularité de l'événement de deux façons qui cessent d'être en opposition : la singularité exemplaire. Dans cette nouvelle acception, « le second usage du concept de singularité — l'incomparable — n'efface pas le premier — le non répétable : le genre commun n'empêche pas la différence spécifique, dans la mesure où c'est elle qui importe au jugement moral porté sur chaque crime pris individuellement¹⁵⁴. » Ainsi la comparaison entre événements historiques peut servir à souligner les aspects significatifs de l'un qui servent à mieux comprendre et mieux juger l'autre.

Ricœur se sert de la querelle en Allemagne pour souligner ces deux points : l'enchevêtrement de la question historiographique et de la question morale et l'exemplarité de l'événement appelant à la fois à l'incomparabilité absolue de l'injonction morale et la comparabilité relative nécessaire pour la comparaison historiographique. « Nolte ouvre », selon lui, « une crise entre le jugement historique et le jugement moral, juridique ou politique. C'est à cette jointure qu'est intervenu le philosophe Habermas¹⁵⁵ ».

En cadrant la querelle dans la perspective de l'aporie de représentation, Ricœur cherche à éclairer le parcours dialectique que doit prendre la représentation historique lorsque confrontée à l'injonction d'un événement si douloureux qu'il résiste à toute forme de normalisation qui effacerait son caractère « inadmissible » :

Tenter d'écrire l'histoire de la « solution finale » n'est pas une entreprise désespérée, si l'on n'oublie pas l'origine des limites de principe qui l'affectent. C'est plutôt l'occasion de rappeler le trajet que le critique doit effectuer, remontant de la représentation à l'explication\compréhension de celle-ci au travail documentaire, jusqu'aux ultimes

¹⁵⁴ *Loc. cit.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 430.

témoignages dont on sait que le recueil est brisé, entre la voix des bourreaux, celles des victimes, celles des survivants, celles des spectateurs diversement impliqués¹⁵⁶.

Le cas de *l'Historikerstreit* démontre l'enchevêtrement fondamental des questions épistémologiques que posent les historien.nes et les enjeux éthico-politiques qui préoccupent les non-historien.nes. Si le souhait de Nolte à faire « passer le passé » est fondé sur une conception faussée de la neutralité historique, son souci de trouver une place pour le travail historiographique est reconnu par Ricœur, qui pourtant se range surtout avec Habermas. Son propre questionnement, tant épistémologique que politique, cherche à penser ensemble ce que la querelle des historiens traite comme des conceptions antithétiques du rôle public de l'histoire et de l'historien.ne.

Si Ricœur commente une controverse allemande sur l'usage public de l'histoire dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, il reste plus ou moins absent du débat quand celui-ci a lieu sous une nouvelle forme en France. Son absence un peu remarquable de la discussion sur la mémoire et la « boulimie commémorative » survenue dans le sillage tracé par les *Lieux de mémoire* de Pierre Nora et l'adoption des lois « mémorielles » pour prescrire au niveau juridique et politique comment devrait se dérouler la mémoire et l'histoire ne sera toutefois pas l'objet de la prochaine section, qui traitera plutôt des attitudes historiennes sur le partage entre mémoire et histoire que nous utiliserons dans les chapitres suivants pour mieux souligner les contributions de Ricœur à la problématique au cœur du débat sur les usages de la mémoire.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 338.

2.2. Le cas français : les « guerres de mémoires »

Cette tension entre le travail de l'historien.ne et l'injonction éthico-politique des citoyens que nous avons identifiée plus haut dans le *Historikerstreit* apparaît aussi en France, mais cette fois-ci il s'agit moins de réprimer la mémoire d'une période honteuse du passé, mais plutôt que de définir son rôle dans la discussion publique sur le passé. Contrairement à la querelle des historiens allemands, la série de discussions publiques dénommées « guerres de mémoires¹⁵⁷ » commence par un acte politique, l'adoption de la loi Gayssot en 1990, suscitant la réaction de la communauté historique française. Au cours des quinze prochaines années, les arguments pour et contre le « devoir de mémoire » seront repris à maintes reprises, sans qu'une résolution ne puisse se présenter. Selon David Emler, il s'agit d'un moment de transition pour l'historiographie française où le discours sur le passé se pluralise et les historien.nes doivent maintenant justifier la pertinence de leur travail face aux discours concurrents venant de la part d'intérêts publics et politiques :

Depuis ces vingt ou trente dernières années, la situation de l'historien s'est modifiée : il n'est plus seul à analyser et interpréter le passé. Toute une série d'acteurs entre en scène, depuis les témoins d'un événement particulier qui se regroupent en associations diverses, puisant leur légitimité au fait même de leur présence à un moment donné à un endroit donné [...], jusqu'aux hommes politiques qui, dans leurs discours, mais aussi par leur activité de

¹⁵⁷ Terme emprunté ici à François Dosse pour caractériser la période de 1990 jusqu'à 2006 où le phénomène de « boulimie commémorative » décrite en 1992 par Pierre Nora, c'est-à-dire la prolifération de cérémonies et de dedications commémoratives de plus en plus spécifiques, atteint la sphère législative à travers l'adoption des « lois mémorielles », culminant dans l'affaire Petré-Grenouilleau, que nous détaillerons plus tard. Il est aussi employé plus tôt par Olivier Mongin pour décrire plus généralement le conflit entre deux rapports de mémoire se faisant concurrence dans des contextes variés. Pour plus d'information, voir : François Dosse, « l'histoire à l'épreuve de guerre des mémoires », *Cités*, n° 33, 2008, p. 31-42 ; Olivier Mongin, « Les discordances de l'histoire et de la mémoire » *Esprit*, n° 266/267 (8/9), 2000, p. 6-15 ; Patrick Garcia, « 3. Paul Ricœur et la guerre des mémoires », Christian Delacroix (dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte, 2007, p. 57-76.

législateur, tentent d'utiliser cette source potentielle de capital symbolique qu'est le « retour à la tradition » de « l'appel à l'identité. »¹⁵⁸

L'enjeu principal identifié par les historien.nes consiste à définir la relation entre l'histoire et la mémoire. Serait-elle simplement un objet d'histoire parmi tant d'autres, ou bien serait-elle l'Autre de l'histoire, son miroir irrationnel ? D'une part, on annonce l'introduction d'un nouveau champ de recherche historiographique : l'histoire de la mémoire ; d'autre part. on perçoit la présence politique de la mémoire, incarnée par l'adoption de lois prescrivant un rapport spécifique au passé. L'on se rend compte d'une résistance à l'historicisation de la mémoire qui se maintient encore aujourd'hui, comme en témoigne le philosophe Pierre Tevanian, renversant la formule de Nolte : « Le passé n'en finit pas de ne pas passer, et les morts s'invitent chez les vivants, pour le meilleur comme pour le pire¹⁵⁹ ». L'on serait tenté de tirer des parallèles avec l'*Historikerstreit*, mais plusieurs différences apparaissent déjà : d'abord, le cas français, contrairement au cas allemand, consiste dans une série d'interventions irrégulières sur une période d'environ quinze ans sur une pluralité d'enjeux spécifiques unis par la même thématique du partage entre mémoire politisée et histoire « scientifique ».

De plus, si l'*Historikerstreit* fut déclenché par des accusations de motifs idéologiques vêtus dans les habits d'arguments méthodologiques, les « guerres de mémoire » sont encadrées par un processus de légalisation de l'histoire à travers non seulement une série de lois, qui seront appelés « mémorielles » *a posteriori*, mais aussi une série de procès d'anciens nazis et

¹⁵⁸ David Emler, *La politique, l'histoire, la mémoire*, Paris, L'Harmattan, 2021 p. 1.

¹⁵⁹ Pierre Tevanian, *Politiques de la mémoire*, Paris, Amsterdam, 2021, p. 13.

collaborateurs français — le procès Barbie en 1987, le procès Touvier en 1994, l'affaire Aubrac en 1997 et le procès Papon en 1998. C'est dans ce cadre fortement politisé que les historien.nes sont appelés à témoigner d'événements de plus en plus éloignés dans la mémoire collective¹⁶⁰.

Après la loi Gayssot (1990), suit la loi sur la reconnaissance officielle du génocide arménien de 1915 (2001), puis la loi, dite « Taubira », sur la reconnaissance de la traite des esclaves comme crime contre l'humanité (2001), puis finalement la loi, dite « Mekachera » sur la reconnaissance des contributions des Français rapatriés des anciennes colonies (2005). Cette dernière suscita de nombreuses protestations de la part non seulement d'historien.nes, mais aussi de représentants des harkis¹⁶¹ au nom desquels la loi était supposément proposée¹⁶².

L'adoption de la loi en 2005, malgré les protestations de la part du public et des historien.nes, est rapidement accompagnée par l'affaire Pétré-Grenouilleau, où un groupe citoyen — le Collectif des Antillais, Guyanais, Réunionnais, et les Français originaires des Outremers —, déposa une plainte contre l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau, spécialiste de la traite des esclaves dans l'Atlantique, pour « mise en doute d'un crime contre l'humanité », citant les lois Gayssot et Taubira¹⁶³. En réponse, une pétition intitulée « Liberté pour l'histoire » apparut le 12 décembre 2005, se portant à la défense non seulement de l'historien, mais de la discipline historiographique elle-même.

¹⁶⁰ Pour plus d'informations sur la transition du rôle social de l'historien français comme témoin « expert » au tribunal, voir Olivier Dumoulin, *Le rôle social de l'historien*, Paris, Albin Michel, 2003.

¹⁶¹ Anciens combattants musulmans pour la France lors de la guerre d'Algérie.

¹⁶² David Emler, *La politique, l'histoire, la mémoire*, op. cit., p. 111.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 114.

La pétition, signée par 600 historien.nes français, dont figurent des noms aussi importants que ceux de Pierre Nora, René Rémond, Pierre Vidal-Naquet et Paul Veyne, déclare l'autonomie de l'histoire par rapport à la religion, à l'idéologie, et à la juridiction de l'État, exigeant l'abrogation des quatre lois citées ci-dessus, leur attachant le qualificatif de « lois mémorielles ». La nature de la querelle est ainsi l'envers du cas allemand : alors que la querelle allemande était une querelle disciplinaire qui déborda dans la sphère politique, la querelle française représente une réaction disciplinaire à un débordement politique dans la sphère scientifique.

Nous procéderons à montrer les interventions faites au long de deux périodes, chacune caractérisée par une variante de la problématique centrale de l'histoire et de la mémoire. D'abord, la période du « devoir de mémoire », allant de 1990 jusqu'à 2000, ensuite, la période des « lois mémorielles », allant de 2001 jusqu'à 2006, c'est-à-dire de l'adoption de la loi Taubira jusqu'à la controverse autour de l'affaire Pétré-Grenouilleau.

2.2.1. Le devoir de mémoire (1990-2000)

Bien que l'historiographie française se penche sur le rapport entre mémoire et histoire depuis les années 1970, ce n'est que dans les années 1990 que la discussion verse dans la sphère publique avec l'apparition de l'expression consacrée du « devoir de mémoire ». Celle-ci, comme le note Johann Michel, désigne une notion plurivoque dont l'histoire dépasse le cadre des débats autour des « lois mémorielles » sur lequel nous nous pencherons¹⁶⁴. Elle tient à une longue tradition d'un rapport injonctif avec le passé que nous entretenons à des niveaux

¹⁶⁴ Johann Michel, *Le devoir de mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2018, p. 9.

différents. Ainsi rattachées à l'impératif *Souviens-toi*, qui tient, en Europe, ses racines dans la tradition religieuse du judaïsme et du christianisme, sont les questions *Pour qui ?* et *Pourquoi ?*

Afin de classer les différentes réponses possibles à ces questions, Michel distingue trois paradigmes qui ont marqué l'injonction de faire mémoire : le paradigme religieux, le paradigme national (typifiée par les célébrations de commémorations du 11 novembre) et le paradigme supranational (rattaché aux efforts de commémorations entourant la Shoah). C'est dans ce dernier paradigme qu'est fixé le sens de l'expression « devoir de mémoire », faisant écho de l'ouvrage posthume de Primo Levi¹⁶⁵. C'est aussi le cadre de la discussion pour cette période de la « guerre des mémoires ». Il existe, toutefois, une difficulté dans la discussion. La sociologue Marie-Claire Lavabre note dans le débat la confusion entre la conception, d'une part, de la mémoire comme « objet théorique » et, d'autre part, comme « objet réel »¹⁶⁶ : « La « mémoire » est un concept des sciences sociales ou plus précisément une notion — largement polysémique et, en tant que telle, objet de controverses — mobilisée par des observateurs et analystes. Elle constitue également un phénomène social, nommé comme tel par des acteurs sociaux et/ou politiques¹⁶⁷. »

Ce dédoublement conceptuel est lui-même compliqué par la nature inégale du débat. De la part des historien.nes (qui ne constituent pas un bloc uni), les interventions sur le partage entre mémoire et histoire sont des réactions et des réflexions individuelles. Au niveau de la

¹⁶⁵ Primo Levi, *Le devoir de mémoire*, trad. J. Gayraud, Paris, Mille et Une Nuits, 1997; cité dans Johann Michel, *Le devoir de mémoire*, op. cit., p. 35.

¹⁶⁶ Marie-Claire Lavabre, « Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales*, n° 5, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2007, p. 140.

¹⁶⁷ *Loc. cit.*

sphère non-historienne, les interventions se font largement à travers l'adoption de lois par l'Assemblée nationale et, comme nous verrons plus tard dans l'affaire Petré-Grenouilleau, dans leur exécution dans la sphère juridique. Ainsi l'historien.ne n'est plus seul à déterminer la vérité historique. Il doit partager cette responsabilité avec la volonté politique des porteurs de mémoire et le juge. Madeleine Rebérioux, historienne et vice-présidente de la Ligue des droits de l'homme, fut parmi les premières voix historiennes à protester contre l'adoption de la loi Gayssot, insistant qu'il n'appartient pas au droit et au politique de « dire le vrai » de l'histoire et que le spectre du négationnisme n'est pas un motif suffisant pour empiéter sur le territoire accordé à l'historiographie¹⁶⁸.

Ce qui unit les textes que nous analyserons est toutefois la conception du devoir de mémoire à l'égard du paradigme de la commémoration de la Shoah et de la conception de la mémoire développée par l'ouvrage collectif dirigé par Pierre Nora : *Les lieux de mémoire*. Même lorsque d'autres génocides ou expériences concentrationnaires seront soulevés, comme nous verrons avec Tzvetan Todorov, cette mention sert à contester la position supérieure accordée à la mémoire de la Shoah. Les tentatives d'inclure d'autres catégories sous le nom de « crime contre l'humanité » — qui jusqu'ici était réservé pour les crimes nazis, seront reçues avec consternation par certains historien.nes qui y voient la croissance d'un anachronisme inquiétant au sein de la conscience sociale du passé. L'application en général du paradigme du « crime contre l'humanité » sur des événements de plus en plus éloignés du cadre original des crimes de guerre de la Deuxième Guerre mondiale soulève alors des soupçons d'anachronisme.

¹⁶⁸ Madeleine Rebérioux, « Le génocide, le juge et l'historien », *L'Histoire*, n° 138, 1990, p. 92-94.

Pour la période entre 1990 et 2000, nous fixerons notre attention sur deux réflexions portant sur le « devoir de mémoire ». Ces réflexions seront présentées en ordre thématique afin de mieux illustrer le cadre dans lequel se développeront les enjeux de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Nous expliquerons d'abord la position de Nora lors de la publication des *Lieux de mémoire* afin d'identifier la conception de l'opposition entre histoire et mémoire. Celle-ci consiste à caractériser la mémoire comme rapport affectif, non critique et sacralisant au passé et l'histoire comme rapport rationnel, critique, et « laïcisant ». Ce faisant, la relation entre les deux est celle d'une opposition totale. Cette opposition apparaîtra dans *Les abus de la mémoire* de Tzvetan Todorov, qui sera repris par Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

2.2.2. Pierre Nora : Les lieux de mémoire

La définition de mémoire collective chez Pierre Nora remonte à un article publié en 1978, *Le moment de la mémoire collective*, où elle est comprise en relation avec le projet d'une mémoire nationale. Selon David Emler, Nora comprend la mémoire collective « en lien avec son intérêt pour l'identité nationale et pour l'enseignement de l'histoire, c'est-à-dire pour désigner les représentations du passé qui concourent à construire la mémoire nationale [...], dès lors la mémoire devient alors ce qui n'est pas forgé par les historiens¹⁶⁹. » Cette première distinction indique plusieurs choses sur le rapport entre mémoire et histoire qui seront reprises dans *Les lieux de mémoire* : le constat selon lequel le rapport entre histoire et mémoire doit être pensé en

¹⁶⁹David Emler, *La politique, l'histoire, la mémoire*, op cit, p. 69.

fonction de ses effets sur l'identité nationale et le partage entre les deux rapports au passé selon la distinction entre ce qui est le produit du travail historien et ce qui ne l'est pas.

Nora situe sa réflexion sur ce qu'il considère un « double mouvement » pour l'autoconception de la France et de l'historiographie française¹⁷⁰. D'une part la remise en question, lors du XXe siècle, de la participation des historien.nes au culte national, mène à une réflexion sur « ce que faire de l'histoire veut dire » et de l'avènement de la subjectivité de l'historien.ne dans les choses à considérer. D'autre part, ce changement au sein de la discipline historiographique est concomitant, selon Nora, avec « l'évolution du statut d'une nation française devenue dans le même temps une “puissance moyenne” et avec celle de la conscience de soi que ce changement suscite¹⁷¹. »

Si jadis histoire et mémoire se confondaient dans le projet national — où la mission de l'historien.ne était de « nourrir » la mémoire collective, ils sont maintenant distincts, voire en tension dialectique. Dans *Les lieux de mémoire*, Nora dresse une longue liste indiquant de façon définitive la distance entre eux :

Mémoire, histoire : loin d'être synonymes, nous prenons conscience que tout les oppose. La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants et à ce titre, elle est en évolution permanente, ouverte à la dialectique du souvenir et de l'amnésie, inconsciente de ses déformations successives, vulnérable à toutes les utilisations et manipulations [...] L'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus. La mémoire est un phénomène toujours actuel, un lien vécu au présent éternel ; l'histoire, une représentation du passé. Parce qu'elle est affective et magique, la mémoire ne s'accommode que des détails qui la confortent ; [...] L'histoire, parce que l'opération intellectuelle et laïcissante, appelle analyse et discours critique. La mémoire installe le souvenir dans le sacré, l'histoire l'en débusque, elle prosaïse toujours. La mémoire sourd d'un groupe qu'elle soude, ce qui revient à dire [...] qu'il y a autant de mémoires que de

¹⁷⁰ Patrick Garcia, « *Les lieux de mémoire*, une poétique de la mémoire ? », *EspacesTemps*, n° 74/75, 2000, p. 126.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 132.

groupes ; qu'elle est, par nature, multiple et démultipliée, collective, plurielle et individualisée. L'histoire, au contraire, appartient à tous et à personne, ce qui lui donne vocation à l'universel. La mémoire s'enracine dans le concret, dans l'espace, le geste, l'image et l'objet. L'histoire ne s'attache qu'aux continuités temporelles, aux évolutions et aux rapports des choses. La mémoire est un absolu et l'histoire ne connaît que le relatif¹⁷².

Précisons ces caractéristiques afin de mieux les retrouver dans les interventions qui suivent. Pour Nora, la mémoire est un moyen de « tenir présent » ce qui autrement s'éloignerait de nous, cessant d'être « vivant » pour entrer dans le royaume de l'histoire, qui doit, tant bien que mal, représenter ce qui n'est plus. Elle est affective et irréfléchie, là où l'histoire est critique et flegmatique. La mémoire est continuité, l'histoire est rupture. La mémoire est « magique » et « installe le souvenir dans le sacré » alors que l'histoire « prosaïse » dans une « opération laïcisante ». Autrement dit, la mémoire est un rapport non rationnel, même s'il n'est irrationnel au passé, tandis que l'histoire est son pendant rationnel.

Les changements sociaux, politiques et économiques survenant avec la mondialisation, la démocratisation du monde, l'avènement des médias de masse indiquent tous pour Nora une rupture avec la continuité de la mémoire au profit de l'histoire, un « divorce libérateur » qui rend possible l'appropriation de la mémoire comme objet de l'histoire¹⁷³. Ainsi la rupture entre histoire et mémoire se trouve liée à celle entre la nation et le sentiment d'appartenance nationale de ses membres. Le destin de la nation se trouve lié à celui de la mémoire : « Cet arrachement de mémoire sous la poussée conquérante et éradicatrice de l'histoire a comme un effet de

¹⁷² Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire », in Pierre Nora (dir.), *Lieux de mémoire*, op. cit., p. XIX.

¹⁷³ David Emler, *La politique, l'histoire, la mémoire*, op. cit., p. 72.

révélation : la rupture d'un lien d'identité très ancien, la fin de ce que nous vivions comme une évidence ; l'adéquation de l'histoire et de la mémoire¹⁷⁴. »

Vu que maintenant cette adéquation est impossible, l'angoisse concernant la perte du passé pousse une société à développer des stratégies de conservation, de catalogage et d'archivage des traces de son passage¹⁷⁵. Le rôle de l'histoire et de l'historien.ne dans ce tableau devient, selon Nora, « de plus en plus central, parce qu'en lui s'opère ce dont [la société française] voudrait et ne peut se passer : l'historien est celui qui empêche l'histoire de n'être qu'histoire¹⁷⁶. » L'opposition entre la mémoire et l'histoire se retrouve tant au niveau épistémologique — la mémoire cherchant à « tenir présent » ce qui autrement disparaîtrait, l'histoire cherchant à représenter ce qui a déjà passé au-delà de ce seuil — qu'au niveau éthico-politique, où l'éclatement de la nation correspond à la multiplication de mémoires identitaires, chacune réclamant à être reconnue par ce qui, selon Nora, demeure le seul garant d'un récit critique et vrai : l'histoire¹⁷⁷.

L'éclatement de la mémoire et la perte conséquente d'une seule identité nationale sécurisée par l'histoire-mémoire sont justement la raison derrière le phénomène des « lieux de mémoire », qui sont désignés précisément ainsi parce que nous ne baignons plus dans la mémoire vive. De son côté, « l'histoire n'est plus une “mémoire vérifiée” où chacun pouvait trouver sa place, mais est devenue un récit battu en brèches par des récits partiels, voire partiels,

¹⁷⁴ Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire », *op. cit.*, p. XVIII.

¹⁷⁵ Jeanne Marie Gagnebin, « Les empêchements de la mémoire », *Études ricœuriennes*, vol 10, n° 1, 2019, p. 46.

¹⁷⁶ Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire », *op. cit.*, p. XXXIV.

¹⁷⁷ Jeanne Marie Gagnebin, « Les empêchements de la mémoire », *art. cit.*, p. 46.

souvent militants¹⁷⁸ ». En 1992, Nora fait le bilan de la notion de « lieu de mémoire » face à la « boulimie commémorative » qu'il n'a su contenir¹⁷⁹. Où auparavant la mémoire portait sens dans son rapport avec le travail historique, elle devient à travers la commémoration un instrument de l'État qui s'en sert pour limiter le travail de l'historien.ne au profit de l'idéologie du jour¹⁸⁰. Toute notion, alors, d'un « devoir de mémoire » ne peut être formulée que dans cette perspective éclatée, toujours en opposition à l'histoire.

2.2.3. Tzvetan Todorov : *Les abus de la mémoire*

L'essayiste et historien Tzvetan Todorov publie en 1995 *Les abus de la mémoire*. Dans cet ouvrage, il distingue différents rapports au passé et souligne que « la place de la mémoire et le rôle du passé ne sont du reste pas non plus les mêmes dans les différentes sphères qui composent notre vie sociale, et ils participent à des configurations diverses¹⁸¹ », la mémoire étant une de ces configurations. Todorov situe la crise de la mémoire dans la convergence de deux conditions : le besoin d'identité collective et la destruction des identités traditionnelles. Il craint surtout l'occultation des problèmes du présent au profit d'un passé préservé dans sa littéralité et non dans son exemplarité. Il prend soin de séparer la mémoire comme « recouvrement » (comme rappel des événements), et la mémoire dans son « utilisation » pour un but politique quelconque. Dans les deux cas, la mémoire est mise en opposition non pas à l'oubli, mais à une dépersonnalisation du passé par la raison « froide » de l'historien.ne qui, elle, est nécessaire

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁹ Pierre Nora, « L'ère de la commémoration », in Pierre Nora (dir.), *Lieux de mémoire*, vol. 3., Paris, Gallimard, 1992, p. 977.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 983-984.

¹⁸¹ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arléa, Paris, 1998, p. 18.

pour rendre accessible l'événement à tous. « La mémoire est détrônée », écrit-il, « non au profit de l'oubli, bien sûr, mais de certains principes universels et de la “volonté générale”¹⁸². » En d'autres mots, l'aspect critique de l'histoire désamorce la force vitale de la mémoire au profit de tous ceux que rejoint la raison.

En effet, la distinction entre histoire et mémoire est, pour Todorov, la même que celle entre la raison objective et l'affectivité subjective. La mémoire, selon lui, n'exige pas nécessairement que la version du passé à laquelle on est fidèle soit une version véridique. La recherche de la vérité, entreprise par le travail historiographique, menace de faire disparaître ces perspectives mémorielles qui ne se concordent pas au consensus rationnel des historien.nes. Todorov ne peut, toutefois, nier qu'il existe une coupure claire avec le rapport mémoriel au passé, car celui-ci est au cœur de la formation identitaire des individus et des groupes. Force est de reconnaître alors qu'il existe de bons et mauvais usages de la mémoire et qu'il s'agit alors de les identifier et les distinguer.

La mémoire est responsable non seulement de nos convictions, mais aussi de nos sentiments. Recevoir une révélation brutale sur son passé, être obligée de réinterpréter radicalement l'usage qu'on se faisait de ses proches et de son intime situation dangereuse qu'on peut se révéler insupportable et qu'on refusera avec véhémence¹⁸³.

Todorov se dresse contre ce qu'il appelle le « culte de la mémoire » qui ne sert pas toujours les bonnes causes. La singularité morale de l'événement ne doit pas être un obstacle au travail d'historien.ne, mais ceci n'exclut pas son usage « correct », c'est-à-dire de servir d'exemple et de modèle pour mieux comprendre d'autres instances similaires¹⁸⁴. Ces « leçons » à l'aune

¹⁸² *Loc. cit.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 29-30.

d'une compréhension rationnelle du passé servent de points de balisages pour une évaluation des événements historiques qui puissent se faire « évaluer à l'aide des critères universels et rationnels qui sous-entendent le dialogue humain, ce qui n'est pas le cas des souvenirs littéraires et intransitifs, incommensurables entre eux¹⁸⁵. »

Hormis la mémoire comme pur rappel, qui cherche à préserver l'événement tel qu'il a été vécu, perçu, et compris par des perspectives subjectives et incomplètes, et la mémoire comme usage, c'est-à-dire subordonnée aux besoins du présent, Todorov distingue entre un « bon » et « mauvais » usage de la mémoire, qui se mesure selon le consensus rationnel de la collectivité et non pas dans la perspective individuelle du pur recouvrement littéral. C'est dans un usage dépersonnalisé du passé que la justice peut s'insérer : « La justice naît en effet de la généralisation de l'offense particulière, et c'est pourquoi elle s'incarne dans la loi impersonnelle, appliquée par un juge anonyme et mise en œuvre par des jurés qui ignorent la personne de l'offenseur comme de l'offense¹⁸⁶. »

L'adhésion de Todorov à un idéal purement « rationnel » — c'est-à-dire désindividué et quasi-universel — de nos rapports au passé se trouve en tension avec la reconnaissance de la dimension fondamentalement personnelle et singulière de la mémoire. D'une part, il avance que tous « ont le droit de recouvrer leur passé » et qu'il y a « une arrogance de la raison, insupportable à l'individu, qui se voit dépossédé de son expérience et du sens qu'il lui accordait au nom de considérations qui lui sont étrangères¹⁸⁷ », mais, d'autre part, il souligne que ces

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 30-31.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 34-35.

attitudes sont « étrangères au débat rationnel¹⁸⁸ » et que l'usage littéral de la mémoire risque d'enfermer le présent dans le ressentiment du passé.

De cette façon le « mauvais usage » de la mémoire est caractérisé par le langage psychanalytique de la pathologie. Il est question de traumatismes, de névrose, de refoulement, d'obsession malade qui empêchent le présent de regarder vers le futur au nom d'un passé qui ne peut connaître aucun apaisement. Il souligne aussi le caractère amoral de la pure littéralité, citant en exemple les justifications pour le maintien des hostilités en ex-Yougoslavie, en Irlande du Nord et en Palestine par le recours aux diverses souffrances subies dans le passé¹⁸⁹. Le « bon usage » de la mémoire est donc celui qui, plutôt que d'alourdir le présent par la charge du passé, se sert de celui-ci pour faire avancer les intérêts de celles et ceux qui n'ont rien à faire de la vérité à travers les comparaisons entre l'événement passé servant d'exemplaire, et les événements auxquels fera face l'acteur historique. Todorov mise sur l'exemplarité comme modèle de ce « bon usage » de la mémoire et, par extension, du passé. Cette exemplarité ne s'achève que dans la perte d'unicité et de singularité de l'événement historique afin d'être comparée à d'autres. « Si l'événement est unique », en effet, « on peut le garder en mémoire et agir en fonction de ce souvenir, mais il ne peut être utilisé comme clé à une autre occasion¹⁹⁰. »

Si Todorov insiste sur la désindividuation des expériences traumatiques du passé, c'est par souci de généraliser les leçons que nous pouvons en tirer. Si une collectivité a le droit de se souvenir des torts qu'on lui a faits, elle doit aussi reconnaître qu'il existe des ressemblances

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 25-26.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 37.

autant que des différences entre leur expérience et celles vécues par d'autres collectivités¹⁹¹. Le « culte de la mémoire », bâti autour d'un rapport stérile à la mémoire, croit que la perte de la singularité signifie l'oubli de l'événement. Todorov précise en revanche qu'il y a « un mérite incontestable à passer de son propre malheur, ou de celui de ses proches, du malheur des autres, à ne pas réclamer pour soi le statut exclusif de l'ancienne victime¹⁹². » Cette exclusivité se traduit, pour Todorov, par le refus de reconnaître les ressemblances entre son traumatisme et celui des autres, qui mène au genre de négationnisme dont firent preuve d'anciens déportés communistes français à l'égard de l'existence du Goulag stalinien¹⁹³. Ce souci pour l'usage que l'on fait de nos expériences et de notre connaissance est aussi valable pour l'historien. ne qui se croirait peut-être à l'abri des intérêts ne ressortissant point de la recherche de vérité dans le passé. « Le travail de l'historien, » en effet, « ne consiste jamais seulement à établir des faits, mais aussi à choisir certains d'entre eux comme étant plus saillants et plus significatifs que d'autres, à les mettre ensuite en relation entre eux ; or ce travail de sélection et de combinaison est nécessairement orienté par la recherche, non de la vérité, mais du bien¹⁹⁴. »

La contribution majeure de Todorov à la discussion sur le devoir de mémoire et sur le déplacement de l'opposition entre science et politique à celle entre une bonne et mauvaise politique, c'est-à-dire entre un bon et un mauvais usage du passé. Ces gestes distinguent cette conception du rapport mémoire-histoire que nous avons vu plus tôt chez Pierre Nora. Si Todorov reprend la dialectique entre une mémoire affective et singulière et histoire rationnelle et

¹⁹¹ *Loc. cit.*

¹⁹² *Ibid.*, p. 42.

¹⁹³ *Loc. cit.*

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

générale, il critique à la fois les actes de commémorations irrationnelles du « culte de la mémoire » — qui limitent le travail historiographique — et la naïveté de l'historien.ne qui se croit libre de tout intérêt et toute influence externe à sa discipline. Contrairement à Nora, Todorov voit encore un usage politique de l'histoire en deçà de la création d'une identité nationale et ne condamne pas immédiatement l'usage de la mémoire à ce but. Ce qui compte, c'est le bon usage du passé, déterminé par la comparaison rationnelle de l'historien.ne.

2.2.4. Les « lois mémorielles » (2001-2005)

La période suivant la publication de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* connaît un changement de lieu pour la discussion entourant la mémoire. Si avant, on parlait de *devoir de mémoire*, il est question maintenant de *loi mémorielle*, et le débat tourne désormais autour de l'intervention juridique dans le rapport public au passé. Il n'est plus question de l'obligation morale de se souvenir du passé, mais d'encadrer juridiquement le travail historique. Le paradigme de la mémoire de la Shoah, accompagné par les procès de nazis et d'anciens collaborateurs, dégage la voie pour que d'autres puissent faire reconnaître le tort fait à leurs ancêtres parmi la nouvelle catégorie de « crimes contre l'humanité ».

La loi Taubira, qui reconnaît la traite atlantique des esclaves à partir du xv^e siècle comme un crime contre l'humanité, en est un exemple clair. Quand l'historien Olivier Petré-Grenouilleau, expert sur la traite des esclaves, commenta dans un entretien télévisé qu'il ne considérerait pas la traite atlantique sur le même registre que la Shoah, un collectif citoyen composé de citoyens des Départements d'outremer dont l'histoire fut profondément marquée par le passé esclavagiste, porta plainte contre Petré-Grenouilleau, citant la loi Taubira et la loi Gayssot pour laisser entendre que l'historien niait l'existence d'un crime contre l'humanité reconnu par l'État. La réaction historique, dont nous examinerons trois perspectives, est

partagée entre ceux qui, avec Pierre Nora, signèrent la pétition « Liberté pour l'histoire » avec pour mission d'abroger les « lois mémorielles » ; ceux qui, comme Dina Khapaeva, y voient plutôt la transition hors d'une forme de perception historique désuète, et finalement ceux qui, avec François Dosse, cherchent à tirer au clair ce qui est et n'est pas dans le pouvoir de l'historien.ne à accorder lorsque l'on cherche à rendre justice au passé.

2.2.5. Pierre Nora : malaise dans l'identité historique

Comme nous l'avons vu plus haut, Nora s'oppose à ce qu'il nomme « la boulimie commémorative », c'est-à-dire l'influence croissante des mémoires particulières dans le discours public et, ultimement, sur l'histoire qui, elle, doit rester unie¹⁹⁵. Nora présente le jeu entre l'histoire et la mémoire dans une opposition franche dans *Lieux de mémoire* et l'affaire Petré-Grenouilleau devient alors une occasion de dénoncer les excès de la mémoire contre la liberté de l'historien.ne, ce qu'il fait dans un article qu'il publie en 2006.

Dans « Malaise dans l'identité historique », Nora soulève l'opposition non seulement entre histoire et mémoire, mais entre vérité et moralité. Selon lui, les « bonnes intentions » derrière les attitudes contemporaines des partisans de la mémoire, leur « philosophie d'ensemble, spontanément accordée à l'esprit de l'époque, tend à une criminalisation générale du passé¹⁹⁶ » qu'il juge dangereuse non seulement pour la discipline historique, mais surtout pour la conception que les Français se font de leur histoire.

¹⁹⁵ Pierre Nora, « Malaise dans l'identité historique, *Le Débat*, n° 141, 2006.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 44.

Craignant la tentation « anhistorique » que dissimulerait une extension de la catégorie de « crime contre l'humanité » de la Shoah à d'autres atrocités du passé comme la traite atlantique des esclaves, Nora cherche à maintenir la singularité de l'événement et d'éviter un relativisme sans bornes en définissant les limites du rapport mémoriel tout en restaurant l'historien dans la dignité de sa profession. Il passe en revue l'émergence du phénomène mémoriel depuis les années 1970, notant que si la mémoire a le mérite d'avoir « fécondé l'histoire », elle est aussi la cause du glissement d'une histoire « qui n'appartient à personne et consiste à faire du passé l'affaire de tous » à celle régie par l'influence de « groupes de mémoires intéressés » aussi peu définis que menaçants¹⁹⁷. La mémoire, quant à elle, cesse de demander modestement à être incluse par les historien.nes et devient une mémoire « accusatrice » qui menace de « manger » l'histoire.

Le rattachement fort que Nora suggère entre le travail historiographique et la « vérité historique », pris ensemble avec sa distinction ferme entre l'histoire et la mémoire, le pousse à identifier le rapport mémoriel soit comme un objet de l'histoire ou comme un instrument politique employé contre elle. Sa critique des « lois mémorielles » et de l'affaire Pétrel-Grenouilleau fait cependant usage de critères éthico-politiques, notamment celui de la liberté d'expression. Selon lui, si les historien.nes se sont élevés contre les « groupes de mémoire », c'est pour se porter à la défense du droit à la liberté intellectuelle et non par réflexe corporatiste¹⁹⁸. Nora tient pour équivalents le droit épistémologique exclusif de

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 47.

l'historiographie et les droits et libertés démocratiques, versant lui-même dans une dimension morale qui devrait pourtant être antithétique à ses positions.

Il revendique l'autonomie de sa discipline en s'appuyant à la fois sur la spécificité des périodes historiques et sur leur cohésion rendue possible par la position de surplomb dont jouit l'historien.ne. Il accuse la mémoire de nier « par définition » les différences, les transitions et les facteurs qui assurent cette spécificité en les rendant tous équivalents¹⁹⁹, mais il l'accuse aussi de fracturer la conscience historique de la nation française par son obsession sur les « cadavres dans le placard » d'un passé jadis source de cohésion sociale²⁰⁰. En mettant le passé national sur le banc des accusés, la mémoire aurait détruit l'image que s'est construite la République à travers les siècles de son existence.

Au-delà de ces réactions polémiques, nous pouvons observer une conception contraire de celle de Todorov quant à la relation entre l'histoire et le « bon usage » de la mémoire, c'est-à-dire un rapport au passé dicté par les besoins du présent. Nora y voit une intrusion des injonctions morales du présent, dont la protection s'étend à l'infini par le biais des lois mémorielles, sur le passé et — de façon plus sérieuse — une intrusion de la sphère politique sur l'indépendance de la discipline historique : « Il ne s'agit plus de comprendre et de faire comprendre le passé pour lui-même, de le connaître pour le faire sentir et de rétablir les enchaînements qui nous ont fait ce que nous sommes, mais de plaquer directement sur tous des valeurs et des critères d'aujourd'hui²⁰¹. »

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 47.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 46.

Ainsi Nora se rapproche de Nolte dans la défense de l'autonomie historiographique contre les intérêts moraux de groupes qui, eux, sont externes à la discipline historique. Bien que les deux historiens ressortent de traditions, de situations et même d'objectifs différents, ils se retrouvent dans leur attitude envers le travail historiographique — principalement conçu comme une manière de donner sens au passé de leurs nations respectives — et la relation univoque à la politique, désirant chacun une séparation nette et hermétique entre leurs affaires et celles de la cité. Il y a bien une différence dans leurs approches : Nolte cherche à souligner la nécessité d'accomplir la comparaison historiographique, tandis que Nora affirme l'importance de la spécificité absolue de différentes périodes historiques contre le jugement moral contemporain. Ils partagent, toutefois, le même but : désamorcer la force affective qu'entretient le rapport mémoriel au passé afin qu'il devienne la seule province de l'histoire, qui par son travail tient l'événement à distance.

Nora et Nolte se rejoignent aussi dans leur confusion quant à la soi-disant séparation entre les intérêts de la science et ceux de la politique. La réelle absurdité anachronique et « anhistorique » n'est pas de poser un regard critique sur l'histoire d'une nation avec les critères moraux contemporains, mais de se réclamer à la fois de la neutralité politique de sa discipline tout en l'ancrant dans une forme d'ouvrage historique éminemment politique : le roman national. Toutefois, si un rapport entre l'histoire et la politique est inévitable, ceci ne veut pas dire qu'un bon usage politique de l'histoire est impossible. En effet, c'est là le sens du questionnement entre la connaissance et l'agir historique que nous retracerons chez Ricœur.

2.2.6. Dina Khapaeva : 19 historiens français pour la liberté de l'histoire

En 2006, l'historienne russe Dina Khapaeva, dans sa critique de l'affaire Pétré-Grenouilleau, offre une perspective alternative à la controverse que celle que présente les signataires de la

pétition de la « Liberté pour l'histoire », dont fait partie Pierre Nora, et dont le but avoué est d'abroger les lois qu'elles nomment « mémorielles », remontant jusqu'à la loi Gayssot, adoptée en 1990.

Khapaeva remarque d'abord que la définition de l'histoire endossée par les signataires se démarque par sa méthode négative. L'histoire y est caractérisée plutôt par ce qu'elle n'est pas : ni religion, ni morale, ni « esclave de l'actualité », ni mémoire ni objet juridique²⁰². L'historien.ne, à son tour, apparaît sous les traits d'un chercheur désintéressé « dont la posture rappelle celle de "l'intellectuel non biaisé" qu'imaginait Karl Mannheim²⁰³ » et dont le travail n'est motivé que par la recherche de la vérité. Cette tactique rhétorique étonne Khapaeva, car ces mêmes historien.nes qui encensent cette conception « naïve » de l'histoire, typique des historiens « positivistes » tels Lavisson et Monod, ont été ceux qui ont contribué à son déclin²⁰⁴. Plutôt que de revenir sur une critique politique de cette position, Khapaeva choisit de remettre en cause sa légitimité intellectuelle. La position que prennent les signataires quant à la politique — qu'elle ne doit pas influencer le travail historiographique — est affaibli par leurs revendications politiques. Ainsi la question se pose : « L'histoire comme discipline académique et l'historien en tant que chercheur peuvent-ils échapper à la politique de leur temps²⁰⁵ ? »

La perte d'influence sociale de l'historien.ne et l'émergence de rapports alternatifs au passé, surtout mémoriels et juridiques entraîne alors une concurrence avec des récits non-

²⁰² Dina Khapaeva, « Des lois historiques aux lois mémorielles : 19 historiens français pour la liberté de l'histoire », *Le Banquet*, n° 24, 2007, p. 134-135.

²⁰³ *Ibid.*, p. 136.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 137.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 138.

historiens qui ne suivent pas les mêmes exigences méthodologiques ni la même intention de vérité. La question de Khapaeva est donc posée en pleine connaissance du contexte plus large qui nourrit la pétition sur la « liberté en histoire ». La position des signataires — dont fait partie Nora — les mènent dans une contradiction complexe : afin de protéger l’objectivité de leur discipline, ils sont contraints d’avoir recours à une conception positiviste de l’histoire, conception qu’ils ont pourtant œuvré jadis à anéantir. Cependant, ils doivent aussi identifier cette conception indépendante de l’histoire aux droits de la personne, réintroduisant une dimension morale dans la discussion²⁰⁶.

De plus la conception positiviste ne résout pas la crise épistémologique de l’histoire. L’idéal d’une « histoire scientifique » n’offre pas de solutions à la disparition d’un discours historiographique unifié capable de donner un sens unique au passé. Si jadis on pouvait parler de l’histoire au singulier, force est de reconnaître que même au sein de la discipline, les différents efforts d’innover, le travail historiographique n’ont fait que multiplier les différentes histoires possibles. Quant à la relation que l’histoire maintient avec le public, celui-ci ne s’intéresse au passé que dans la mesure où elle se penche sur les soucis et les questions importantes du présent : « Et une fois que l’histoire académique y est parvenue, son discours est immédiatement exproprié de la science par le grand public, le monde politique et le discours profane ; il perd alors son “objectivité scientifique” et sa “neutralité”²⁰⁷. »

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 142.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 143.

Khapaeva soupçonne ici l'émergence d'une nouvelle forme de perception historique, qui exige un autre rapport au passé auquel l'historien.ne n'a plus la place d'honneur, mais tout de même un rôle à jouer, citant en exemple les appropriations esthétiques et morales du passé par des artistes ou des groupes de *reenactment*, qui créent des rapports à l'histoire qui gardent l'intérêt du public par un lien affectif et d'identification psychologique. Ainsi la mémoire ne dévore pas forcément l'histoire. Elle constitue un autre rapport au passé que « l'histoire scientifique » a trop longtemps ignoré par souci d'objectivité.

2.2.7. François Dosse : L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice

L'historien François Dosse identifie l'enjeu central de la guerre des mémoires par une question : la Justice peut-elle réparer le tragique de l'Histoire ? Dans les événements qui marquent la période de 1990 à 2006 — la loi Gayssot, la loi Taubira, l'affaire Pétré-Grenouilleau, Dosse note le basculement vers un usage de l'histoire ancrée dans le régime d'historicité « présentiste », empruntant le terme de François Hartog, où le rapport au passé et au futur est caractérisé par un accent mis sur les considérations du présent et où l'histoire serait devenue « un moyen de réparation des injustices commises dans le passé et parfois remontant à un passé lointain²⁰⁸. »

Il conteste cependant la capacité à l'histoire de rendre justice et à la Justice de « dire l'histoire ». Face aux revendications, qui viennent souvent de la part des citoyens, la distinction entre « Justice » et « Histoire » suggère alors un partage entre juge et historien.ne, plutôt

²⁰⁸ François Dosse, « L'histoire entre la guerre des mémoires et la justice », *Études Ricæuriennes*, Vol 8, n° 1, 2017, p. 68.

qu'entre historien.ne et citoyen. La distinction devient importante lorsqu'il cherche à appliquer les thèses de Ricœur pour recontextualiser le débat.

Chacune des lois, dites « mémorielles », est fondée sur une revendication publique dont le rapport au passé est au cœur de l'identité des groupes concernés (Juifs, Arméniens, descendants d'esclaves, et anciens citoyens de l'Algérie française), et témoignent d'une certaine autonomie quant à la question de la judiciarisation de l'histoire. Leurs préoccupations sont situées non dans le redressement d'un tort lointain, mais sur une situation actuelle ancrée dans une série d'attitudes et de mesures qui découlent de ce tort. Ce n'est pas seulement en l'événement que consiste le tort, mais bien ses conséquences toujours actuelles. La « judiciarisation de l'histoire » n'est que la réponse à une revendication publique par le mécanisme introduit par le procès de Nuremberg et la notion de « crime contre l'humanité ». Dosse voit dans ce recours à la législation le symptôme d'une « profonde crise d'historicité en tant que crise de l'horizon d'attente, de projet historique à une échelle mondiale²⁰⁹ », aggravée par le repli des historien.nes sur eux-mêmes. Il critique l'emploi du pouvoir d'État pour prescrire le contenu et de la présentation de la mémoire nationale, tout en soulignant l'utilité « très légitime » de groupes « porteurs de mémoires » de chercher à assurer la transmission de la fidélité mémorielle aux générations futures. Il dénonce toutefois les « extravagances » de l'affaire Pétré-Grenouilleau et des thèses douteuses et anachroniques de Claude Ribbe,

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 72.

animateur du Collectif qui affirme que Napoléon aurait été le prédécesseur d'Adolf Hitler et qu'il aurait, s'ils existaient déjà, eut usage des camps d'extermination et du gaz²¹⁰.

Dosse voit dans les propos de Madeleine Rebérioux lors de l'adoption de la loi Gayssot en 1990 la réponse historique typique en ce qu'elle revendique la scission claire entre le registre normatif du juridique et le registre descriptif de l'histoire²¹¹. Cette distinction témoigne de la même conception étanche de la question de la vérité historique et des revendications actuelles de justice que nous avons observée chez Nora. Puisque le travail de l'historien.ne, comme le comprend bien Dosse, est soumis à un travail constant de révision et de reconstruction, l'intervention juridique dans l'interprétation des faits historiques peut constituer une menace à l'indépendance de l'historien.ne dans son travail. Ricœur se penche justement sur la notion de « mémoire obligée » par l'État afin de justifier l'idéologie qui la sous-tend.

Dosse reconnaît le rapport dialectique entre mémoire et histoire. « Il faut en effet », poursuit-il, « rappeler à quel point l'histoire s'est enrichie sous l'aiguillon des mémoires plurielles. Elle ne serait pas ce qu'elle est sans cet apport décisif qui la reconfigure à tout moment²¹². » C'est ici qu'il cherche à introduire les thèses de Ricœur sur l'histoire et la mémoire développées dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. S'appuyant sur l'impossibilité de donner priorité à l'histoire et à la mémoire au plan épistémologique soulignée par Ricœur, Dosse replace la discussion dans la dialectique entre la fonction de l'agir historique et la dimension de

²¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

²¹¹ *Ibid.*, p. 75.

²¹² *Loc. cit.*

la dette éthique que porte l'histoire à l'égard du passé²¹³. À l'instar de Ricœur, Dosse est à la recherche d'une « politique de la juste mémoire » qui recontextualise le débat sur la réparation des fautes du passé dans une dialectique entre espérance et tradition, entre horizon d'attente et espace d'expérience : « Cette “juste mémoire”, très difficile, sinon impossible à atteindre, n'en est pas moins un horizon vers lequel il convient de tendre et qui s'inscrit [...], dans un agir, dans la mise en œuvre de la capabilité des sociétés humaines et de la responsabilité civique de chacun²¹⁴. »

C'est dans cet espace que le travail de l'historien.ne peut contribuer au travail « qui vise à apaiser les mémoires blessées, les mémoires douloureuses et à participer ainsi au travail de deuil de la société²¹⁵. » Ce travail rencontre toutefois ses limites. Reprenant une expression d'Henry Rousso, Dosse nous rappelle que l'historien.ne n'a « rien d'un thaumaturge », et qu'« il n'y a pas de magie de guérisseur de la connaissance ni de la reconnaissance²¹⁶. » Ricœur offre alors, selon Dosse, une « belle leçon d'espérance » aux historien.nes, « qui y redécouvrent la voie vers un nouveau rapport entre passé, présent et futur²¹⁷. »

La justice peut-elle cependant réparer le tragique de l'histoire ? Il semble bien que la réponse initiale de Dosse soit négative. Plutôt toutefois que de se lamenter sur la perte d'une vision téléologique de l'histoire, Dosse préfère s'ouvrir aux possibilités de l'agir historique : « L'histoire n'est pas orpheline, comme on le croit, à condition de répondre aux exigences de

²¹³ *Ibid.*, p. 79.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 76.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 79-80.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 80.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 79.

l'agir. La fracturation des déterminismes induite par la réouverture sur les possibles non avérés du passé, sur les prévisions entre une quête de vérité qui serait l'apanage de l'historien et une quête de la vérité qui serait du ressort du mémorialiste²¹⁸. »

L'enjeu central de la guerre des mémoires n'est plus désormais situé dans une situation de concurrence, mais dans une situation de dialectique et de dialogue. Dosse demeure ferme dans son soutien de la liberté de l'historien.ne, mais il prend soin de souligner les limites de son impact et sa portée sur les revendications citoyennes face aux traumatismes du passé. Autrement dit, il préserve la quête pour la vérité pour l'historien.ne tout en soutenant que ce dernier est impuissant à guérir les blessures du passé. Il ne peut qu'éclairer la voie pour les citoyens, porteurs de mémoires.

Si Dosse montre son penchant pour le camp historien dans la querelle, il fait bon usage de Ricœur pour recadrer la discussion dans un débat sur la nature même de la discipline historique et de son rapport politique avec la mémoire, qui reste distinct de l'histoire sans nécessairement s'y opposer. De plus, il replace avec Ricœur la question du tragique en histoire dans un contexte non pas de reddition des comptes ou de capitulation, mais de responsabilisation. Il ne s'agit pas de réparer le tort passé, mais d'œuvrer d'une part à en faire le deuil, afin que le souvenir ne soit plus douloureux, et d'autre part de renouer les liens entre passé, présent et futur à travers la redécouverte des promesses non tenues du passé, qui redeviennent actuelles au présent et nous engagent vers le futur.

²¹⁸ *Loc. cit.*

2.3. Histoire ou mémoire, Savoir ou Agir ?

Les deux enjeux qui entourent la « guerre des mémoires » — le devoir de mémoire et les « lois mémorielles » — émergent en réponse à un changement fondamental dans la conscience historique. Face à la pluralisation des rapports au passé et la remise en question de l'autorité des historien.nes se pose la question de la vérité historique et de la nouvelle place qu'occuperaient l'histoire et la mémoire dans ce nouveau paradigme. Certains, comme Nora, dénoncent ce qu'ils perçoivent être l'intrusion des intérêts politiques dans la sphère « scientifique » de l'historiographie et insistent pour une coupure décisive entre la mémoire et l'histoire. D'autres, comme Bédarida, Dosse et Todorov préfèrent tracer les limites de leur discipline quant aux injonctions morales revendiquées par les diverses associations citoyennes auprès de l'État afin de préserver ce qu'il reste de rationnel dans la pensée sur le passé pour l'histoire. D'autres encore, comme Khapaeva, signalent plutôt le changement dans le paradigme de la connaissance historique, qu'il s'exprime par la perte d'intérêt chez le public non-historien pour une histoire qui est tout aussi désintéressée par les questions qui les préoccupent ou par la disparition des anciennes formes de l'expérience de l'histoire.

Nous pouvons toutefois tirer quelques grandes lignes de ces perspectives multiples. D'abord, l'opposition entre histoire et mémoire s'accorde selon différents sujets, mais se décline sur un seul mode : la tension entre la connaissance historique et l'agir historique. Comme le montre bien Todorov, la mémoire devient problématique dès qu'elle devient un usage politique au présent du passé, et non plus un simple recouvrement des événements. Pareillement, même dans les défenses les plus vaillantes de l'indépendance morale et politique de l'histoire, Nora définit d'abord la fonction sociale de l'historien.ne afin de justifier sa critique des politiques de la mémoire. Et si les débats dans lesquels interviennent nos auteurs ne semblent porter que sur

un usage spécifique de la mémoire — soit comme devoir ou comme acte législatif —, ils sont nourris en fait par un changement de fond dans la conception de la discipline. Comme le dit bien David Emler : « Il semble en effet que la société française vive une transformation de fond dans sa relation au passé. Ce dernier n'est plus saisi dans sa continuité avec le présent et le futur ; la téléologie du temps disparaît²¹⁹. »

D'une part, cette transformation conceptuelle se vit par une remise en question du rôle des historien.nes dans la société : « Les historiens ont perdu le monopole de la connaissance du passé qu'ils détenaient encore lors des années 1970, alors qu'ils étaient encore considérés comme des acteurs importants de la culture littéraire et savante et des spécialistes de l'interprétation, non seulement du passé, mais aussi du présent²²⁰. » D'autre part, la perte d'une vision téléologique de l'histoire voit l'émergence de rapports alternatifs au passé et au futur, dont le but n'est plus de *dire la vérité* sur le passé, mais *d'être fidèle* à une expérience transmise par la mémoire et revendiquée à travers l'action publique et politique.

La réponse à ces transitions dans la conscience historique de la société française a été plurivoque, mais un trait commun ressort toutefois du lot de positions critiques que nous avons analysé : l'histoire est présentée sous les traits d'une relation rationnelle au passé, détachée, objective et universelle, tandis que la mémoire est située sur le plan de l'irrationalité, des émotions fortes, de l'appartenance identitaire, ou bien de la subjectivité particulière.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 217.

²²⁰ David Emler, *La politique, l'histoire, la mémoire*, op. cit., p. 214-215.

Cette opposition dichotomique est critiquée par Khapaeva, qui se trouvent en marge de la situation historique française, l'un étant philosophe, l'autre n'étant pas inclus dans les débats en soi. Pour sa part, Dosse échappe à l'opposition ferme entre une histoire rationnelle et objective et des mémoires irrationnelles et subjectives en fondant sa position sur des notions développées par un autre philosophe : Paul Ricœur.

La discussion sur la mémoire et l'histoire n'est pas terminée, elle n'est qu'en sursis. L'analyse d'Emler touche juste en notant la genèse de la réponse historique aux rapports émergents au passé, dont l'orientation et l'usage ne peuvent être totalement compatibles avec ceux de l'historien.ne. Les historien.nes prenant conscience de la réalité plurielle des relations qu'entretiennent les groupes citoyens avec le passé se trouvent désormais dans une période de transition.

Nous avons observé dans le chapitre précédent le développement de la réflexion ricœurienne sur l'histoire passer de la question de l'objectivité et de la subjectivité en histoire à celle sur la connaissance historique et l'agir historique, qui fut ensuite travaillée par une herméneutique de la conscience historique qui fait de l'histoire un récit, parmi tant d'autres, qui porte la marque distincte de ce vouloir véridique. Dans celui-ci, nous avons vu comment l'intention de dire un récit vrai sur le passé entrecroise celle de rendre justice au passé, sans pour autant que ces deux volontés se recouvrent complètement.

Qu'il s'agisse d'un débat sur la singularité d'un seul événement ou d'une série de discussions sur l'émergence de mouvements citoyens et de « lois mémorielles », les critères de vérité qui régissent une certaine conception de la connaissance historique se heurtent aux critères de justice et de fidélité au cœur de l'agir historique, suggérant une opposition ferme entre deux types de relation au passé : soit on dit la vérité sur l'histoire au prix d'une suspension

de jugement moral, soit on rend justice aux morts en abolissant les frontières entre le passé, le présent et le futur.

Les arguments de Nolte et d'Habermas lors de *l'Historikerstreit* dévoilent l'idéologie politique cachée dans une conception de l'histoire qui se dit vouloir être libre de toute idéologie et de politique, nous montrant l'enchevêtrement fondamental des enjeux politiques et épistémologiques de l'histoire. Nous avons pu observer avec Ricœur la difficulté de traiter de ces deux enjeux en même temps quand l'événement que l'histoire cherche à représenter est « aux limites » de la représentation, mais aussi la nécessité de le faire pour répondre à l'attestation-protestation des victimes et des survivants.

Si Nolte cherchait à faire entrer la période nazie dans l'atelier aseptisé de l'historien.ne, c'est parce qu'il s'appuyait sur sa position d'autorité que lui accordait sa profession d'historien pour « démythologiser » avec l'intention de modifier le rapport qu'entretenaient les Allemands avec leur passé. Les défenses du rapport exclusif de l'historiographie à la vérité historique que proposent les historiens français indiquent, toutefois, qu'ils ne sont plus dans cette position et qu'ils doivent, par ailleurs, effectuer le travail dans un climat social où ils ne doivent faire concurrence avec d'autres récits sur le passé, qui ne partagent pas nécessairement leur conception sur la vérité historique. On ne manquera pourtant pas de noter que la conception de la vérité historique comme le seul produit d'un travail historiographique indépendant et détaché est le point de conjonction entre ces deux problématiques.

Qu'il s'agisse d'exiger que la période nazie cède son statut d'incomparabilité pour passer sous la main de l'historien.ne ou de dénoncer l'extension excessive de la définition de « crime contre l'humanité » hors de son contexte initial, la posture de l'historien.ne face à l'événement historique est dictée par la distance qui s'installe entre les deux. Nolte critique le « passé qui ne

pas » pour la même raison que Nora dénonce la « criminalisation du passé » : ces deux phénomènes sont marqués par le refus de reconnaître cette distance entre le présent et le passé typique du rapport historien.

Avec la perte de son monopole sur la connaissance historique, la perspective des historien.nes n'est plus la seule à raconter l'histoire du passé. Cependant, comme le démontrent Khapaeva et Dosse, la démultiplication des rapports au passé ne se traduit pas nécessairement par la disparition de l'historiographie, mais seulement de sa position de surplomb à l'égard du récit historique. Dans sa critique des signataires de la « pétition des dix-neuf », Khapaeva ne manque pas de souligner que ces mêmes historien.nes qui veulent défendre une histoire objective et scientifique sont les mêmes qui par le passé avaient sonné le glas d'une telle histoire. Dosse nous rappelle que l'histoire ne se réduit pas à l'établissement de faits et au travail d'archive, mais qu'elle est aussi construction, œuvrant à un projet interminable de révision et de comparaison au nom d'une vérité qu'elle n'atteindra jamais complètement. Cette construction est le récit historique qui, en vertu de sa qualité d'écriture, devient sujet à l'herméneutique. C'est ce que nous verrons dans le prochain chapitre, portant sur la production historique telle que la conçoit Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

CHAPITRE TROISIÈME

3. RICŒUR ET L'OPÉRATION HISTORIOGRAPHIQUE

La mémoire, l'histoire, l'oubli de Ricœur est divisé en trois sections, indiquant les trois types de réflexion qu'il met en œuvre : une phénoménologie de la mémoire, une épistémologie de l'histoire et une herméneutique de la condition historique fondée sur une méditation sur l'oubli. Un des buts avoués de l'œuvre est de distinguer la mémoire et l'histoire non seulement dans leur rapport à la connaissance du passé, mais aussi en tant que des agirs distincts. Si l'on peut « faire de l'histoire » et « faire mémoire », il faut comprendre que l'un n'est pas un simple calque de l'autre. Au fil de l'opération historiographique, le récit sur le passé prend de plus en plus de distance quant à l'événement dont la mémoire atteste le souvenir. Cette prise de distance est aussi une revendication d'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire. Celle-ci ne se réduit pourtant pas à un simple objet de l'histoire, car Ricœur la considère comme la « matrice de l'histoire », comme la source de son mandat, mais aussi de son aporie centrale.

La phénoménologie de la mémoire abordée dans la première section consiste à répondre à deux questions concernant la mémoire : « mémoire de qui ? » et « mémoire de quoi²²¹ ? ». Opérant dans le sillon de la tradition husserlienne, Ricœur choisit de procéder à partir de la seconde question, concernant l'objet de la mémoire. Il identifie deux modes de la mémoire : la *mnēmē* ou la mémoire subie comme *pathos*, et l'*anamnēsis*, ou l'acte de « faire mémoire », de

²²¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 4.

se souvenir. Ce dédoublement de l'objet de la mémoire, comme objet cognitif et objet pragmatique, mène Ricœur à ajouter la question du « comment ? » de l'histoire aux deux autres.

C'est avec l'apparition de l'objet pragmatique de la mémoire que la question de sa véracité et de fidélité se pose, mais c'est aussi l'occasion d'un « brouillage sur toute la problématique véritative (ou véridictive) : des possibilités d'abus se greffent inéluctablement sur les ressources d'usage, d'us, de la mémoire appréhendée sur son axe pragmatique²²². » La possibilité d'abus dans le cas de la mémoire constitue la question principale qui hantera non seulement la phénoménologie de la mémoire, mais aussi l'épistémologie de l'histoire : comment assurer que la mémoire soit fidèle à l'événement qu'elle rapporte, c'est-à-dire qu'elle soit vraie et sans dissimulation ?

Vue selon la perspective cognitive, cette question s'exprime à travers la distinction entre vérité et fiction. Car si la mémoire fait appel au passé, elle a recours à l'imagination pour le représenter. La difficulté de repérer ce qui est un rappel « fidèle » et ce qui n'est que pure invention est donc le grand défi de la mémoire comme faculté cognitive. Selon la perspective pragmatique, la notion d'abus implique toutefois la perversion et la manipulation d'un usage « correct » de la mémoire, conçue cette fois-ci comme acte de rappel. C'est au niveau de ces opérations que Ricœur voit la confrontation de la mémoire et de l'histoire²²³.

La mémoire veut être « fidèle » au passé et possède, contrairement à la science historique, un moyen de confirmer qu'elle a atteint son but : le « petit miracle » de la reconnaissance²²⁴. Si

²²² *Loc. cit.*

²²³ *Ibid.*, p. 68.

²²⁴ *Ibid.*, p. 644.

ce signe d'une mémoire heureuse est rare — d'où sa caractérisation de « miracle » —, elle ne connaît pas d'équivalent en histoire, qui doit répondre à l'aporie de la représentation du passé à travers les divers procédés de l'opération historiographique.

La possibilité d'un abus de la mémoire trouve son équivalent dans l'opération historiographique, où la connaissance historique du passé est talonnée par le soupçon croissant que le récit qu'elle donne d'un événement soit une dissimulation de la vérité au nom d'un programme idéologique et, comme nous le verrons plus tard, politique. Le fond commun qui relie la pragmatique de la mémoire et de l'histoire est structuré par la même anthropologie philosophique qui sous-tend les réflexions sur l'objectivité et la subjectivité en 1952 et l'herméneutique de la conscience historique en 1985.

C'est à partir de cette anthropologie philosophique que Ricœur s'élève contre l'excès de mémoire que dénonce Todorov²²⁵, mais aussi contre l'excès d'oubli qui lui fait pendant²²⁶. C'est aussi dans cette anthropologie que la notion de « condition historique » rejoint la dimension *du* politique, assurant ainsi la continuité du doublet histoire-politique qui accompagne Ricœur depuis *Histoire et Vérité*. Il nous faut, cependant, passer par l'opération historiographique pour voir comment s'effectue le passage non seulement hors de la phénoménologie de la mémoire vers l'herméneutique de la condition historique au moyen de l'écriture de l'histoire, mais aussi la transition du questionnement épistémologique à un questionnement éthico-politique qui passe à travers le questionnement pragmatique.

²²⁵ Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, op. cit., p. 221-222.

²²⁶ François Dosse, *Paul Ricœur : les sens d'une vie (1913-2005)*, op. cit., p. 651.

Ricœur structure sa réflexion à partir des trois phases de l'opération historiographique, dont il emprunte la définition à Michel de Certeau²²⁷ : travail d'archive et de documentation, où sont déterminées les sources servant d'appui au récit historique que dresse l'historien.ne ; un travail d'explication et de compréhension, où l'historien.ne tisse des liens entre les éléments disparates identifiés lors du travail d'archive dans un ordre servant à répondre à la question « pourquoi les choses ne se sont-elles pas passées autrement ? » ; et, enfin, un travail de représentation littéraire, où le discours historique devient texte à la portée d'un lectorat qui n'est pas forcément historien.ne lui-même²²⁸.

La relation entre ces trois phases est réciproque et sans ordre particulier. Elles « servent successivement de référent pour les deux autres²²⁹ » même si elles remplissent des fonctions différentes. Le point de rencontre pour chacune de ces trois phases demeure toutefois leur origine commune dans l'écriture : « L'écriture » signale Ricœur, « est le seuil de langage que la connaissance historique a toujours déjà franchi, en s'éloignant de la mémoire pour courir la triple aventure de l'archivage, de l'explication et de la représentation. L'histoire est de bout en bout écriture.²³⁰ » L'entièreté de notre réflexion trouve son commencement ici, car l'écriture constitue le cœur battant de la relation histoire-mémoire chez Ricœur.

Si l'histoire est écriture, elle se trouve dans une position ambiguë par rapport à la mémoire. Si le lien de filiation qui les tient ensemble est irrécusable, il reste à savoir comment

²²⁷ Pour mieux expliciter le rapport entre Ricœur et de Certeau, voir François Dosse, *Paul Ricœur, Michel de Certeau : Entre le dire et le faire*, Paris, l'Herne, 2006.

²²⁸ Paul Ricœur, *La mémoire l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 168.

²²⁹ *Ibid.*, p. 170.

²³⁰ *Ibid.*, p. 171.

l'autonomie croissante de l'histoire se conçoit en regard du mythe de l'écriture dans le *Phèdre*. L'écriture est à la fois le moyen de démarquer l'histoire de la mémoire et le véhicule à travers lequel l'aporie de la mémoire passe à l'histoire. Si l'aporie de la fidélité de la mémoire témoigne d'un soupçon quant à sa propre remémoration, celle propre à la véracité de l'histoire s'étend sur la dimension fiduciaire au cœur de notre rapport avec le récit historique. Lorsqu'on nous présente un texte d'histoire, il y a avant tout la décision de faire confiance à son auteur et à son contenu. Comme le dit Ricœur, « c'est la question de confiance qu'une philosophie de l'histoire a pour tâche sinon de résoudre, du moins d'articuler et d'argumenter²³¹. » Voilà la tâche qui sous-tend non seulement le reste de notre chapitre, mais aussi toute l'entreprise épistémologique de l'histoire.

Ayant affirmé dans la première partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* que la mémoire est la matrice de l'histoire, et que celle-ci hérite de celle-là non seulement sa fonction de représentation de ce qui, ayant été jadis, désormais n'est plus, mais aussi son aporie centrale, selon laquelle il est difficile, voire impossible, d'assurer une correspondance totale de la représentation de l'histoire et son référent, Ricœur cherche ensuite à faire le tracé de l'opération historiographique en partant de la transition hors de la mémoire vive, expliquant ainsi les différences entre ces usages du passé par le paradigme de l'écriture. En disant « l'histoire est une écriture de bout en bout », Ricœur ne reprend pas l'ancienne distinction entre oralité et écriture, mais part de l'ambiguïté fondamentale du *pharmakon* soulignée par Derrida dans *La*

²³¹ *Ibid.*, p. 172.

*pharmacie de Platon*²³² pour ouvrir le travail de l'historien.ne à l'interprétation herméneutique et, par conséquent, à la notion du passage du discours historien sur le passé à son usage par ce que nous appellerons le/la citoyen.ne.

Nous verrons comment le passage par l'écriture des trois phases de l'opération historiographique : la preuve documentaire, la phase explicative/compréhensive et la phase de la représentation littéraire, orientent la problématique fondamentalement épistémologique de l'aporie de la vérité en histoire vers la problématique éthico-politique du « pacte de lecture » entre historien.ne et non-historien.ne, autrement dit entre auteur.e et lecteur/lectrice du texte historique. Il nous faut toutefois commencer avec le prélude que Ricœur dédie à son commentaire sur le *Phèdre* de Platon. C'est dans le récit de l'origine de l'écriture que Ricœur situe l'origine de l'histoire, liant les deux notions à celle du *pharmakon*, à la fois remède et poison. En tenant l'histoire dans cette relation ambiguë quant à la mémoire vive, Ricœur assure la transmission de la même aporie que la mémoire, et c'est à partir de cette ambiguïté originelle que nous procéderons dans notre recherche, suivant la structure laissée par Ricœur.

La phase documentaire, qui consiste à assurer la transition de la mémoire au document d'archive, fait resurgir la dimension du témoignage que nous avons repéré plus tôt dans le premier chapitre. La dépendance de l'historien.ne face à la crédibilité des sources, vue selon la logique du témoignage, introduit le soupçon de la dissimulation en attestant sa fiabilité, sur tout objet capable d'être mis à l'archive. La phase de l'explication compréhensive souligne la dimension anthropologique et sociale qui sous-tend toute recherche historique. La phase de la

²³² Ricœur cite ce texte tel qu'il apparaît dans Jacques Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 69-197.

représentation littéraire, quant à elle, traite plus directement de la représentance en réintroduisant la dimension de la promesse que nous avons aussi vu plus tôt dans notre analyse de *Temps et récit*. Dans ce cas la promesse est adressée au lecteur du texte historique et consiste à communiquer son intention de véridicité, de donner un récit vrai sur le passé. On rejoint alors le témoignage que nous avons laissé plus tôt, pour cadrer l'opération historiographique dans une relation intermédiaire entre le témoin, le lecteur, et le passé. Nous serons alors dans une meilleure position pour aborder dans le prochain chapitre les présuppositions anthropologiques qui sous-tendent à la fois l'épistémologie de l'histoire et la dimension éthico-politique du « citoyen ».

3.1. Ricœur et le Phèdre de Platon

Ricœur commence la deuxième partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* par un commentaire sur le mythe de l'origine de l'écriture dans le *Phèdre* de Platon, où il est question de décider si le *pharmakon* de l'écriture, que le dieu Thoth présente au roi dans le mythe, est un remède ou un poison pour la mémoire. Notons toutefois d'emblée que l'écriture n'est pas, pour Ricœur, constituée uniquement de la parole écrite. En effet, la métaphore employée par Socrate ne se limite pas à la seule inscription littéraire, mais inclut aussi la métaphore de la peinture, des semences plantées par l'agriculture, indiquant ainsi que le sens du geste d'inscription dépasse son aspect purement scriptural²³³.

Cette antériorité inassignable est celle de l'inscription, qui, sous une forme ou sous une autre, a dès toujours accompagné l'oralité, comme Jacques Derrida l'a magistralement démontré dans *De la grammatologie*. Les hommes ont espacé leurs signes, en même temps — si cela a un sens — qu'ils les ont enchaînés le long de la continuité temporelle du flux verbal²³⁴.

Il est important de noter cette nuance, qui permet d'accepter des formes non scripturales de l'histoire, car, dans cette optique, toute prise de parole est en quelque sorte déjà une inscription et donc associée à l'écriture. Car selon Ricœur, « [l'opposition de la parole] avec l'écriture n'est pas totale. Les deux modes de discours restent parents comme des frères en dépit de leur différence de légitimité ; et surtout tous deux sont des écritures, des inscriptions. Mais c'est dans l'âme que le vrai discours est inscrit²³⁵. »

²³³ *Ibid.*, p. 177-178.

²³⁴ *Ibid.*, p. 173.

²³⁵ *Ibid.*, p. 178.

C'est ainsi que le grief de Socrate contre Lysias dans le dialogue ne tient pas tant de l'écriture en soi du discours, « mais que ceux-ci pèchent contre l'art ; et l'art qui lui fait défaut c'est celui des définitions, des divisions, de l'organisation de discours aussi bigarrés qu'une âme multicolore²³⁶. » Autrement dit, le problème n'est pas l'écriture, mais la possibilité d'une mauvaise écriture. Ce qui est propre à l'inscription, c'est la distance entre locuteur et interlocuteur qui s'installe, où la connexion immédiate entre locuteurs dans le discours oral — ou du moins la possibilité de s'engager de vive voix dans un questionnement de clarification — n'est plus possible, mais aussi où l'énoncé devient disponible à quiconque est capable de s'engager à le comprendre et non plus l'interlocuteur désigné. « Le discours » poursuit Ricœur, « est en quête d'un interlocuteur — on ne sait à qui il s'adresse. C'est aussi le cas du récit historique écrit et publié : il est jeté à tout vent ; il s'adresse, comme le dit Gadamer de la *Schriftlichkeit* — de la scripturalité —, à quiconque sait lire²³⁷. »

L'application du mythe platonicien concernant l'origine de l'écriture sur la question de l'histoire sert de complément à la relation entre mémoire et histoire que Ricœur cherche à éclairer : « Dans la mesure où le don de l'écriture est tenu par le mythe pour l'antidote de la mémoire, et donc pour une sorte de défi opposé par la prétention de vérité de l'histoire au vœu de fiabilité de la mémoire même, il peut être tenu pour le paradigme de tout rêve de substitution de l'histoire à la mémoire²³⁸. »

²³⁶ *Ibid.*, p. 178.

²³⁷ *Ibid.*, p. 177.

²³⁸ *Ibid.*, p. 172.

Le rattachement du phénomène d'écriture à celui d'inscription permet ainsi d'appliquer la notion de lecture dans des contextes où les textes écrits sont absents, tels ceux que rencontrent l'archéologie ou la transmission orale de l'histoire. Dès qu'il y a inscription, il y a lecture, et cela même sans qu'il y ait une écriture physique, car la mémoire vive, à travers la métaphore de la semence, devient alors une « écriture dans l'âme²³⁹ ».

Le statut ambigu de l'écriture n'est donc pas résolu à la fin du mythe — nous ne savons pas si l'écriture est un remède ou un poison pour la mémoire —, et ne saurait trouver une résolution en dehors du travail d'écriture, de lecture et de réécriture implicite au geste herméneutique²⁴⁰. Cette question suivra le parcours de Ricœur tout au long de sa réflexion sur l'épistémologie de l'historiographie²⁴¹. Pour notre propos, l'écriture de l'histoire indique son appartenance à la dimension langagière et à la dimension pratique en s'engageant à donner un récit vrai sur le passé.

3.2. La phase documentaire et la dimension du témoignage

Le passage de la mémoire à l'histoire, en ce qui tient du travail d'archive, passe par trois gestes : le témoignage, la mise en archive et l'établissement de la preuve documentaire. Le rapport à l'événement passé se transforme par la prise de parole du témoin, déposé dans l'archive et puis repris dans la preuve documentaire pour répondre aux questions de l'historien.ne. Ricœur montre ainsi comment le travail historiographique devient de plus en plus autonome quant à la

²³⁹ *Ibid.*, p. 178.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 177-178.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 172.

mémoire tout en conservant les liens de filiations entre les deux relations au passé : « Si l'historiographie est d'abord mémoire archivée et si toutes les opérations cognitives ultérieures recueillies par l'épistémologie de la connaissance historique procèdent de ce premier geste d'archivation, la mutation historienne de l'espace et du temps peut être tenue pour la condition formelle de possibilité du geste d'archivation.²⁴² »

La phase documentaire constitue ainsi la transformation du rapport avec les traces matérielles du passé, qui deviendront ensuite une part intégrale du document. Ricœur préfère cependant utiliser la métaphore du témoignage, qui ne retient pas la connotation d'image associée à la trace/empreinte :

La déclaration explicite du témoin, dont on évoquera plus loin le profil, le dit bien : « j'y étais. » [...] C'est ensemble que l'ici et le là-bas de l'espace vécu de la perception et de l'action et l'auparavant du temps vécu de la mémoire se retrouvent encadrés dans un système de places et de dates d'où est éliminée la référence à l'ici et au maintenant absolu de l'expérience vive²⁴³.

L'enjeu principal de la phase documentaire se joue alors entre le soupçon et la confiance. L'assertion du témoin appelle à la décision de faire confiance à ce que nous recevons, ce qui implique la décision de ne pas faire confiance, et ce, en effet, « le long d'une chaîne d'opérations qui commencent au niveau de la perception d'une scène vécue, se continue à celui de la rétention du souvenir, pour se focaliser sur la phase déclarative et narrative de la restitution des traits de l'événement²⁴⁴. » Afin d'apaiser le soupçon fondamental de toute construction documentaire, l'historien ne doit donc soumettre le témoignage à des épreuves de fiabilité :

²⁴² *Ibid.*, p. 183.

²⁴³ *Loc. cit.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 201.

L'activité de témoigner, saisie en deçà de la bifurcation entre son usage judiciaire et son usage historiographique, révèle alors la même ampleur et la même portée que celle de raconter en vertu de la parenté manifeste entre les deux activités à quoi il faudra bientôt joindre l'acte de promettre dont la parenté avec le témoignage reste plus dissimulée²⁴⁵.

Nous avons déjà noté, dans le premier chapitre, le point d'inflexion dans la pensée de Ricœur quant à l'usage de la métaphore de l'empreinte pour représenter l'aporie centrale de l'histoire, lui préférant la dimension éthique et langagière du témoignage à celle de l'empreinte et de la trace. Nous voici donc à un deuxième point d'inflexion, où le témoignage sera inscrit dans l'archive, devenant à son tour trace et empreinte. Ricœur repère alors six composantes de l'opération du témoignage que nous passerons maintenant rapidement en revue

La première distingue d'abord entre deux versants de l'acte même du témoignage : « D'un côté, l'assertion de la réalité factuelle de l'événement rapporté, de l'autre la certification ou l'authentification de la déclaration par l'expérience de son auteur, ce qu'on appelle sa fiabilité présumée²⁴⁶. » La réalité factuelle de l'événement étant d'importance cruciale, « le fait attesté doit être significatif, ce qui rend problématique une distinction trop tranchée entre discours et récit. Reste que la factualité attestée est censée tracer une frontière nette entre réalité et fiction²⁴⁷. »

La deuxième composante du témoignage consiste dans le couplage de l'assertion de la réalité avec l'autodésignation du sujet en tant que témoin : « De ce couplage procède la formule type du témoignage : "j'y étais". Ce qui est attesté est indivisément la réalité de la chose passée et la présence du narrateur sur les lieux de l'occurrence. Et c'est le témoin qui d'abord se déclare

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 203.

²⁴⁶ *Loc. cit.*

²⁴⁷ *Loc. cit.*

témoin. Il se nomme lui-même.²⁴⁸ » Autrement dit, le témoin n'est témoin que s'il se déclare témoin.

L'autodésignation du sujet en tant que témoin, la troisième composante du témoignage identifiée par Ricœur, donne à penser la relation dialogale et intersubjective implicite à l'attestation du témoin, faite « dans le moment du témoignage, en position de tiers à l'égard de tous les protagonistes de l'action²⁴⁹. » La parole attestée est faite devant des personnes qui n'étaient pas présentes lors de l'événement en question.

Cette relation, ouvre toutefois aussi la porte à la question de fiabilité et de fidélité qui pèse sur la mémoire. Ricœur nous présente alors la prochaine composante. Puisque le témoignage doit être reçu, l'attestation du fait raconté et de la personne qui le raconte soulève le soupçon de la fiabilité, exigeant alors une série d'accréditations ouvrant sur l'alternative entre confiance et soupçon.²⁵⁰ Ce soupçon porte le témoignage dans un nouvel espace de controverse, « dans lequel plusieurs témoignages et plusieurs témoins se voient confrontés. Dans certaines conditions générales de communication, cet espace peut être qualifié d'espace public ; c'est sur cet arrière-plan qu'une critique du témoignage se greffe sur sa pratique²⁵¹. »

Le *dissensus* provenant de la discussion de fidélité et de fiabilité du témoignage et du témoin introduit alors la cinquième composante du témoignage : à savoir la dimension morale de la promesse, spécifiquement celle de « tenir parole ». Comme nous l'avons vu auparavant, la

²⁴⁸ *Loc. cit.*

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 205.

²⁵⁰ *Loc. cit.*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 205-206.

promesse engage la parole présente au futur²⁵². Dans la visée de l'opération historiographique, elle ajoute « une dimension supplémentaire d'ordre moral destinée à renforcer la crédibilité et la fiabilité du témoignage à savoir la disponibilité du témoin à réitérer son témoignage. Le témoin fiable est celui qui peut maintenir dans le temps son témoignage²⁵³. » La possibilité de réitération et de répétition instaure toutefois au sein du témoignage un élément de vérification imparfaite, car elle n'apaise pas totalement le soupçon du témoignage.

La dernière composante consiste en la dimension du témoignage comme « lien de sûreté » sous-tendant nos rapports sociaux, faisant du témoignage une institution « naturelle », c'est-à-dire une institution existant comme condition des modes de vie sociale²⁵⁴. Le lien fiduciaire du témoignage se trouve au centre de nos rapports sociaux et rend possible un monde « intersubjectivement partagé²⁵⁵ » entre agents qui s'engagent et sont engagés entre eux. À cause de ce partage entre sujets capables de s'échanger et de tenir des paroles données, « c'est lui qui est durement affecté lorsque des institutions politiques corrompues instaurent un climat de surveillance mutuelle, de délation ou les pratiques mensongères sapent à la base la confiance dans le langage²⁵⁶. » Autrement dit, ce lien de confiance est non seulement une condition de la constitution du monde social et politique, mais aussi la source de toutes ses dérives.

Le lien de confiance nécessaire pour le témoignage renforce le lien d'interdépendance entre les membres d'une même communauté. Nous voyons ainsi la place centrale qu'occupe

²⁵² cf. chapitre 1.

²⁵³ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 206.

²⁵⁴ *Loc. cit.*

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 207.

²⁵⁶ *Loc. cit.*

l'anthropologie philosophique dans les considérations politiques de Ricœur. Le témoignage relie sa phénoménologie de la mémoire et son épistémologie de la connaissance historique à travers la dimension éthico-politique du témoignage. C'est de ce fonds de confiance présumée dans le témoignage et dans le témoin lui-même que se détache le soupçon et la remise en question d'une « expérience extraordinaire » prenant en défaut « la capacité de compréhension moyenne, ordinaire²⁵⁷. » Le pont entre la mémoire vive et la documentation historique, dramatisée par le mythe du *Phèdre* et signifiée par l'écriture, se joue donc entre l'attestation de crédibilité du témoin et, plus largement de la trace, et le soupçon de dissimulation qu'aucun procédé épistémologique ne peut complètement effacer. La notion de témoignage chez Ricœur — parce que fondée sur une incertitude fondamentale — exige une prise de décision, ce qui réintroduit la dimension éthique au rapport au passé. Une fois le témoignage reçu, toutefois, il faut l'inscrire dans l'archive, et c'est à ce moment que l'écriture survient.

3.3. La mise en archive

Le dissensus créé par la réception du témoignage acquiert un degré supplémentaire de complexité et d'autonomie par le processus de mise en archive dans sa composante physique et sociale :

Entre le dire et le dit de toute énonciation, un subtil écart se creuse qui permet à l'énoncé, au dit des choses dites, de poursuivre une carrière qu'on peut dire au sens strict littéraire. La mise en intrigue d'une histoire racontée vient en outre renforcer l'autonomie sémantique d'un texte, à laquelle la composition en forme d'œuvre donne la visibilité de la chose écrite²⁵⁸.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 208.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 209-210.

La notion d'archive, quant à elle, indique l'avènement de la dimension épistémologique de l'écriture et de la lecture. Déjà le moment d'interprétation s'insère dans le travail d'historien.ne à proprement dit, assurant ainsi le cycle d'écriture, de lecture, et ensuite de réécriture et de relecture nécessaire au geste herméneutique. Contrairement à la mémoire vive et au témoignage oral, le document d'archive ne choisit pas son interlocuteur, car le propre de l'écriture est d'être accessible à « quiconque sait lire ». La mise en archive signifie donc la séparation du témoignage de la situation d'attestation vive de la part du témoin. Le document archivé est en rupture avec la mémoire vive et renverse le « rapport d'assistance » que l'histoire était censée remplir auprès de la mémoire dans le mythe du *Phèdre*²⁵⁹.

Ayant à nouveau recours au travail de Marc Bloch dans *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Ricœur marque le développement du travail historiographique : « Le recours de l'histoire au témoignage n'est pas fortuit. Il est fondé dans la définition même de l'objet de l'histoire : ce n'est pas le passé, ce n'est pas le temps, ce sont "les hommes dans le temps"²⁶⁰. » L'accent mis sur la dimension anthropologique de l'agir accompagne le parcours hors de l'immédiateté présumée du témoignage pour entrer dans la dimension scripturale de la trace, « l'opérateur par excellence d'une connaissance indirecte²⁶¹. » Ricœur cerne davantage la nature de cette trace écrite en rapport au témoignage :

C'est une trace écrite, celle que l'historien rencontre dans les documents d'archives. Alors que dans les échanges ordinaires le témoignage et sa réception sont globalement contemporains, en histoire le témoignage s'inscrit dans la relation entre le passé et le

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 213.

²⁶⁰ *Loc. cit.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 214.

présent, dans le mouvement de la compréhension de l'un par l'autre. L'écriture est alors la médiation d'une science essentiellement rétrospective, d'une pensée à rebours.²⁶²

Ces témoignages, nous rappelle Ricœur, sont toutefois dans la majorité des cas rapportés malgré les témoins. Inclus dans cette expression sont non seulement ces témoignages obtenus par la force, la coercition et le contrôle, mais aussi ces « témoignages » communiqués indirectement par la mise en archive des traces physiques laissées par les agents historiques à leur insu : découvertes archéologiques, recherches en paléobiologie, etc.

Ricœur insère ainsi l'épistémologie de l'histoire dans la problématique ouverte par le *Phèdre*, c'est-à-dire dans l'aporie de la fiabilité du témoignage (confiance et soupçon). La mise en archive, en laquelle consistent le dépôt du témoignage oral et la construction du document, élargit l'écart entre la mémoire et l'histoire par la rupture de la relation avec la conscience du présent requis pour la fidélité de la mémoire. L'historien.ne prend d'emblée une distance par rapport à l'événement, n'étant dans le moment de son travail ni protagoniste, ni victime, ni témoin, mais la personne construisant le récit de ce qui s'est passé à partir des traces qu'on lui a laissées.

En joignant la critique du témoignage de Marc Bloch et le paradigme indiciaire proposé par Carlo Ginzburg dans *Mythes, emblèmes, traces*, où l'historien se rapproche de l'investigateur à l'affût d'indices le menant à retracer la suite des événements²⁶³, Ricœur garde la dimension de l'inscription tout en la séparant conceptuellement du texte écrit :

D'un côté, en effet, la notion de trace peut être tenue pour la racine commune au témoignage et à l'indice. À cet égard, son origine cynégétique est significative : un animal est passé par

²⁶² *Ibid.*, p. 215.

²⁶³ Carlo Ginzburg, « Traces : racines d'un paradigme indiciaire », in *Mythes, emblèmes, Traces : morphologie et histoire*, trad. M. Aymard, C. Paoloni et coll., Paris, Flammarion, 1989, p. 139-180.

là et a laissé sa trace. C'est un indice. Mais l'indice peut par extension être tenu pour une écriture dans la mesure où l'analogie de l'empreinte adhère originairement à l'évocation de la frappe de la lettre²⁶⁴.

Ce qui importe, c'est la prise de distance implicite au travail de construction de l'historiographie. Cette distance assure une dimension pratique à un processus de distance qui assure une dimension pratique à un processus vraisemblablement théorique. L'écriture étant la médiation par excellence choisie par l'historien.ne, elle instaure et renforce la prise de distance entre ce qui s'est passé et ce qu'on en dit. Si Marc Bloch favorise les textes et les témoignages écrits, Ginzburg souligne la nature indiciaire des vestiges non écrits, qui doivent être dépistés par l'historien, en l'opposant au témoignage, qui laisse entendre une intentionnalité de transmission, dans le but de dire la vérité sur l'événement. Ricœur souligne alors le bénéfice de cette dialectique entre indice et témoignage :

Le bénéfice de la contribution de C. Ginzburg est alors d'ouvrir une dialectique de l'indice et du témoignage à l'intérieur de la notion de trace et ainsi donner au concept de document son entière envergure. En même temps, le rapport de complémentarité entre témoignage et indice vient s'écrire dans le cercle de la cohérence interne-externe qui structure la preuve documentaire.²⁶⁵

Une fois remis à l'archive, le témoignage et l'indice déposés sont assemblés en documents, servant de preuve à l'appui d'une réponse à l'interrogation de l'historien.ne, s'éloignant de plus en plus de l'attestation vive du témoin. Le document est écrit, c'est-à-dire dans la sphère de l'inscription en rupture avec le présent de la conscience. Nous pouvons donc voir la transition hors du rapport de continuité et d'appropriation avec le présent de la conscience, commençant à partir de la mémoire au témoignage oral, puis du témoignage écrit

²⁶⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 221-222.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 221.

déposé dans l'archive à la construction du document qui sera ensuite soumis au questionnement de l'historien.ne.

La dimension du témoignage assure que la discussion de l'histoire passe par l'acte humain de témoigner et la question du soupçon et de la confiance qui lui est implicite. Cette question s'exprime à travers la relation dialogale du témoignage, une relation fondamentalement anthropologique, puisque nous ne pouvons faire confiance, ou ne pas faire confiance, ultimement, qu'à un autre être humain. De l'acte de témoigner à son dépôt dans l'archive jusqu'à son usage dans la preuve documentaire par l'historien.ne, le passage de la mémoire à l'histoire se produit dans le domaine de l'action. Puisque cette transmission se fait à un niveau collectif, l'agir est donc public, voire politique. Nous tenons à préciser ici que le sens du politique chez Ricœur est celui d'organisation rationnelle d'une communauté humaine. Le travail d'archive, ainsi que toutes ses composantes, fait partie de l'opération historiographique et s'inscrit dans l'agir de tous ceux qui cherchent à dire la vérité sur les événements du passé, autrement dit les non-historien.nes.

L'ampleur de ce geste sera mesurée dans notre dernier chapitre lorsque nous aborderons la relation entre l'historien.ne et le/la citoyen.ne, mais il suffit pour l'instant de noter l'exigence d'un jugement moral de la part de ceux qui reçoivent le témoignage des « expériences à la limite ». L'autonomie grandissante du rapport historique quant à la mémoire, que l'on peut observer tout au long du processus de documentation, est le résultat d'une conception tripartite dans le témoignage du passé : le témoin et les participants, qui étaient présents pour l'événement, et celles et ceux qui reçoivent le témoignage et doivent choisir d'y croire ou non.

La dimension de l'écriture dans laquelle Ricœur place l'opération historiographique souligne l'altérité fondamentale de ce rapport au passé. Si l'écriture est une partie intégrale de

l'histoire, c'est parce qu'elle est d'abord inscription qui, en revanche, n'est pas limitée aux seuls écrits. Nous avons vu comment, dans son commentaire du *Phèdre*, Ricœur conçoit ensemble l'origine mythique de l'écriture et de l'histoire. Il y souligne également la notion d'inscription, qui sous-tend à la fois la mémoire vive et le « dépôt mort » de l'écriture. Cet accent mis sur le geste d'inscription plutôt que sur la trace écrite déplace alors le foyer de la réflexion dans la dimension du témoignage, qui est pour Ricœur un terrain plus fertile que celui de l'empreinte.

Nous verrons bientôt comment la tension au niveau de la partie de l'opération historiographique sur l'agir historique se calque sur les deux autres phases commentées par Ricœur. Nous verrons aussi comment l'historiographie conçoit l'agir social et politique non seulement comme un objet, mais comme condition fondamentale pour sa recherche.

3.4. L'explication et la compréhension

La phase de l'explication/compréhension est le lieu où « l'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire s'affirme avec le plus de force au plan épistémologique²⁶⁶. » Les faits historiques, qui se construisent lors de la phase d'archivage, répondent aux questions de la phase d'explication/compréhension. Notons d'abord que Ricœur tient ensemble ce qu'il avait réuni plus tôt dans *Expliquer et comprendre*, c'est-à-dire les deux versants du même geste d'interprétation. Les questions que pose l'historien.ne lors de la phase d'explication/compréhension concernent surtout l'enchaînement des faits dans un récit cherchant à « répondre à la question “pourquoi” par une diversité d'emplois du connecteur

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 231.

“parce que”²⁶⁷. » Ce projet, que Ricœur a déjà exploré dans le premier et troisième volume de *Temps et Récit*, s’articule ici à la lente transition conceptuelle qu’il note au sein de l’historiographie française de l’usage de la notion de « mentalité » à celle de « représentation ».

À partir des années 1970, l’historiographie française a en effet connu une transition caractérisée par l’abandon progressif du concept de « mentalités » pour la notion de représentation. Face au caractère massif et conceptuellement flou de la notion de mentalité, Ricœur entend bien montrer le mouvement dialectique entre les différentes composantes sociales que révèle la notion de représentation : « La notion de mentalité représente en effet une notion particulièrement vulnérable à la critique en raison de son manque de clarté et de distinction ou, si l’on est charitable, de sa surdétermination²⁶⁸ »

L’école des *Annales* emprunte le terme de « mentalité » à Lévy-Bruhl, qui avait prétendu être capable de tracer les contours de la « mentalité primitive ». Dans son usage historique, le concept de mentalité voulait exprimer les limites conceptuelles d’un groupe historiquement situé. Il en était ainsi avec Lucien Febvre, lorsque ce dernier a fait usage de ce concept pour montrer que l’on ne pouvait pas plaquer la notion moderne d’athéisme dans le contexte du XVI^e siècle.

Cependant, le manque de clarté et de distinction de cette notion, qui constituait son attrait principal dans l’ouvrage magistral dirigé par Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de*

²⁶⁷ *Loc. cit.*

²⁶⁸ Paul Ricœur, *Temps et récit III, op. cit.* p. 238.

*l'histoire*²⁶⁹, fut aussi la raison derrière son abandon graduel par la profession historique²⁷⁰. Ricœur aborde l'histoire des mentalités à travers son usage par l'école des *Annales*, au cours duquel le flou conceptuel de la notion elle-même mène à une crise au sein de la discipline. Le concept de représentation, qu'il conçoit à la fois comme objet d'histoire et comme l'opération historique elle-même lui permet de s'approcher « autant que la posture objective de l'histoire le permet de notions apparentées à celle de pouvoir — pouvoir faire, pouvoir dire, pouvoir raconter, pouvoir s'imputer l'origine de ses propres actions²⁷¹. » Cet accent mis sur le pouvoir, entendu comme signe de la capacité humaine — « je peux... » —, relie alors l'opération historiographique à la notion de l'homme capable développée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* et que nous verrons dans le prochain chapitre.

Pour sortir de la crise causée par la notion de « mentalité », Ricœur s'appuie sur les « variations d'échelles » qu'il trace entre l'échelle macroscopique des *Annales* et l'échelle microscopique employée par la *microstoria* de C. Ginzburg et G. Levi. Le jeu entre ces différentes perspectives relève de celui entre la contrainte et l'initiative des agents sociaux.

La notion de représentation, que nous explorerons plus loin dans la section sur la phase littéraire de l'historiographie, peut être conçue soit comme l'objet de la recherche historique, au sens où elle régit et contraint par la force de normes sociales déjà établies, soit comme opération

²⁶⁹ Jacques Le Goff, « Les mentalités : une histoire ambiguë », in Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974, p. 728.

²⁷⁰ François Dosse, « Histoire des mentalités », *Historiographies*, vol. 1, C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia & N. Offendstadt, Paris, Gallimard, 2010, p. 221-222.

²⁷¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 239-240.

intégrale de l'historiographie, au sens où les explications de l'historien ne représentent sa compréhension des faits établis par la recherche.

La composante anthropologique et éthico-politique de la réflexion apparaît dans cette transition par l'intervention du jeu d'échelles de l'explication historique. En effet, bien que Ricœur ne récuse pas l'échelle macroscopique en histoire, typifiée ici par l'accent mis par Fernand Braudel et les *Annales* pour la longue durée et l'histoire sérielle et quantitative, il tient à souligner les stratégies de négociation ou de résistance de la part d'individus ou de petites communautés face à la contrainte sociale bien repérée par la microhistoire italienne²⁷². Il insiste aussi sur la place prépondérante des humains et de leurs actions comme objet de recherche historique malgré le développement de spécialisations telle l'histoire du climat, qui cherche à sortir de l'anthropocentrisme typique de la discipline.

3.4.1. Contrainte et initiative : une question d'échelles ?

L'émergence de la microhistoire, plus particulièrement celle pratiquée par la *microstoria* italienne de Carlo Ginzburg et Giovanni Levi, permet à Ricœur d'illustrer les lacunes de l'échelle macroscopique employée jusqu'ici par l'histoire des mentalités et, plus particulièrement, par la pratique des historiens des *Annales*. Nous voyons à nouveau le geste dialectique de Ricœur à l'œuvre : d'une part, l'échelle macroscopique de l'histoire des mentalités présente l'ordre d'explication du haut vers le bas, du structural au particulier ; d'autre

²⁷² Il faut noter que cette interprétation de la *microstoria* s'appuie sur les travaux de Bernard Lepetit et de Jacques Revel sur la microhistoire dans Collectif, *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, dir. Jacques Revel, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996.

part, l'échelle microscopique de la *microstoria* accomplit le geste inverse en cherchant de rendre compte de la vérité par le bas.

La comparaison entre ces deux perspectives sur l'histoire, la variation elle-même, présuppose un choix d'échelle dans l'opération historiographique même. La question devient alors : jusqu'à quel point le choix de l'échelle macroscopique par l'histoire des mentalités et les historiens des *Annales* a-t-elle été réfléchi ? L'introduction de la *microstoria* sert à démontrer non seulement la possibilité d'une telle délibération, mais aussi à distinguer la variation d'échelles en historiographie de celle observée en cartographie ou en architecture. L'origine de la notion d'échelle, selon Ricœur, tient sa source dans trois lieux : la cartographie, l'architecture et l'optique²⁷³. Tirée de la cartographie, la métaphore de l'échelle offre une connotation double : elle implique un même objet de référence, le territoire, ainsi qu'une certaine commensurabilité entre les informations transmises²⁷⁴. Tirée de l'architecture, l'échelle se réfère à un objet encore à construire, situé dans un milieu déjà existant. En ce sens, elle se rapproche de l'échelle historique dans la mesure où l'historiographie consiste en des constructions, déconstructions et reconstructions d'objets propres à l'histoire. Quand elle ressort du registre de l'optique, la notion d'échelle tend à « [faire] oublier les procédures de mise au point que l'appareil optique prend en charge au prix de manipulations apprises²⁷⁵. »

Or le changement d'échelle implique l'incommensurabilité des dimensions historiques ; on ne voit pas les mêmes choses sur une échelle microhistorique que sur l'échelle

²⁷³ *Ibid.*, p. 269.

²⁷⁴ *Loc. cit.*

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 270.

macroscopique²⁷⁶. Contrairement à l'échelle cartographique, le référent change avec l'échelle en question : le passé n'est pas une accumulation de données qui grandit ou rétrécit avec la perspective de l'historien.ne. Le référent change de façon profonde selon l'échelle choisie. « Ce qu'on peut reprocher à la macrohistoire, » précise Ricœur, « c'est qu'elle emprunte à son insu un modèle plus cartographique que spécifiquement historique d'optique macroscopique²⁷⁷. » Prise sur l'échelle macroscopique favorisée par les *Annales*, l'histoire des mentalités tend, selon Ricœur, à « traiter le concept de pression sociale dans son rapport à la réception des messages par les agents sociaux comme une force irrésistible agissant de façon inaperçue²⁷⁸. » Un des effets de cette mécompréhension s'exprime dans le fait que « le traitement des rapports entre culture savante et culture populaire a été particulièrement affecté par cette présupposition solidaire d'une lecture menée du haut vers le bas de l'échelle sociale²⁷⁹ ».

3.4.2. De l'idée de mentalité à celle de représentation

La variation d'échelles en histoire, passant de la macrohistoire à la microhistoire, signale aussi un changement non seulement d'objet, mais aussi de méthode. Où l'un cherche à expliquer les contraintes sociales qui régissent l'action individuelle, l'autre note les moyens de négocier ou de résister à ces contraintes par l'initiative des individus. Perçu à travers trois variations d'échelle différentes : l'échelle des degrés d'efficacité et de coercition des normes sociales,

²⁷⁶ *Loc. cit.*

²⁷⁷ *Loc. cit.*

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 271.

²⁷⁹ *Loc. cit.*

l'échelle des degrés de légitimation dans les différentes sphères d'appartenance sociale et l'échelle des aspects non quantitatifs de l'échelle des temps sociaux²⁸⁰.

Avec l'exercice des degrés d'efficacité et de coercition des normes sociales, Ricœur note qu'au niveau de la petite échelle de la microhistoire, l'accent de l'analyse porte désormais sur les stratégies des agents sociaux, soit comme individus, comme familles ou comme groupes, pour « négocier » la pression sociale plutôt que sur l'application de cette pression à grande échelle. La grande échelle permet de penser les grands traits des normes sociales à condition de resituer ses concepts dans une dialectique avec les concepts d'appropriations et de réception par les agents sociaux²⁸¹.

C'est dans cette dialectique que Ricœur propose de penser la régularité implicite aux institutions sociales comme processus « d'institutionnalisation », c'est-à-dire comme pratique et comme agir durant à travers le temps, adoptant « une approche dynamique de la constitution du lien social » capable de « surmonter l'opposition factice entre régularité institutionnelle et inventivité sociale »²⁸². Dans cette nouvelle optique, l'efficacité du processus d'institutionnalisation se présente sous deux aspects : celui de l'identification et de la classification et celui de la coercition et de la contrainte. D'un côté, l'institutionnalisation est une production de sens au sein du lien social ; de l'autre il est production de contrainte.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 280.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 282.

²⁸² *Loc. cit.*

L'accent mis sur la macrohistoire « incline à une vision de l'homme accablé par des forces plus grandes que les siennes²⁸³ ». Un fatalisme nourrit par une « anthropologie intimidée par le structuralisme²⁸⁴ ». La variation d'échelle permet de sortir de cette fausse opposition entre l'agir des individus et la contrainte des normes sociales. L'existence de cette variation confirme l'anthropologie de fond de Ricœur, c'est-à-dire la notion des êtres humains comme à la fois capables et faillibles, agissants et souffrants, et reliés par des liens sociaux dans un monde à la fois reçu et construit. L'agir humain est ici agir social, et ce sont les changements du lien social qui intéressent le propos de Ricœur.

L'histoire à grande échelle n'est pas pour autant invalidée par les conclusions de la microhistoire. Au contraire, Ricœur insiste sur l'exercice de l'échelle macroscopique pour justifier la notion de variation. Ce qui est remis en question, c'est la prétention d'une échelle à englober à elle seule la totalité des perspectives historiques²⁸⁵. Afin de réhabiliter l'échelle macroscopique, Ricœur propose d'examiner le « lent glissement » dans le vocabulaire de l'historiographie française de « mentalité » à la « représentation ».

Dans la perspective de l'échelle des légitimations, l'extension de la notion d'échelle sur les « degrés de grandeur » auxquels peuvent prétendre les agents sociaux rend possible une conception horizontale des différentes échelles. Prenant alors la notion d'une pluralité de conflits nécessitant une pluralité de régimes de justification, empruntée à *De la justification* de

²⁸³ *Ibid.*, p. 245.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 246.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 281.

Boltanski et Thévenot²⁸⁶, Ricœur poursuit son enquête en joignant « l'idée hiérarchique de grandeur, variante de l'idée d'échelle, » à « l'idée horizontale de la pluralisation du lien social²⁸⁷ », et ce, afin de se séparer de l'idée, promue par l'histoire des mentalités, d'une « mentalité commune » et unique.

À l'axiome de commune humanité, il faut ajouter celui de dissemblance ; c'est lui qui met en mouvement les épreuves de qualification et suscite les procédures de justification ; à leur tour celles-ci sont orientées vers la mise en place de compromis satisfaisant au modèle « d'humanité ordonnée »²⁸⁸.

La troisième échelle, qui mesure les aspects non quantitatifs de l'échelle des temps sociaux, permet de voir comment l'opposition entre la stabilité apparente de la structure et l'instabilité de la rupture au sein du lien social. Même dans le cadre bien délimité de l'enchevêtrement des durées pratiqué par l'école des *Annales*, il reste toujours quelques « aspects intensifs souvent déguisés en grandeurs extensives telles que la vitesse ou l'accélération²⁸⁹ ».

« Il faut, à cet égard, apprendre à entrecroiser la pluralité des mondes de l'action non seulement avec les échelles d'efficacité [...], mais aussi avec l'échelle des régimes temporels²⁹⁰ ». Selon le geste que nous avons identifié dans le premier chapitre, Ricœur met en relation les notions mêmes de stabilité et d'instabilité, de structure et de rupture, placées sous la

²⁸⁶ Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 2022 [1991].

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 285.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 287.

²⁸⁹ *Loc. cit.*

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 288.

« métacatégorie » du changement social²⁹¹. Ainsi la dialectique de la représentation historique se joue sur un spectre englobant la variation d'échelles constituant le changement social.

La relation avec la durée cesse d'être extensive pour devenir intensive. Ainsi, la notion de régularité « cesse d'aller de soi²⁹². »

Les catégories de stabilité et d'instabilité, de continuité et de discontinuité, ainsi que d'autres paires apparentes d'oppositions, qui mettent une note de radicalité sur les catégories énumérées à l'instant, doivent, à mon avis, être traitées dans le cadre de polarités relatives elles-mêmes à l'idée de changement social²⁹³.

La mise en tension des catégories de stabilité et d'instabilité est ensuite couplée avec la sécurité, réintroduisant la dimension politique à celle du changement social. « Ce sont en effet deux catégories voisines sur l'échelle des modes temporels. Elles ont l'une et l'autre affaire avec l'aspect de durée et de permanence du lieu social, considéré tantôt du point de vue de sa véridicité, tantôt de son autorité. La force des idées a de multiples modes de temporalisation²⁹⁴. »

3.4.3. Expliquer et comprendre l'agir social

La phase d'explication/compréhension, à travers l'analyse de la transition hors de la notion de mentalité vers celle de représentation, nous aide à déterminer la racine anthropologique, et par extension éthico-politique, de l'objet et de l'opération de l'histoire. La représentation-objet reste le point central du travail historien et appartient au questionnement épistémologique de la phase explication/compréhension. Par contraste la représentation-opération relève plutôt de la phase d'expression littéraire ou de l'écriture de l'histoire que nous allons développer plus loin. Si le

²⁹¹ *Ibid.*, p. 289.

²⁹² *Ibid.*, p. 288.

²⁹³ *Ibid.*, p. 289.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 290.

processus de mise en archive signale la transition hors du rapport mémoriel au passé à un rapport historique et que le processus de représentation consiste à représenter le travail historiographique par l'écriture d'un texte, assurant ainsi la transition hors de la pratique savante à la réception profane, le processus d'explication/compréhension consiste à faire le pont entre les deux autres phases. Cette fonction médiatrice s'exerce toutefois de façon simultanée avec celles des autres phases. Comme nous l'avons souligné plus haut, le questionnaire menant à la construction des faits historiques dans l'archive est appliqué à partir des chaînes développées dans la phase de l'explication et de compréhension.

Puisque la dialectique de la représentation prend les traits du cercle herméneutique, elle est capable de rendre compte de la difficulté à représenter le passé, mais aussi de la différence entre le questionnement épistémologique concernant la représentation comme objet d'histoire, et le questionnement éthico-politique, concernant la représentation comme opération de l'histoire. La représentation historique se joue toutefois sur le même fond que la représentation mémorielle, c'est-à-dire sur l'acte de tenir présent le passé. La caractéristique qui sépare les deux types de représentations est entamée par la séparation du témoignage de l'expérience vive de la mémoire, mais est entérinée par l'agencement des faits historiques construits à travers l'archive pour répondre à la question « pourquoi ? » par une réponse commençant avec « parce que... ».

Un autre éclaircissement de l'opération historiographique que nous pouvons tirer de la phase explication/compréhension exige que nous nous rappelions la distinction qu'avait faite Ricœur en 1952, entre « histoire des historiens » et « histoire des hommes ». Nous pouvons voir l'expression finale de cette distinction dans les divers sens de la représentation comme opération historiographique — l'histoire des historien.nes — et comme objet de recherche historique —

l'histoire des hommes. Nous avons vu non seulement où divergent ces deux types de représentations, mais aussi où ils se recoupent, à travers la variation d'échelles que Ricœur dresse comme un écueil pour faire sombrer les prétentions totalisantes de l'histoire des mentalités tout en cherchant à retenir ce qui pouvait être rescapé de l'épave. La constitution du lien social, située entre contraintes normatives à l'échelle macroscopique de l'histoire sérielle et quantitative et stratégies individuelles ou familiales de négociations à l'échelle microscopique de la *microstoria* italienne, permet de justifier l'anthropologie mixte de l'homme à la fois agissant et subissant que prône la pensée politique de Ricœur. Le même principe qui sert de condition pour la dimension politique peut s'observer, selon Ricœur, dans les questions suscitées par la variation d'échelles et la notion de représentation.

La dimension sociale de l'histoire n'est pas, pour Ricœur, autre chose que le principe qui sous-tend la pratique même de l'histoire : « À cet égard, l'histoire sociale n'est pas un secteur parmi d'autres, mais le point de vue sous lequel l'histoire choisit son camp, celui des sciences sociales²⁹⁵. » Ce qui démarque les conclusions de l'historien.ne de ceux du sociologue serait toutefois l'accent mis sur la transition entre différentes structures sociales, qui inscrivent les modèles d'explication sur la longue durée :

Nous sommes dans un temps construit, fait de durées structurées et quantifiées. C'est encore eu égard à ces audacieuses opérations de structuration qui ont marqué le milieu du XXe siècle que l'histoire plus récente des pratiques et des représentations a élaboré un traitement plus qualitatif des durées et ainsi a paru reconduire l'histoire en direction de la phénoménologie de l'action et de celle de la durée qui en est solidaire²⁹⁶.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 232.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 233.

3.5. La représentation comme opération de l'historiographie

Ayant repéré la représentation comme modalité principale de la phase explicative/compréhensive de l'historiographie, Ricœur se penche maintenant sur l'autre aspect du concept : la représentation comme opération de l'historiographie. Cette part du travail historien concerne principalement la production du texte historique, c'est-à-dire l'ouverture de l'histoire à quiconque sait lire.

« Arraché par l'archive au monde de l'action, l'historien s'y réinsère en inscrivant son texte dans le monde de ses lecteurs ; à son tour, le livre d'histoire se fait document, ouvert à la suite des réinscriptions qui soumettent la connaissance historique à un processus incessant de révision²⁹⁷. » Toutefois, il est important de se rappeler que les « phases de l'opération historique » n'y donnent suite que par souci didactique. En pratique chacune est employée dans l'ordre qui convient.

Il faut se défaire de l'idée d'une représentation comme traduction directe des résultats des deux autres phases de l'opération historiographique. En effet, « la représentation au plan historique ne se borne pas à conférer un habillage verbal à un discours dont la cohérence serait complète avant son entrée en littérature, mais qu'elle constitue une opération de plein droit qui a le privilège de porter au jour la visée référentielle du discours historique²⁹⁸. »

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 302.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 304.

3.5.1. Représentation et narrativité

L'enjeu ultime de ce chapitre est de « discerner la capacité du discours historique à représenter le passé²⁹⁹ », ce que Ricœur mesure à travers les dispositifs narratifs et rhétoriques divers employés par l'historiographie pour représenter le passé. L'emploi de ces dispositifs dévoile à la fois l'intentionnalité du savoir historique, mais aussi la résistance à cette intentionnalité, vécue sous la forme du soupçon. L'aporie soulevée par la phénoménologie de la mémoire — comment savoir si ce qui est représenté est réel ou fictif ? — se retrouve aussi dans la représentation historique.

L'opération de la représentation historique ne peut fournir une réponse à l'aporie de la représentation mémorielle : comment distinguer la fiction de la réalité ? Pouvons-nous assurer la fidélité de la mémoire et la vérité du récit historique ? Pour nos objectifs, la représentation-opération se porte garante de l'intentionnalité historique dans le cycle d'écriture, de lecture, puis de réécriture, ce en quoi consiste le « pacte de lecture » présent par la notion même de représentation historique.

La narrativité occupe une place importante dans la réflexion de Ricœur, mais afin de sortir de l'impasse constituée par l'affrontement entre les « narrativistes » et leurs critiques — pour lesquels l'explication historique est confrontée à sa qualité de récit, c'est-à-dire sur le partage entre le narratif et le non-narratif que Ricœur traite dans *Temps et récit* —, elle est ici tenue pour

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 306.

distincte de l'explication. À cet égard, la narrativité n'est ni un substitut pour l'explication/compréhension ni un élément externe à l'opération historiographique.

Sur cette ligne de combat que je propose de dépasser se rejoignent curieusement les historiens de langue française qui ont résumé leurs griefs dans l'opposition provisoire entre histoire-récit et histoire-problème et les auteurs de langue anglaise qui ont élevé l'acte configurant de la mise en récit au rang d'explication exclusive des explications causales, voire finales³⁰⁰.

Les historiens français, dont la figure emblématique est Fernand Braudel, chef de file des historiens dits « des *Annales* », accentuent la coupure entre le récit et le savoir historique en réaction contre la « conjonction entre le primat de l'histoire politique et le préjugé favorable à l'événement unique³⁰¹ », à laquelle Braudel ajoute la brièveté de l'événement pour le mettre en opposition à la « longue durée » favorisée par son travail.

Comme le souligne Ricœur, pour Braudel, « en dernière analyse, les deux caractères de singularité et de brièveté de l'événement sont solidaires de la présupposition majeure de l'histoire événementielle, à savoir que l'individu est le porteur ultime du changement historique³⁰². » Dans une telle perspective, l'histoire-récit devient alors synonyme de l'histoire événementielle. La critique de l'événement portée par les *Annales*, et avec elle la promotion de la longue durée et l'histoire quantitative, s'applique donc au récit et à la dimension narrative de l'histoire.

Ayant déjà démontré dans *Temps et récit* le lien indissoluble entre narrativité et histoire, la question que se pose Ricœur ici est tout autre : comment distinguer le récit historique du récit

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 307-308.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 308.

³⁰² *Ibid.*, p. 309.

de fiction ? L'ancienne façon de faire l'histoire, qui pensait l'événement sous le signe du non-répétable, se voit confrontée à l'aporie de la vérité en histoire qui maintient et efface la distinction entre vérité et fiction en soulignant la diversité des récits construits par les historien.nes, qui se distinguent et s'opposent tout en portant sur les mêmes événements³⁰³. Ainsi, l'événement est un élément de base pour la mise en intrigue opérée par l'historien.ne et la défense de l'histoire-récit doit passer par la défense de l'événement, car « si l'événement est un fragment du récit, il suit le sort du récit, et il n'y a pas d'événement de base qui puisse échapper à la narrativisation³⁰⁴. »

Ayant déjà fait le partage dans *Temps et récit* entre les partisans du narrativisme et leurs critiques, Ricœur préfère ici « s'interroger sur la manière dont peuvent se composer ensemble deux types d'intelligibilité, l'intelligibilité narrative et l'intelligibilité explicative³⁰⁵. » L'intelligibilité narrative, autrement dit la cohérence narrative, applique une synthèse de l'hétérogène des divers éléments identifiés lors de la mise en archive et de l'explication compréhensive. Ainsi la mise en intrigue des actions de personnages historiques permet de tenir ensemble les connexions causales développées lors des analyses explicatives, permettant de garder la part narrative inhérente à l'historiographie qui ne soit pas réduite à une histoire composée d'événements non-répétables causés par une poignée d'individus uniques.

Cette nouvelle avancée dans la problématique de la vérité en histoire doit toutefois confronter l'aporie au cœur de la notion de représentation et de *représentance* : « C'est en vain

³⁰³ *Ibid.*, p. 311.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 311-312.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 312.

que l'on cherche un lien direct entre la forme narrative et les événements tels qu'ils se sont produits ; le lieu ne peut être qu'indirect à travers l'explication et [...], à travers la phase documentaire, laquelle renvoie à son tour au témoignage et au crédit fait à la parole d'un autre³⁰⁶. »

Il devient impossible de fonder l'histoire sur le lien direct entre le récit historique et le cours des événements tels qu'il s'est réellement passé. Le recours aux deux autres phases de l'opération historiographique soulève alors le caractère indirect de la représentation, mais rappelle aussi l'enchevêtrement des phases sur un plan égal. La dimension du témoignage, qui revient ici sous la forme d'attestation, ressort du lot : avant de rendre son témoignage, le témoin atteste de sa pertinence et de sa crédibilité. Si cette affirmation n'est pas acceptée dans l'insouciance, elle est mise à l'épreuve critique des deux autres phases de l'opération historiographique afin d'en sortir moins naïve qu'à l'origine. Nous verrons dans le prochain chapitre comment cette trajectoire, elle-même dictée par la fragilité de l'attestation, se retrouve dans l'anthropologie philosophique de Ricœur et au cœur de l'ontologie de la condition historique. Nous verrons dans le dernier chapitre comment cette fragilité fondamentale sous-tend aussi la figure du « citoyen » servant alors de fonds commun aux questionnements anthropologiques, éthico-politiques et épistémologiques.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 315.

3.5.2. Représentation et rhétorique

Les liens entre la représentation et la rhétorique qu'explicite Ricœur consistent dans la critique de l'histoire-récit quant à son recours à son référent — critique menée, d'une part, par le structuralisme français et, d'autre part, par les thèses de Hayden White sur l'imagination historique — et de la « contre-offensive d'un certain réalisme critique à l'égard de la tentation esthétisante à laquelle risquent de céder les avocats de la rhétorique narrative³⁰⁷ ». Ricœur cherche ainsi à déterminer la spécificité de la référentialité du discours historique tout en illustrant les critiques de ses dérives soulevées par la rhétorique narrative.

L'argument structuraliste contre le référent historique est fondé sur le binaire signifiant/signifié promu par la linguistique saussurienne. L'« illusion du réel » qu'opère le discours de l'histoire, dénoncée par Roland Barthes, met en hypostase le référent externe au texte aux dépens du signifié. Autrement dit, l'historien.ne, en donnant sens aux faits rapportés, confond son discours avec ce qui s'est réellement passé :

L'enjeu de cette nouvelle étape de notre investigation ne consiste pas seulement à élargir le champ des procédés de la représentation scripturaire, mais aussi à rendre compte des résistances que les configurations narratives et rhétoriques opposent à la pulsion référentielle qui tourne le récit vers le passé³⁰⁸.

La critique de l'histoire-récit par le modèle saussurien adopté par le structuralisme français dénonce cette illusion référentielle du discours de l'histoire. La confusion du signifié et du référent est, selon eux, facilitée par « l'effet de réel » proposé par Barthes³⁰⁹. Celui-ci se penche sur les dispositifs rhétoriques propres au roman réaliste pour dépister les mêmes

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 321.

³⁰⁸ *Loc. cit.*

³⁰⁹ Roland Barthes, « L'effet de réel », *Communications*, n°11, 1968, p. 84-89.

procédés dans le discours historien. Ricœur, remet cependant en question ce calque de modèle linguistique, lui préférant le modèle selon lequel « le référent, quel qu'il soit, constitue une dimension irréductible d'un discours adressé par quelqu'un à quelqu'un sur quelque chose³¹⁰ ». La référentialité ne peut être discernée qu'à travers les trois phases de l'opération historiographique, prises ensemble et non séparément³¹¹.

Le travail de Hayden White sur la poétique de l'imagination historique permet à Ricœur de rattacher la critique structuraliste de la référentialité historique à la discussion sur l'injonction orale qu'invoque l'événement traumatique face aux assertions d'autosuffisance d'une représentation historique fermée sur ses dispositifs rhétoriques. Cette opposition devient alors la condition de possibilité pour une conception ouverte de la représentation.

Selon White, le récit de l'histoire et le récit de fiction sont placés sur le même niveau : celui des « fictions verbales ». De cette assertion découle une hiérarchie de typologies structurant le récit historique par la mise en intrigue (*emplotment* dans le texte de White). L'argument reprend l'assertion narrativiste que le récit est capable d'expliquer « en vertu de son seul dispositif structural ». Autrement dit, la référence à un extérieur du récit historique n'est pas nécessaire pour expliquer le passé.

Les limites de la représentation, que nous avons vues dans le chapitre précédent, apparaissent dans la discussion sur la Shoah. Les thèses de White s'y trouvent forcées de rendre compte à la fois de l'attestation de vérité exigée par le référent historique et la distinction entre

³¹⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 323.

³¹¹ *Loc. cit.*

réfèrent et signifié que la critique rhétorique de l'historiographie met en relief. Ricœur se penche sur les interventions de Hayden White et de Carlo Ginzburg lors d'un colloque américain sur les difficultés de la représentation historique de la Shoah, plus tard publié par Saul Friedländer sous le titre *Probing the Limits of Representation*. Ricœur profite de la réponse de Ginzburg — que nous avons traité au chapitre précédent — aux thèses de White pour illustrer les limites de la capacité à représenter adéquatement des événements jugés « irréprésentables » et, plus spécifiquement, la grande difficulté pour les partisans d'une représentation historique fondée sur des principes rhétoriques autosuffisants de répondre à la demande de vérité provenant de l'extérieur des procédés littéraires et rhétoriques, notamment l'expérience de celles et ceux qui ont vécu des événements traumatiques.

Quant à Ginzburg, Ricœur note l'accent mis sur l'enchevêtrement de l'attestation et de la protestation que l'historien italien attribue au témoignage et y trouve un autre aspect du travail historiographique : celle de faire « la discrimination des témoignages en fonction de leur origine³¹² ». L'explication historique d'événements traumatiques, telle la Shoah, prend alors une fonction thérapeutique. Celle-ci implique le lien implicite entre auteur et lecteur, maintenant caractérisé par l'injonction morale de faciliter le travail de guérison quant au traumatisme du passé. Autrement dit, l'historien.ne doit concevoir les événements à partir de la perspective éthique du vécu des acteurs historiques. Ce recentrement sur le vécu des personnages historiques, qui déplace le foyer de la représentation hors des procédés rhétoriques et hors du texte littéraire peut paraître comme une limite externe. Dans la perspective de Ricœur,

³¹² *Ibid.*, p. 336.

cependant, la connexion entre l'expérience vive de celles et ceux qui « font l'histoire » et sa représentation par les historien.nes, qui « font de l'histoire », est assurée par le passage de la mémoire à l'histoire qui se déroule sur le mode d'une « reprise critique ». La limite de la représentation est donc interne et externe. L'événement « aux limites », ici la Shoah, se situe « dans la mémoire individuelle et collective avant de l'être dans le discours de l'historien.ne. C'est de ce foyer que s'élève l'attestation-protestation qui place l'historien.ne-citoyen.ne en situation de responsabilité à l'égard du passé³¹³. »

L'événement traumatique est « aux limites » de la représentation. Autrement dit, il dépasse notre capacité à en rendre compte avec le récit. Il nous rappelle les limites propres à nos tentatives de répondre à l'injonction morale de dire la vérité à propos de ce qui s'est passé, mais Ricœur ne conçoit pas pour autant un arrêt complet des efforts de l'histoire, mais plutôt une « exploration de modes d'expression alternatifs, éventuellement liés à d'autres supports que le livre donné à lire : mise en scène théâtrale, film, art plastique³¹⁴. » Ainsi, le récit historique côtoie d'autres formes de représentation du passé, chacune avec son intelligibilité propre.

La racine commune du discours historique et du récit de fiction n'implique pas nécessairement l'impossibilité de représenter l'événement aux limites de façon adéquate, mais plutôt de recadrer l'opération historiographique dans une tension avec la dimension éthico-politique avec les mémoires des survivants, qui peuvent être blessées par l'agir historien. Ainsi

³¹³ *Ibid.*, p. 337.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 337.

Ricœur met à l'épreuve la notion présumée d'un passage inévitable et nécessaire du passé hors de la mémoire et dans l'histoire.

3.5.3. *Les représentations historiennes et les pratiques de l'image*

La discussion sur les prestiges de l'image quant à la représentation historique remonte à la distinction entre le récit historique et le récit de fiction, ainsi que leur enchevêtrement, que Ricœur a déjà développé dans *Temps et récit*³¹⁵. Ce qui distingue, en premier lieu, le récit d'histoire du récit de fiction, c'est le rapport que ceux-ci entretiennent respectivement avec leurs lecteurs par l'emploi d'un « pacte de lecture » implicite à la nature même de récit. Où le récit de fiction dépend d'une suspension volontaire d'incrédulité — le *willing suspension of disbelief* de Coleridge — afin de mieux faire opérer les procédés de la rhétorique et l'intrigue auprès des lecteurs, le récit historique s'engage auprès de ses lecteurs à raconter des événements qui se sont réellement passés. Cette promesse implicite de dire la vérité à la notion même de récit historique fait appel à un œil critique de la part du lecteur sur l'intentionnalité historique. Si le récit historique se démarque du récit fictif par la marque du « réel » et de l'« irréel », Ricœur remarque toutefois que chacun de ces deux récits porte les traces d'un entrecroisement « des effets exercés par fictions et récits vrais au niveau de ce qu'on peut appeler “le monde du texte”, clé de voûte d'une théorie de la lecture³¹⁶. »

En resituant la discussion d'une réflexion sur les différents modes de temporalité à une enquête sur la capacité de représentation de la dimension de l'image, ce qui dans *Temps et récit*

³¹⁵ Voir Paul Ricœur, *Temps et Récit III*, *op. cit.*, p. 329-348.

³¹⁶ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 340.

se nommait « fictionnalisation du discours historique » se voit reformulé comme « entrecroisement de la lisibilité et de la visibilité ³¹⁷ ». L'emploi de divers procédés narratifs et rhétoriques pour décrire l'intrigue et les personnages qui y participent, le récit « donne à comprendre et à voir » en même temps.

Ricœur se penche sur la dialectique entre la lisibilité et la visibilité accordée à la représentation historique. Si le texte historien évoque des images dans l'esprit de ses lecteurs, c'est grâce aux effets rhétoriques et narratifs du texte même. Pareillement, si l'on prête attention aux procédés rhétoriques et narratifs c'est aussi grâce aux images qu'ils produisent. Afin de mieux démontrer le pouvoir de l'image dans le texte historique et l'entrecroisement entre le « faire suite » de l'intrigue et le « faire voir » de l'image, Ricœur fait emploi des recherches de Louis Marin dans *Le portrait du roi*³¹⁸. Les propriétés descriptives de la visibilité ne sont pas neutres, toutefois, car elles se rapprochent de la rhétorique de l'éloge et du blâme. Ricœur garde en réserve la question suivante : reste-t-il une « instruction, concernant les rapports entre justification du pouvoir et prestiges de l'image³¹⁹ » dans une société soi-disant démocratique, c'est-à-dire une société qui en a fini avec le pouvoir d'un monarque absolu ? Le portrait du roi, pris ensemble avec la lecture des *Pensées* de Pascal sur la justice et la force, et à la fois renforcé par les prestiges que lui confère une image élogieuse et critiqué par un discours qui lui est externe³²⁰. Ainsi nous pouvons commencer à voir la transition d'une problématique épistémologique de l'historiographie à une problématique éthico-politique du passé, qui est

³¹⁷ *Ibid.*, p. 341.

³¹⁸ Louis Marin, *Le portrait du roi*, Paris, Minuit, 1981.

³¹⁹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 342.

³²⁰ *Ibid.*, p. 345.

aussi la transition hors du discours savant des historien.nes vers l'agir profane des non-historien.nes.

Face aux prestiges de l'image et de l'imagination démontrés par Marin, Ricœur garde en arrière-plan le soupçon d'une persistance du lien entre la représentation du pouvoir et le discours de louange dans le discours historiographique contemporain, qui vraisemblablement n'a pas à traiter de monarchie absolue, du moins en Occident³²¹. Autrement dit, avons-nous fini de représenter le pouvoir par le prestige de l'image ?

La lecture de Pascal permet à Marin de démasquer ce prestige, mais il le fait à partir d'un autre plan que celui de l'opération historiographique, le plan de l'anthropologie philosophique « dont les propositions font abstraction de toute localisation dans l'espace géographique et dans le temps historique³²² ». Sur ce plan, le « pacte de lecture » se joue sur la véracité et la dissimulation du récit historique. Menant une critique externe à l'épistémologie de l'histoire, Pascal révèle les effets de force que produit l'imaginaire sur le texte. Ces effets servent à justifier le pouvoir établi, qui s'occupe à dissimuler l'usage de la force. « D'un côté, donc, la force devient pouvoir en tenant le discours de la justice, de l'autre, le discours de la justice devient pouvoir en tenant lieu des effets de la force³²³. » La critique de la justification de la force révèle le risque inhérent au cycle du « faire croire » structurant la représentation historique. Celle-ci, dans son intention de véracité, choisit de représenter le passé « tel que » les événements se sont réellement passés, cependant cette intention n'est qu'une promesse que le récit s'engage à tenir.

³²¹ *Loc. cit.*

³²² *Ibid.*, p. 350.

³²³ *Loc. cit.*

À promesse donnée est sous-entendu un risque de dissimulation, ici d'un éloge de la grandeur jadis réservé au monarque absolu. Le mot d'ordre ici est « grandeur », c'est-à-dire le rapport vertical entre le souverain et ses sujets : « Il appartient en effet aux deux registres du politique et de l'anthropologique, en outre il a partie liée avec la problématique de la représentation à travers le mode rhétorique de la louange³²⁴. »

Appartenant à la fois aux registres du politique et de l'anthropologique, la notion de grandeur permet de tenir lieu de contrepoids et de contraire à la notion de misère. D'un côté « la grandeur appartient à la même constellation que la misère, dont elle est l'autre pôle dans l'ordre des contrariétés et de la proportion de l'homme, et que la vanité qui la rabat sur la misère³²⁵ », mais de l'autre, elle touche au politique par la figure du roi et du dépossédé. Ces figures sont rassemblées dans le récit de Pascal dans la personne du roi dépossédé, qui devient lui-même une représentation possible de la condition humaine en général. L'image de l'humanité comme une pluralité de monarques dépossédés met ensemble le politique et l'anthropologique, mais aussi la dimension épistémologique derrière l'intentionnalité historique. D'un côté, il introduit une verticalité hiérarchique dans les rapports humains, mais aussi dans l'épistémologie de la connaissance de l'histoire. Les images employées dans le récit historique sont ainsi susceptibles de se retrouver hors du terrain d'une historiographie neutre et apolitique.

La critique de Pascal s'adressant à une configuration du pouvoir centrée sur le roi, la question s'impose : en est-il de même pour une société opérant sous une autre forme politique

³²⁴ *Ibid.*, p. 353.

³²⁵ *Loc. cit.*

qui en a fini avec la monarchie absolue ? Plutôt que de répondre directement, Ricœur pose deux questions supplémentaires : « La grandeur a-t-elle déserté le champ politique ? Et les historiens doivent-ils et peuvent-ils renoncer au discours d'éloge et à ses pompes ? »

En réponse à la première question, Ricœur remarque que dans la conception même de l'État-nation, Hegel conçoit la grandeur dans le « moment de la décision suprême comme détermination de soi », où l'État, comme le prince, fait usage de l'extrême contingence de sa position d'autorité pour faire valoir le moment de sa décision. C'est ici que « se pose *in fine* le problème de l'exercice de l'autorité politique, en particulier dans les situations tragiques où l'existence physique et l'intégrité morale de l'État sont en danger³²⁶. »

La réponse à la seconde question s'articule sur la pluralisation de la grandeur effectuée par la notion d'« économies de grandeurs » développée par Jean-Luc Boltanski et Laurent Thévenot dans *De la justification*. Dans cette acception « sont appelées grandeurs les formes légitimes du bien commun dans des situations typiques de différends dès lors qu'elles sont légitimées par des argumentaires typiques³²⁷. »

Ce qui attire Ricœur dans cette conception, c'est la pluralité des économies de grandeur. Ainsi la grandeur ne tient pas uniquement de la monarchie absolue, même si elle reste politique, mais aussi de la pluralité des conceptions de grandeur. Ce qui importe, c'est « que la grandeur soit prise en compte par la philosophie pratique et dans les sciences humaines en liaison avec l'idée de justification comme l'un des régimes d'appréhension du bien commun au sein de

³²⁶ *Ibid.*, p. 355.

³²⁷ *Ibid.*, p. 356.

l'être-avec-les-autres³²⁸. » Ainsi la grandeur demeure une partie intégrale de la représentation historique, mais elle peut aussi être pluralisée, ce qui évite l'éloge du monarque absolu de l'histoire royale « Cette double résistance du thème de la grandeur à l'élimination dans une philosophie politique tour à tour centrée sur l'État et sur la prise en compte par une sociologie de l'action justifiée autorise à poser la question qui couronne notre enquête concernant les prestiges de l'image dans l'éloge de la grandeur³²⁹ ». L'histoire et son récit ne peuvent se dissocier du spectre de la dissimulation, du soupçon pascalien de justifier la force, faute d'avoir pu renforcer la justice.

3.5.4. Représentance

La représentance est le concept qui résume la problématique englobante de la représentation historique, mais aussi le pacte de lecture implicite au projet historiographique. Ricœur le place au seuil entre l'épistémologie de l'histoire et l'ontologie de l'existence en histoire, qu'il nomme « condition historique »³³⁰. La représentance désigne « l'attente attachée à la connaissance des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements³³¹. » Autrement dit, elle est la capacité du discours historique à représenter le passé de façon véridique. Le pacte de lecture qui sous-tend la problématique de la représentation historique l'engage à être vraie, autrement dit qu'elle ne dissimule pas la vérité au lecteur. La dimension de la promesse, nous l'avons vu dans *Temps et récit*, engage le présent au futur par la parole que nous devons tenir.

³²⁸ *Loc. cit.*

³²⁹ *Ibid.*, p. 356-357.

³³⁰ *Ibid.*, p. 359.

³³¹ *Loc. cit.*

Il est toutefois sous-entendu par cet engagement la possibilité que la promesse ne soit pas remplie. Dans le cadre du pacte de lecture entourant l'historiographie, ceci veut dire que le texte historique ne peut totalement se défaire du soupçon de dissimulation et de non-pertinence qui le hante, et cela peu importe les dispositifs qu'il emploie pour essayer de rester critique.

S'il fait usage des structures narratives de l'intrigue, il ne peut assurer un lien direct entre le récit et le référent et doit s'appuyer sur le témoignage trouvé lors de la phase documentaire. Derrière le témoignage se trouve toutefois toujours la question de sa fiabilité et le soupçon de dissimulation. Si le texte historique fait usage de procédés rhétoriques, il devient susceptible à la critique présentée par Barthes sous le concept d'« effet de réel » et la tendance à enfermer la représentation dans le giron de la seule rhétorique. S'il fait usage des dispositifs de l'image, il court le risque de prêter voix à la louange du pouvoir. Toutes ces objections ont pour source une même question : le pacte de lecture de l'histoire peut-il être tenu ?

Ricœur fait deux remarques complémentaires qui, ensemble, doivent être considérées pour chercher à répondre à cette question : d'une part, le soupçon de dissimulation est à son comble au moment même où le récit historique est en mesure de remplir le pacte ; d'autre part, la réplique au soupçon doit faire usage non seulement de la représentation littéraire, mais aussi de son articulation dans les deux autres phases de l'opération historiographique. Ces remarques impliquent la fragilité du pacte de lecture, c'est-à-dire la difficulté à complètement conjurer le

soupçon de dissimulation qui accompagne la rationalité historiographique comme le soupçon de violence et de domination accompagne la rationalité politique³³².

S'il confirme plus tard que « la représentation historique en tant que telle devrait témoigner de ce que le pacte avec le lecteur peut être tenu par l'historien³³³ », Ricœur note toutefois la tendance de la forme littéraire à produire « un effet de clôture » nourrissant le soupçon de la dissimulation. Celui-ci grandit avec la capacité de pouvoir remplir le pacte. Il n'y a donc pas de solution directe et unique pour taire le doute qui accompagne la promesse de dire la vérité sur le passé au cœur même du projet historiographique : « Les modalités littéraires censées persuader le lecteur de la réalité, des conjonctures, des structures et des événements mis en scène deviennent suspectes d'abuser de la confiance du lecteur en abolissant la frontière entre persuader et faire croire³³⁴. »

Le pas vers une réplique au soupçon de dissimulation doit être fondé sur un réalisme critique et sur la dimension testimoniale retrouvée dans le document. Malgré les critiques de fiabilité, nous n'avons pas mieux que le témoignage pour fonder la vérité en histoire. Ce parallèle clair entre l'histoire et la mémoire — qui n'a pas mieux que la reconnaissance pour répondre à la possibilité d'abus — indique à la fois la continuité entre les deux à travers l'aporie partagée de la représentation et de la différence qu'impose la prise de distance nécessaire pour l'opération épistémologique de l'histoire. N'ayant pas recours à la reconnaissance,

³³² cf. Chapitre 1.

³³³ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit. p. 362.

³³⁴ *Ibid.*, p. 363.

l'historien.ne doit se fier au témoignage pour fonder son travail. Le témoignage et la promesse se rencontrent ainsi dans la problématique de la représentance.

Les procédés de l'opération historiographique servent à assurer l'attestation de vérité au cœur du travail historique. En même temps, ces mêmes procédés peuvent être soumis au soupçon de dissimulation, de manipulation et de faillite que Ricœur observe déjà dans la mémoire et que nous analyserons plus loin. Cependant, s'il maintient que nous « n'avons pas mieux que la mémoire pour nous assurer de la réalité de nos souvenirs », il affirme aussi que « nous n'avons pas mieux que le témoignage et la critique du témoignage pour accréditer la représentation historique du passé³³⁵. »

En cherchant à dire la vérité sur le passé, l'historiographie ne peut se défaire des notions d'adéquation et de correspondance pour exprimer son rapport à son référent. La représentance, comme capacité de l'histoire à représenter le passé, est la problématique ultime du questionnement épistémologique de Ricœur, rassemblant les enjeux des trois phases de l'opération historiographique. Sur chacun de ces niveaux, le soupçon de dissimulation et de déformation du passé est repoussé, mais jamais éliminé complètement. En ceci l'énigme du *pharmakon* demeure sans solution.

3.6. La connaissance historique

À partir de l'aporie fondamentale de la mémoire — où le soupçon sur la possibilité de représenter le passé de manière juste — Ricœur suit le parcours de l'opération historiographique

³³⁵ *Ibid.*, p. 364.

jusqu'à son point le plus distant de l'opération mémorielle afin de démontrer ce que Johann Michel nomme « l'autonomie relative » de l'histoire quant à la mémoire³³⁶. « Autonomie », car elle emploie des procédés pour construire, arranger et présenter des faits à partir d'une diversité d'éléments dans un récit critique. « Relative », car l'histoire ne peut complètement se distinguer de la mémoire dans sa fonction, celle de représenter l'absent du passé, et dans l'aporie qui l'accompagne. L'histoire, comme la mémoire, ne peut pas combler le gouffre entre le passé comme révolu, comme chose disparue, et le passé comme ayant-été, comme chose qui existait dans le présent désormais passé. La nature de l'aporie empêche toute notion d'un recouvrement total du passé absent, mais elle empêche aussi qu'aucun rappel ne soit possible³³⁷.

L'élément commun qui distingue l'histoire de la mémoire et qui les relie est le même courant anthropologique que nous avons observé plus tôt dans les réflexions sur le politique. Ce fond de pensée sous-tend le mouvement de la mémoire à l'histoire et, comme nous le verrons, à ce que Ricœur appellera la « mémoire instruite ». La connaissance du passé devient critique par le travail historiographique, qui cherche à donner un récit vrai. Ce récit est un texte, car « l'histoire est écriture de part en part ». Le prélude dédié au *Phèdre* place le même point d'origine à l'écriture comme l'histoire, liant ainsi le destin de l'une au destin de l'autre.

Les phases de l'opération historiographiques servent toutes à conjurer le spectre de doute et de soupçon qui plane sur l'histoire, et Ricœur démontre bien les points forts et les angles morts de ses contemporains à cet égard, de la fragilité fondamentale de la mise en archive, aux

³³⁶ Johann Michel, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, op. cit., p. 230.

³³⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit. p. 367.

complexités de l'explication/compréhension, jusqu'aux dispositifs de manipulation rhétorique et imagée au niveau de la représentation historique. Si nous avons cherché à souligner les moments où l'épistémologie de l'historiographie touche aux dimensions anthropologiques et éthico-politiques de la pensée de Ricœur, c'est pour mieux illustrer l'enchevêtrement de ces dimensions dans un domaine largement considéré apolitique. En même temps, nous avons cherché à préparer le chemin pour le chapitre prochain, qui ira plus en profondeur dans l'exploration des racines anthropologiques de la condition historique, elle-même servant de fonds ontologique à l'épistémologie du savoir historique et de condition de l'agir historique.

Malgré notre démarche plus ou moins indirecte, nous pouvons voir l'impact de l'épistémologie de l'historiographie — une discipline largement rétrospective — dans la conception du présent et pour les possibilités du futur, sous la forme du texte, ouvert et disponible à quiconque sait lire, c'est-à-dire ouvert aux non-historien.nes. Le texte savant est alors donné à lire au public profane, qui l'interprète selon des critères distincts de ceux établis par l'historiographie. Dans le prochain chapitre, nous allons voir comment l'effort de faire sens de l'histoire dépasse la seule histoire, car ancrée dans la condition historique commune à tous les êtres humains.

QUATRIÈME CHAPITRE

4. LA CONDITION HISTORIQUE DE L'HOMME CAPABLE

Si l'histoire est écriture, elle est ouverte à tous ceux et celles qui savent lire. Autrement dit, elle devient disponible à un public qui n'est pas nécessairement composé par des historien.nes, mais aussi par des non-historien.nes. Il s'agit d'une ouverture hors de la sphère savante dans la sphère non savante (ou profane), mais pas encore hors de la dimension du discours et du langage dans celle de l'agir. Le processus d'archivation consiste en une séparation du témoignage et de l'action sur laquelle elle porte et sert de pont entre la remémoration et l'histoire. La relation fiduciaire inhérente au témoignage devient un élément fondamental de l'opération historiographique. Celle-ci renoue les liens non seulement avec la dimension éthique de la promesse, mais aussi avec l'anthropologie philosophique. Elle illustre aussi la dimension de la représentation du passé, identifiée, que travaille les phases de l'explication/compréhension et de représentation littéraire, chacune de façon différente.

Même dans l'explication compréhensive de l'histoire, la phase la plus distanciée de l'acte de remémoration explore la représentation comme objet de connaissance, et donc comme objet de recherche historiographique. Ceci renforce la connexion avec la dimension de l'agir humain et, plus spécifiquement, avec la dimension sociale de l'agir humain. Les différentes représentations que créent les humains font le lien avec une anthropologie fondée sur l'agir et le subir des êtres humains, partagée avec la pensée politique de Ricœur. La représentation littéraire, où se poursuit la réflexion sur la représentation-opération, se tient en fin de parcours pour Ricœur, répondant tour à tour aux questions soulevées par le prélude sur l'écriture par la réflexion sur le « pacte de lecture », à la prise de distance opérée par le processus d'archivation par l'ouverture du texte à « quiconque sait lire », et au manque de distinction inhérente à la

notion de « mentalité » par la relation dialectique de la représentation. Cette dernière phase, toutefois, reprend aussi l'aporie qu'elle partage avec la mémoire : plus elle cherche à dire la vérité sur passé, plus le soupçon que le « pacte de lecture » n'a pas été tenu est grand. La question de fiabilité, identifiée dans la phénoménologie de la mémoire, ne trouve pas de réponse malgré les efforts déployés par l'opération historiographique. Ceci ne veut pas dire que celle-ci opère en vain. Si l'histoire touche au même fond anthropologique que le politique et, comme la mémoire, se pense sur un mode épistémologique et un mode pragmatique, ceci n'implique pas encore le passage du discours à l'agir. Si le « pacte de lecture » instaure une certaine relation éthique, via la promesse de l'auteur au lecteur, elle ne se traduit pas nécessairement par des actions de la part du même lecteur. Qu'il y ait une praxis de l'historiographie n'implique pas nécessairement une praxis politique et, d'une certaine perspective, un tel recouvrement entre histoire et politique est tout sauf désirable. Et pourtant...

Et pourtant la possibilité d'un usage politique du texte historique est garantie par le seul fait que l'histoire est une représentation du passé parmi d'autres. Le travail de l'historien.ne ne se fait pas en conditions stériles et peut être lu par des non-historien.nes. L'histoire est le produit d'un acte humain et les humains agissent dans un monde qui les précèdent, leur succède et dans lequel ils vivent ensemble. La dimension intersubjective est présupposée par l'usage du témoignage dans la phase d'archivation, la dimension sociale est pensée par l'idée de représentation comme objet historique, et la dimension éthique est implicite au « pacte de lecture ». C'est en prenant ces éléments ensemble, comme le suggère Ricœur pour répondre à la question épistémologique de la vérité en histoire, que nous pouvons entrevoir la possibilité d'un agir résultant de la lecture du texte historique, un agir spécifiquement politique.

Le moment précis du passage entre le discours historique et l’agir politique demeure indéterminé ou, du moins, n’est jamais entièrement précisé dans la réflexion de Ricœur. L’agir s’exprime surtout comme une médiation imparfaite aux paradoxes que Ricœur dévoile, qu’il s’agisse du paradoxe du politique que nous avons exploré dans le premier chapitre ou de l’énigme de la représentation du passé travaillée par l’épistémologie de l’histoire que nous venons d’examiner dans le chapitre précédent. Une caractéristique marquante de ce type de médiation consiste en son ouverture sur le possible, autrement dit sur son inachèvement. Or, faute de pouvoir expliquer le paradoxe, il faut agir, il faut trancher. Nous pouvons emprunter le mot d’Olivier Abel pour cerner ce devoir d’agir : « Le refus de juger serait pire encore³³⁸. »

Si, au cours de notre lecture dans le chapitre précédent, nous avons pu déterminer l’objet de la représentation historiographique dans la dimension sociale et anthropologique de la temporalité, notre lecture de la troisième section déviara de façon signifiante de la trajectoire tracée par l’auteur, afin de mieux souligner le mouvement circulaire entre mémoire, histoire et mémoire instruite que Ricœur juge lui-même le vrai sens de son propos, offrant une correction de l’« erreur de construction » dans son ouvrage³³⁹ et, surtout, de souligner la dimension anthropologique de la « condition historique ».

En effet, pour mieux comprendre les conséquences de la condition historique, il importe de définir certains termes dans l’œuvre de Ricœur portant sur l’agir, l’action, et ultimement la politique. D’une part, la notion de sagesse pratique, développée à partir de la lecture que fait

³³⁸ Olivier Abel, *Paul Ricœur : La promesse et la règle*, Paris, Éditions Michalon, 1998, p. 94.

³³⁹ Paul Ricœur, « La mémoire saisie par l’histoire », *Revista de Letras*, Vol. 46, n° 1, 2006, p. 245-258.

Ricœur dans *Soi-même comme un autre* du concept de *phronèsis* chez Aristote, d'autre part, la notion de mémoire instruite, qui continue le projet de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* en replaçant la mémoire du/de la citoyen.ne comme l'étape suivant le travail historiographique. La notion de « sagesse pratique » relie les concepts d'attestation et d'affirmation développées dans *Soi-même comme un autre* dans ce que nous nommerons une anthropologie de « l'homme capable » et de l'homme « faillible ». La notion de mémoire instruite, quant à elle, est développée par Ricœur dans les années suivant la publication de *la mémoire, l'histoire, l'oubli*. Elle vient replacer la discussion de cette œuvre dans une dynamique circulaire plutôt que linéaire, plaçant l'histoire entre une mémoire qui lui sert de matrice et d'objet et une mémoire qui est instruite par le travail historiographique, nourrie par son récit. C'est cette mémoire instruite qui assure le passage d'une réflexion sur l'agir en général à une réflexion sur l'agir éthico-politique, car celles et ceux qui portent la mémoire, instruite ou non, sont bien les citoyens.

Une fois ces paramètres définis, nous pourrions ensuite nous tourner vers l'analyse de la « condition historique » chez Ricœur. Ricœur procède de la manière suivante : il définit d'abord les contours d'une herméneutique de la philosophie critique de l'histoire, portant sur la conception de l'histoire comme perspective absolue — que Ricœur puise dans les travaux de Reinhart Koselleck sur l'expression allemande *Die Geschichte Selber* — et sur la notion du moment présent comme « notre modernité », puis, il entreprend une réflexion sur le versant ontologique de la condition historique, portant surtout sur la conception heideggérienne de la temporalité fondamentale, l'historicité (pour reprendre le terme que Ricœur préfère à historialité) et l'être-dans-le-temps.

Comme nous l'avons dit plus haut, cette lecture dévient de la structure offerte par *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, car notre intention est de mieux fonder les conclusions affectant

directement l'anthropologie qui traverse à la fois la réflexion sur la politique et sur l'histoire. C'est pourquoi aussi nous repousserons la réflexion sur l'oubli au chapitre suivant, où notre questionnement portera sur les différentes dimensions qui forment la figure du « citoyen ». Nous aborderons donc l'herméneutique ontologique de l'histoire avant l'herméneutique critique, renversant ainsi l'ordre établi par Ricœur. Ceci nous permettra de mieux cerner le lien entre l'anthropologie philosophique et les deux questionnements qui traversent *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : la question épistémologique et la question éthico-politique. La condition historique est le détour ontologique que prend Ricœur pour mieux comprendre ce passage. Il convient alors pour nous de passer de l'anthropologie et de l'ontologie de la condition historique, afin de mieux comprendre ce qui relie ces deux questionnements.

4.1. La sagesse pratique

La notion de « sagesse pratique », dont la source d'inspiration pour Ricœur est la *phronèsis* aristotélicienne, est caractérisée par la mise en tension d'une éthique basée sur la téléologie aristotélicienne et d'une morale fondée sur la déontologie kantienne. Elle est fondée sur l'anthropologie philosophique de Ricœur et relie ses réflexions sur la pratique au savoir. La sagesse pratique, selon Ricœur, est traversée par les difficultés aporétiques auxquelles font face les êtres humains par la constitution même de leur être. Les liens qui la relient à la réflexion sur l'histoire et la mémoire s'expliquent par trois notions : l'attestation, l'homme faillible et capable, et le « tragique de l'action ».

La notion d'*attestation* exprime une certitude fragile au cœur de la conception ricœurienne du sujet. Prise entre le « cogito exalté » cartésien et le « cogito déchu » de Nietzsche, l'attestation du sujet est la clé de voûte de la réflexion de Ricœur sur le soi et son agir tels qu'ils sont élaborés dans *Soi-même comme un autre*. Le concept d'une anthropologie de l'homme faillible a été,

comme la notion d'histoire, le sujet de plusieurs réflexions tout au long de l'œuvre de Ricœur et touche à plusieurs autres thématiques que nous n'aurons malheureusement pas le temps ici d'analyser en détails ³⁴⁰. Nous nous concentrerons en revanche davantage sur l'anthropologie de l'homme capable, qui apparaît dans les dernières œuvres de Ricœur et vient compléter les premières réflexions anthropologiques.

Le concept de « l'homme faillible » remonte à *Finitude et Culpabilité*, deuxième volet de la *Philosophie de la volonté* de Ricœur, publiée en 1960³⁴¹. Face à la question de la possibilité du mal, Ricœur conçoit le concept de faillibilité pour désigner la « disproportion » entre le « volontaire » et « l'involontaire ». La notion de « disproportion », que Ricœur préfère à « finitude », souligne les frontières de l'agir rationnel en faisant apparaître « les conflits qui structurent la réalité humaine et les médiations que ces conflits appellent et qui soutiennent son effort pour exister³⁴² ». L'homme capable, en revanche, est un concept développé dans *Soi-même comme un autre* et désigne la dimension anthropologique de l'agir et de la possibilité de l'action.³⁴³ Pris ensemble, ces deux concepts peignent un portrait nuancé de l'agir humain, incarné et exprimé par des êtres qui sont toujours capables de se dire responsables de gestes et

³⁴⁰ Voir *Paul Ricœur : de l'homme faillible à l'homme capable*, Gaëlle Fiasse (dir.), Presses universitaires de France, Paris, 2008 ; Bernard Dauenhauer, *Paul Ricœur : The Promise and Risk of Politics*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 1998 ; Christian Aymar Badinga, *Le soi capable de Paul Ricœur : Aux fondements d'une phénoménologie de la personne humaine*, Paris, Édilivre, 2014 ; Jean-Luc Amalric, « Affirmation originaire, attestation et reconnaissance : Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne » *Études Ricoeuriennes*, vol. 2, n° 1, 2011, pp. 12–34.

³⁴¹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2, Finitude et culpabilité 1, l'homme faillible*, op.cit.

³⁴² Olivier Abel et Jérôme Portée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Ellipses, Paris, 2007, p. 36.

³⁴³ *Ibid.*, p. 34-35.

d'actions dans un cadre qui les dépassent dans le temps. C'est par nos capacités que nous devenons dignes de respect et d'estime de soi, mais ces capacités ne sont pas assurées.

La notion du « tragique de l'action » apparaît dans *Soi-même comme un autre* et constitue pour nous le chaînon manquant entre le principe anthropologique de l'homme capable et faillible et le vivre-ensemble au cœur de sa réflexion politique. Dans le premier chapitre, nous avons mis l'accent sur la notion de promesse et d'initiative comme principes fondateurs de l'action politique selon Ricœur³⁴⁴. La relation paradoxale entre le politique — représentant le principe anthropologique d'un vivre-ensemble régi par la raison — et la politique — représentant la pratique, souvent dévoyée et toujours vulnérable à la logique de la domination — est bâtie sur la capacité des humains à poser leurs actes comme réitération et comme « renaissance », c'est-à-dire l'initiative, et sur la capacité à fonder ces actes dans la continuité temporelle à travers un engagement vers le futur — la promesse — dont on peut aussi garder la mémoire.

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur interrompt sa réflexion sur le soi et la sagesse pratique pour confronter le « fond ténébreux » de l'action qu'enseigne la « sagesse tragique » typifiée par le conflit central de l'*Antigone* de Sophocle³⁴⁵. L'opposition inéluctable entre les

³⁴⁴ cf. Chapitre 1.

³⁴⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 2015 [1990], p. 281-290. Voir aussi Pamela Sue Anderson, « Re-reading Myth in Philosophy: Hegel, Ricœur and Irigaray Reading *Antigone* », in Morny Joy (dir.), *Paul Ricœur and Narrative: Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997, p. 51-68; Martha Nussbaum, « Ricœur on Tragedy: Teleology, Deontology, and Phronesis », in W. Schweiker et coll. (dir.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, New York/London, Routledge, 2002, p. 264-276; Helen M. Buss, « Antigone, Psyche, and the Ethics of Female Selfhood: A Feminist Conversation with Paul Ricœur's Theories of Self-Making in *Oneself as Another* », in W. Schweiker et coll., *op. cit.*, p. 64-79; Gaëlle Fiasse, « Le tragique de l'action. Ricœur et Antigone » in Louise Grenier et Suzanne Tremblay (dir.), *Le projet d'Antigone : vers la mort d'une fille d'Œdipe*, Montréal, Éditions Liber, 2005, p. 139-153.

positions d'Antigone et de Créon désigne, pour Ricœur, la limite d'une éthique purement rationnelle, c'est-à-dire le tragique de l'action. La réponse de la sagesse pratique au tragique de l'action constitue l'expression de la pratique morale dans un contexte hors des limites de la philosophie.

Je propose de définir en plus de détail ces trois notions : *attestation*, *homme faillible et capable*, et *tragique de l'action*, pour mieux comprendre le fil reliant l'anthropologie philosophique de Ricœur à sa philosophie politique. Ainsi, dans la section suivante nous pourrons voir comment les réflexions de la troisième et dernière partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sur la « condition historique » s'intègrent dans le questionnement éthico-politique, que nous définirons dans le prochain chapitre comme le questionnement du « citoyen ».

4.1.1. *L'attestation*

L'anthropologie philosophique de Ricœur, que je nommerais anthropologie de l'homme capable et faillible, repose d'abord sur la fragilité fondamentale de l'être humain conceptualisée dans la notion d'*attestation*. Apparaissant tard dans l'œuvre de Ricœur, l'attestation est l'« assurance d'être soi-même agissant et souffrant³⁴⁶ » et indique l'énonciation du sujet à propos de soi-même, généralement en réponse à la question *Qui suis-je ?*

Le projet de *Soi-même comme un autre*, la « petite éthique » de Ricœur, cherche à faire travailler la tension entre la téléologie présente dans le concept aristotélicien de « la visée de la vie bonne » et la morale déontologique et formaliste de Kant. L'attestation reste au cœur de

³⁴⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 37.

cette discussion, car Ricœur inscrit sa réflexion dans le sillage de la philosophie réflexive d'héritage cartésien et des positions des philosophes analytiques sur l'agent et l'action morale³⁴⁷. Le mouvement réflexif de l'attestation vise à répondre au *cogito* cartésien, refusant la fondation dans la certitude absolue en faveur de la position plus vulnérable que propose la croyance. En effet, l'attestation est « une certitude qui relève de la croyance³⁴⁸ », qui se pense plutôt sur le mode de la promesse et de la confiance que de la certitude. Celle-ci toutefois n'est pas pour autant moindre comme affirmation fondamentale du sujet face à l'autre. En ceci, l'attestation prend position par rapport aux critiques nietzschéennes du *cogito* cartésien. De fait, l'attestation est elle-même un aveu d'altérité au sein même de l'ipséité, au sens où le sujet atteste être soi-même après un travail nécessaire d'une « herméneutique de soi »³⁴⁹. Ainsi, comme l'affirme justement Corinne Pelluchon, « Ricœur propose une ontologie de l'agir pouvant aider chacun à formuler les valeurs auxquelles il tient et à se conduire le mieux possible dans les circonstances imprévisibles et parfois tragiques de la vie³⁵⁰. » Pris dans ce sens, l'attestation s'exprime alors dans le registre de la promesse et de la confiance, ce qui révèle sa fragilité quant au doute et à la possibilité de faillite, de manquer à sa parole et de trahir la confiance que l'on a envers soi. Notons par ailleurs que si Ricœur ne veut pas céder la place au relativisme, il rejette aussi toute prétention à une perspective totalisante, comme nous le verrons plus bas.

³⁴⁷ David Pellauer, *Ricœur: A Guide for the Perplexed*, New York, Continuum, 2007, p. 90–92.

³⁴⁸ Corinne Pelluchon, *Paul Ricœur, un philosophe de la reconstruction : Soins, attestation, justice*, Paris, PUF, 2022, p. 57.

³⁴⁹ *Loc. cit*

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 59.

4.1.2. L'homme faillible et capable

L'homme faillible, figure que Ricœur développe dans le deuxième tome de sa *Philosophie de la volonté*, est lié à la fragilité et à la vulnérabilité intrinsèque à la condition humaine comme condition du mal³⁵¹. Le déplacement d'un langage de culpabilité et de responsabilité à celui de fragilité établit une distance entre le « mal possible » et le « mal réel » qui fait écho à la distance entre la lecture du récit historique et l'action éthico-politique, c'est-à-dire entre la possibilité de faire le mal et l'acte mauvais en soi. De même, la lecture du récit historique n'implique pas nécessairement une transition immédiate à l'agir du lecteur. Dans les deux cas, la distance ne peut être franchie de façon assurée par la théorie, mais seulement par un « saut », par un agir³⁵².

Cette incapacité fondamentale de traverser la distance entre le mal potentiel et l'acte mauvais vaut donc pour l'ensemble de la dimension de l'agir. Elle implique aussi la difficulté de poser un acte qui puisse résoudre les conflits et les paradoxes contre lesquels se bute le savoir humain : « Qu'il s'agisse de connaître, d'agir ou de sentir, être homme, c'est ensemble “souffrir le discord” et “opérer des médiations”³⁵³ » Ainsi l'aporie décelée en théorie se traduit par un *dissensus* dans l'acte. Bien que le terme « homme faillible » n'est pas repris par la suite, la fragilité à laquelle il renvoie demeure centrale pour l'éthique ricœurienne. Cette fragilité s'exprime toutefois désormais de concert avec la capacité primordiale de l'attestation. En effet, l'attestation est fragilisée par son manque de fondation ontologique certaine. Ainsi elle est la marque d'un *soi* capable de rendre compte de « l'exaltation épistémique » du *Cogito* de

³⁵¹ Olivier Abel et Jérôme Portée, *Le vocabulaire de Ricœur*, op. cit., p. 36.

³⁵² *Loc. cit.*

³⁵³ *Ibid.*, p. 37.

Descartes et de son « humiliation » par la critique de Nietzsche³⁵⁴. Elle est créance, donc incertaine, mais elle n'est pas pour autant réduite à cette incertitude. C'est à partir de cette position de fragilité et d'incertitude que l'agir humain devient possible. Ainsi l'être humain ne se définit pas seulement par sa faiblesse, par son incapacité, mais aussi par ce dont il est capable, malgré sa fragilité inhérente de son être.

L'« homme capable » est la personne à qui on attribue les capacités de l'être humain à se raconter, à témoigner et à s'imputer la responsabilité de son agir³⁵⁵. Ces capacités lui sont attribuées en dépit de sa fragilité. L'homme capable est donc aussi celui qui atteste de sa capacité à dire, à raconter et à faire mémoire. Il est doté de capacités marquées par la fragilité de l'agir humain, c'est-à-dire sur la possibilité d'un agir incorrect.

Face aux apories auxquelles se bute la connaissance, la pratique ne peut que trancher d'un côté ou de l'autre, et c'est dans le jugement en situations particulières que la sagesse pratique s'exerce le plus souvent. Malgré la capacité de l'homme capable de pouvoir juger en situation de conflit éthique, il demeure pour Ricœur une frontière indépassable pour la délibération philosophique : là où l'action à prendre est le fruit de motifs irréconciliables sur lesquels le discours éthique ne peut se prononcer. Plutôt que de réclamer le pouvoir de la raison dans cette sphère, on peut voir comment la situation tragique renforce la conception double de l'homme capable et faillible³⁵⁶. Ricœur choisit malgré tout de se confronter à cet « Autre » de la

³⁵⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 33.

³⁵⁵ Olivier Abel et Jérôme Portée, *Le vocabulaire de Ricœur*, op. cit., p. 34.

³⁵⁶ Voir aussi Bernard Dauenhauer, op. cit., et Annalisa Caputo, « Paul Ricoeur, Martha Nussbaum, and the 'Incapability Approach' », in Roger W. H. Savage (dir.), *Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique*, Lanham [MA], Lexington Books/Fortress Academic, 2015.

philosophie morale en l'abordant par la voie de la tragédie grecque. La fragilité de l'homme capable se traduit donc hors du cadre purement anthropologique dans le cadre de la vie publique et de la politique par une réflexion sur le « tragique de l'action ».

4.1.3. *Le tragique de l'action*

La notion du « tragique de l'action » apparaît dans un interlude entre deux études dans *Soi-même comme un autre* sous le signe d'une « voix de la non-philosophie », dans ce cas-ci celle provenant de l'*Antigone* de Sophocle³⁵⁷. L'ajout d'une perspective hors de celle de l'éthique et de la philosophie morale vient rappeler que la tragédie partage avec la philosophie pratique le thème de l'action, celle qui se trouve « au service de grandeurs spirituelles qui non seulement les dépassent, mais, à leur tour, fraient la voie à des énergies archaïques et mythiques qui sont aussi les sources immémoriales³⁵⁸. »

Le tragique de l'action signifie alors le fond des conflits qui ne se réduisent pas à la délibération éthique ou à l'obligation morale. La tragédie de Sophocle présente le conflit moral entre Antigone et Créon comme un affrontement sans résolution entre deux exigences morales de grandeur comparable : Antigone cherche à honorer les dieux en veillant à la sépulture de son frère et Créon cherche à rendre hommage à ses obligations civiques en punissant l'ennemi de la cité. Devant un tel choix, aucune règle univoque ne peut servir à trancher. Même si, à la suite de Hegel, Ricœur note la position réductrice des deux parties — Créon réduisant tout à l'obligation civique et Antigone aux exigences funèbres, il remarque aussi la tendance, malgré

³⁵⁷ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 281.

³⁵⁸ *Loc. cit.*

tout, à favoriser la seconde, ne serait-ce que parce qu'elle « pose la limite qui dénonce le caractère humain, trop humain de toute institution³⁵⁹. »

Le fil que suit Ricœur le mène toutefois à refuser la simple résignation à l'indécidable et de trouver un nouveau champ fertile pour la réflexion éthique tout en reconnaissant le manque d'un enseignement direct et univoque de la « sagesse tragique ». Il y voit plutôt une réorientation de la sagesse pratique à « l'épreuve du seul jugement moral en situation³⁶⁰ ». La sagesse pratique est donc bâtie sur cette conviction : que s'il y a un enseignement à tirer du tragique de l'action, c'est celui de reconnaître la limite du discours et d'accepter malgré tout de trancher pour agir. Ainsi la paralysie devant le choix impossible est en soi inacceptable :

En refusant d'apporter une « solution » aux conflits que la fiction a rendus insolubles, la tragédie, après avoir désorienté le regard, condamne l'homme de la *praxis* à réorienter l'action, à ses propres risques et frais, dans le sens d'une sagesse pratique en situation qui *réponde* le mieux à la sagesse tragique³⁶¹.

Le jugement est donc inséparable de la reconnaissance d'un sujet capable, et c'est à travers le jugement que l'agir politique est relié au récit de l'histoire. Inversement, une meilleure compréhension du passé permet de relativiser le temps présent pour mieux éviter l'adaptation d'une conception univoque de la modernité — le « crime » du totalitarisme. Le tragique de l'action est une caractéristique de la nature de notre condition historique, qui est déterminée au niveau ontologique. C'est aussi à travers ce détour que Ricœur, dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, établit le lien fondamental entre la philosophie critique de l'histoire et l'herméneutique ontologique qu'il développe avec et contre Heidegger.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 285.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 281.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 288.

4.2. La condition historique

La dernière partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* se compose d'une herméneutique critique de l'histoire, d'une critique du concept heideggérien d'historicité et d'une réflexion sur l'oubli. Ces trois gestes philosophiques sont faits pour servir de base à la définition de ce que Ricœur nomme « la condition historique » qui sous-tend notre rapport au passé, qu'il soit mémoriel ou historique, épistémologique, ontologique ou anthropologique. Nous allons changer l'ordre de lecture établi par Ricœur en abordant les considérations ontologiques de la condition historique suivi du versant critique de l'herméneutique, laissant pour le prochain chapitre la réflexion sur l'oubli qui, avec le pardon, sert plutôt de toile de fond à toute l'entreprise de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Ce changement dans la lecture du texte se justifie par deux raisons. La première tient à la nature de la démarche générale de Ricœur, qui prend une structure linéaire pour des raisons didactiques et pédagogiques. Cette structure n'a cependant pas d'impact signifiant sur le propos central de Ricœur, qui est de découvrir les conditions de possibilité de la représentation historique. Nous avons vu ce principe en action lors de l'analyse des trois « phases » de l'opération historiographique³⁶², qui pouvaient être prises dans n'importe quel ordre. De plus, Ricœur notera plus tard que la séquence majeure de l'œuvre (partant de la mémoire jusqu'à l'histoire pour aboutir finalement à une description de la condition historique) ne connaît pas de point d'origine véritable et que la dynamique des concepts mis en œuvre y est plutôt

³⁶² cf. Chapitre 3.

circulaire³⁶³. Si nous prenons compte de l'aspect purement didactique de la structure et mettons l'accent sur les notions mises en valeur plutôt que l'ordre dans lequel elles apparaissent, nous pouvons ainsi aisément justifier notre choix interprétatif.

La deuxième justification pour notre démarche renvoie au but de notre thèse, qui est de montrer le rôle que joue l'anthropologie philosophique de Ricœur dans sa réflexion sur l'histoire et la condition historique. Ainsi nous pouvons relier la figure du « citoyen » à la double problématique de la connaissance et de l'agir historique. L'intention derrière l'ordre choisi dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* est de montrer « la nécessité du double passage du savoir historique à l'herméneutique critique et de celle-ci à l'herméneutique ontologique³⁶⁴. » Je propose non seulement que ce double passage puisse se faire dans le sens inverse, mais qu'ainsi il soit possible de relier l'anthropologie philosophique de Ricœur, qui est intimement reliée à sa philosophie politique, à sa réflexion épistémologique sur l'histoire.

En commençant par l'ontologie de la condition historique, nous ferons apparaître les traces de l'homme capable et faillible de manière plus vive afin de mieux tracer le fil de l'historien.ne au citoyen et ainsi souligner la dimension éminemment politique du rapport historique au passé, au-delà de sa dimension mémorielle.

³⁶³ Paul Ricœur, « La mémoire saisie par l'histoire », *art. cit.* p. 245-246.

³⁶⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 274.

4.2.1. L'histoire et le temps

La « condition historique » est le terme préféré par Ricœur pour désigner le « mode d'être indépassable³⁶⁵ », traduit par historicité dans les éditions françaises d'*Être et temps*. Afin de mieux cerner le fond ontologique de la condition historique, Ricœur entreprend une lecture critique des concepts heideggériens de temporalité fondamentale, d'historicité, et d'intra-temporalité, ou d'être-dans-le-temps. En suivant cette lecture, nous pouvons relier les notions que nous avons retenues de l'anthropologie philosophique de Ricœur au caractère existentiel du *Dasein*. Ce qu'il retient de Heidegger malgré ses critiques concerne les notions du souci et de sa relation avec la temporalité, qui sont d'importance égale pour Ricœur en ce qui a trait à l'être-au-monde du *Dasein*. Le lien entre ontologie et anthropologie philosophique se retrouve dans les différents moments de la carrière de Ricœur : la réflexion sur la temporalité dans *Temps et récit*³⁶⁶ et celle sur l'ipséité dans *Soi-même comme un autre*³⁶⁷ se trouvent dans une nouvelle configuration sur l'être-dans-l'histoire (l'intratemporalité) que travaille Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* que nous verrons prochainement.

Le mode d'être selon le souci est déjà présupposé dans l'identification par Ricœur de l'agir social en situation d'incertitude comme référent ultime du travail historiographique³⁶⁸. Ainsi Ricœur accepte le concept de *Dasein* comme « lieu philosophique » dans lequel le lien est fait entre épistémologie de la connaissance historique et ontologie de la condition historique.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 449.

³⁶⁶ Paul Ricœur, *Temps et récit III*, *op. cit.*, p. 110-178.

³⁶⁷ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 345-410.

³⁶⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p. 450-451.

Les modes d'être du *Dasein* forment un fond existentiel commun à l'être que nous sommes. La temporalité est un autre des modes du *Dasein* se rapportant à soi-même en tant qu'être. Cette connexion entre *Dasein* et temporalité concorde avec l'anthropologie ricœurienne de l'homme capable, car, nous le verrons bientôt, l'intérêt de Ricœur est de trouver dans les modes d'être du *Dasein* la possibilité de représenter le passé au niveau épistémologique³⁶⁹. Cette orientation analytique nous mènera sur trajectoire de plus en plus divergente avec celle du projet initial d'*Être et temps*. En effet, Ricœur note quatre considérations qui marquent ses réserves et ses emprunts à la démarche d'Heidegger.

La première considération tient au silence du philosophe allemand au sujet de question de la chair, « du corps animé, du corps mien ». C'est précisément dans cette lacune que nous mène la lecture de Ricœur, qui voit dans le corps le terrain commun pour la discussion sur la mort, la naissance et sur « l'entre-deux » qui forme le concept de « *Geschichtlichkeit* » dans *Être et temps*. La catégorie de la chair, selon Ricœur, permettrait aussi un « franchissement du gouffre » créé par l'opposition conceptuelle chez Heidegger entre le *Dasein* et les choses « toutes données et maniables³⁷⁰ ». Le corps se trouve dans le monde et il est donc aussi plongé dans le temps et dans l'histoire.

La seconde considération de Ricœur tourne autour de « l'idée directrice d'*Être et Temps* selon laquelle la temporalité constitue non seulement une caractéristique majeure de l'être que nous sommes, mais celle qui, plus que toute autre, signale le rapport de cet être à l'être en tant

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 452.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 451–452.

qu'être³⁷¹. » De plus, la conception ricœurienne de l'être en tant qu'acte permet à Ricœur de mettre en rapport la temporalité et l'agir humain, donc l'homme capable. Le temps est donc, pour Ricœur, une métacatégorie du *Dasein* au même rang que le souci, car « le souci est temporel et le temps est temps du souci³⁷². »

La troisième considération de Ricœur concerne l'orientation fondamentalement rétrospective du rapport au passé. La passéité chez Heidegger, c'est-à-dire la qualité du passé à être passé, n'est pas pleinement comprise en dehors de sa relation aux autres temporalités de l'existence. Ricœur conteste un tel rapport inégal. S'il est vrai que la mémoire et, par conséquent, l'histoire soient « du passé », l'abstraction du présent et du futur dans le rapport au passé n'en est pas une conséquence nécessaire. Cette acception de la passéité pousse Heidegger à miser plutôt sur la futurité, caractérisée par la notion de « devancement », pour penser le *Dasein* ouvert sur le futur plutôt que fermé sur le passé. Ricœur cherche à réintroduire cette ouverture vers le futur dans le regard largement rétrospectif de l'histoire :

L'herméneutique de l'être historique oppose la mise en perspective de la passéité par rapport à la futurité du présent et à la présence du présent. À ce plan, la constitution temporelle de l'être que nous sommes s'avère plus fondamentale que la référence simple de la mémoire et de l'histoire au passé en tant que tel. Autrement dit, la temporalité constitue la condition existentielle de la référence de la mémoire et de l'histoire au passé³⁷³.

On remarquera que Ricœur adopte la hiérarchisation heideggérienne des modes de temporisations : la « temporalité fondamentale », marquée par l'orientation vers le futur constitué, en partie, par l'être-pour-la-mort ; l'historicité (*Geschichtlichkeit*), qui marque

³⁷¹ *Ibid.*, p. 452.

³⁷² *Ibid.*, p. 452.

³⁷³ *Ibid.*, p. 454.

l'intervalle entre la naissance et la mort ; l'intratemporalité, où « prédomine la préoccupation qui nous rend dépendants dans le présent des choses toutes présentes et maniables³⁷⁴. »

Contrairement à Heidegger toutefois, pour qui ces trois modes sont traversés par l'alliance des notions d'originarité et d'authenticité, Ricœur préfère interpréter chaque niveau ontologique par sa capacité à fonder la possibilité des discours sur l'histoire, notamment la représentation du passé au présent qu'exercent l'histoire et la mémoire³⁷⁵. La quatrième et dernière considération à l'égard du projet d'Heidegger se situe donc sur cette dernière divergence. Le critère de « conditionnalité existentielle » permet la confrontation de l'ontologie de la condition historique et de l'épistémologie de l'histoire sur les trois niveaux de temporalité sans avoir recours au concept autoréférentiel d'authenticité :

Nous faisons l'histoire et nous faisons de l'histoire parce que nous sommes historiques. Ce « parce que » est celui de la conditionnalité existentielle. Or c'est sur cette notion de conditionnalité existentielle qu'il revient de régler un ordre de dérivation qui ne se réduise pas à une perte progressive de densité ontologique, mais qui se marque par une détermination croissante du côté du vis-à-vis épistémologique³⁷⁶.

Puisque Ricœur conçoit l'authenticité comme un terme autoréférentiel qui est « sans critère d'intelligibilité » en dehors du vocabulaire spécifique d'Heidegger³⁷⁷, le critère de « conditionnalité existentielle » de la représentation historique devient la mesure d'une ontologie de la condition historique. Autrement dit, Ricœur replace l'ontologie de la condition historique dans un rapport avec l'épistémologie de la connaissance historique. L'être historique ne l'intéresse que dans la mesure où celui-ci rend possible la représentation du passé.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 455.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 456.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 457.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 455.

Nous procéderons ainsi selon l'ordre établi par Ricœur et entreprendrons une lecture de son commentaire sur les trois modes de temporisations avec une attention particulière portée sur le passage entre ontologie et anthropologie, notamment avec les notions que nous avons identifiées plus haut dans notre analyse de la sagesse pratique : l'attestation, l'homme capable et faillible, et le « tragique de l'action ». Il ne faut toutefois pas penser qu'il existe une corrélation parfaite entre ces notions et les concepts travaillés par l'ontologie de la condition historique, mais plutôt que les premières nous serviront de clés de lecture lorsque nous passerons en revue les seconds. La connexion entre la conception ricœurienne de l'homme et la réflexion heideggérienne de l'homme dans le temps et l'histoire est la clé pour comprendre la place du/de la citoyen.ne face aux questions concernant l'histoire et la mémoire.

4.2.2. L'être-pour-la-mort et le pouvoir-être-tout

La réflexion heideggérienne sur la temporalité précède celles sur l'historicité et sur l'intratemporalité et Ricœur tient à démontrer que l'historiographie peut entrer en dialogue avec l'ontologie sur ces trois niveaux. La démarche à rebours vers l'ontologie fondamentale de l'authenticité que préfère Heidegger n'empêche pas Ricœur de proposer le critère alternatif de la « conditionnalité existentielle » de l'agir social « dans la mesure où la métacatégorie du souci occupe une position axiale dans la phénoménologie herméneutique dont le *Dasein* constitue le référent ultime³⁷⁸. » Le souci renvoie dans le *Dasein* à l'ouverture qu'il tient à son rapport de soi à soi. Cette ouverture est signifiée par la notion du « pouvoir-être-tout », qui est opposée dialectiquement avec la fermeture représentée par l'être-pour-la-mort. Le souci du *Dasein* quant

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 462.

à la futurité se joue alors au point de rencontre entre la thématique de la totalité et celle de la mortalité. Dans la mesure où l'horizon du futur trouve sa limite dans la mort, la structure du souci, et du « devancement » opéré par le *Dasein*, implique l'ouverture sur le futur signalé par la totalité.

Le « pour » de l'être-pour-la-mort propose un sens de la possibilité —, « être pour une possibilité » — qui se projette comme une possibilité fermée sur la possibilité ouverte du pouvoir-être. Le devancement du souci s'en trouve affecté par sa reformulation en « devancement dans la possibilité ». ³⁷⁹.

La futurité apparaît donc dans la tension entre l'ouverture dans la possibilité du pouvoir-être et la fermeture de l'horizon existentiel de l'être-pour-la-mort, mais alors qu'Heidegger insiste dans *Être et temps* plutôt sur ce dernier, Ricœur prend, quant à lui, pour point de départ le premier en proposant deux lectures alternatives de la mortalité qui puisse prendre en compte non seulement la finitude que représente la mort, mais l'ouverture que représente la naissance. La première ouverture renvoie à la thématique de la chair dont Ricœur, comme nous l'avons vu, critiquait l'absence dans la description heideggérienne du *Dasein*. La chair est en lien avec le pouvoir-être en tant qu'il représente le désir de vivre, que Ricœur qualifie par diverses expressions : concept spinoziste de *conatus*, *appétition* de Leibniz ou encore « l'effort pour exister » chez Jean Nabert ³⁸⁰. Ce désir de vivre est en tension dialectique avec l'être-pour-la-mort, lui-même fondé sur la finitude fondamentale de l'être biologique.

En réintroduisant la thématique de la chair, Ricœur incarne le fait de la mort dans le « destin inéluctable du corps-objet », échappant ainsi aux questions d'originarité et

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 465.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 466.

d'authenticité : « [la séparation des modes d'être] ne prévaudrait que si ce savoir objectif et objectivant de la mort n'était pas intériorisé, approprié, imprimé dans la chair de ce vivant, de cet être de désir que nous sommes³⁸¹. » Le vouloir-vivre se joint alors au fait de la mort pour orienter le souci du *Dasein* : « Savoir qu'il "faut mourir" reste hétérogène au désir de vivre, au vouloir-vivre, cette figure charnelle du souci, du "pouvoir être un tout". C'est seulement au terme d'un long travail sur soi que la nécessité toute factuelle de mourir peut se convertir non certes en pouvoir-mourir, mais en acceptation de l'avoir à mourir³⁸² ». Le devancement qui vient au terme de ce travail d'acceptation se distingue de la version proposée par Heidegger, pour qui la dissociation entre l'existential originaire des différentes perspectives existentielles et les circonstances particulières dans lesquelles elles se trouvent l'empêche de combler l'écart entre l'avoir-à-mourir et le vouloir-vivre.

La seconde piste que suit Ricœur dans la lecture alternative de l'être-pour-la-mort consiste à prendre le détour de la pluralité et à rompre avec le caractère fortement individuel de la description heideggérienne. Autrement dit, pour Ricœur, la mort est liée au commun et notre mort est vécue aussi par les autres : « Sur le chemin qui passe par la mort de l'autre — autre figure du détour —. Nous apprenons successivement deux choses : la perte et le deuil³⁸³. » Le deuil, en effet, se vit par la perte de l'objet cher ou, dans ce cas, du proche aimé.

La mort de nos proches nous ouvre à la mise en commun du phénomène de la mort et nous éloigne de la conception heideggérienne de la mort comme anticipation solitaire. C'est

³⁸¹ *Ibid.*, p. 466.

³⁸² *Ibid.*, p. 466–467.

³⁸³ *Ibid.*, p. 468.

dans cette ouverture que Ricœur trouve un terrain commun entre philosophie et historiographie. Il fonde son propos sur deux possibilités de dialogue : la première possibilité se fonde sur le concept d'attestation, pris ici dans le sens heideggérien du pouvoir-être. L'attestation du *Dasein* se comprend pour Ricœur dans les trois extases du temps : l'attestation au futur est incluse dans le devancement du souci, l'attestation au présent est incluse au cœur de l'anthropologie de l'homme capable, et l'attestation au passé est déjà incluse dans la dimension du témoignage à la base de tout discours historique :

Le rôle de possibilisation assigné à la métacatégorie de la condition historique trouve l'occasion de s'exercer avec la corrélation entre attestation au futur et attestation au passé. À quoi il faut joindre l'attestation au présent portant sur le je peux, mode verbal de tous les verbes d'action et de passion qui dans *Soi-même comme un autre* disent l'homme capable³⁸⁴.

Si l'attestation au futur, présumé par le devancement implicite au souci heideggérien, et le témoignage au passé, qui constitue pour Ricœur un des fondements de l'opération historiographique³⁸⁵, sont reliés à l'anthropologie de l'homme capable par l'attestation au présent, il s'ensuit qu'ils sont aussi sujets à la même fragilité que nous avons notée plus haut à propos de la conception ricœurienne d'attestation dans le contexte de *Soi-même comme un autre*. La conviction de Ricœur quant à la primauté de l'attestation sur le doute dans la définition du *Cogito* ou du sujet dans cette œuvre trouve un écho dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, où Ricœur soutient la primauté d'une conception de la « passéité » comme « ayant-été » sur le statut révolu du passé³⁸⁶. Cette conviction est elle-même soutenue par la notion de dette que Ricœur entend dans le même sens que la notion d'héritage ou bien celle de transmission. Ainsi la dette,

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 471–472.

³⁸⁵ cf. Chapitre 3.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 472.

ou plus spécifiquement « l'être-en-dette », fait pendant au devancement implicite à l'être-pour-la-mort, ce qui libère la capacité de représenter le passé au présent, autrement dit la représentance.

La catégorie ontologique de l'être-en-dette est joint au concept épistémologique de la représentance dans le traitement de « l'énigme de la représentation présente du passé absent » au cœur du geste rétrospectif. L'insistance par Heidegger sur la primauté du passé comme « ayant-été » sur le passé comme révolu permet de traiter l'absent de l'histoire comme étant jadis présent et vivant.

L'absent de l'histoire est aussi le mort de l'histoire et le traitement de la mort en histoire constitue un autre terrain commun entre ontologie et épistémologie, mais aussi avec l'anthropologie. Si le fait du « on meurt » a été tiré hors de son exil ontologique par la réalité de la mort commune — tous doivent mourir — que nous venons de voir, il est aussitôt mis en tension avec la thématique de la mort dans l'opération historiographique de la représentation. Ricœur emprunte ainsi à Michel de Certeau la métaphore du discours historique comme « mise au tombeau » ou comme sépulture scripturaire des morts qui, jadis, furent agents historiques.

L'écriture historique, dans la mesure où elle est aussi un acte de sépulture, selon de Certeau, prend deux sens : selon le premier, dérivant de l'ethnologie, l'écriture prend la place d'un rite funéraire, laissant une place dans le langage pour le mort. Dans le second sens, qui prend une fonction symbolisatrice, l'écriture établit les conditions permettant de situer le présent dans la dialectique entre passéité et futurité. Nommer par l'écriture le lieu de sépulture pour le mort, c'est « redistribuer l'espace des possibles » et, ce faisant, c'est « fixer une place aux

vivants³⁸⁷. » Le traitement historique selon de Certeau permet de faire évacuer les morts du passé en les ensevelissant. Ricœur, quant à lui, ne semble pas suivre de Certeau jusqu'à ce point et résiste à la simple mise au tombeau du passé en rattachant la sépulture à la réflexion ontologique sur l'être-pour-la-mort :

La sépulture en effet n'est pas seulement un lieu à part de nos cités, ce lieu appelé cimetière où nous déposons la dépouille des vivants qui retournent à la poussière. Elle est un acte, celui d'ensevelir. Ce geste n'est pas ponctuel ; il ne se limite pas au moment de l'ensevelissement ; la sépulture demeure le geste d'ensevelir ; son trajet est celui même du deuil qui transforme en présence intérieure l'absence physique de l'objet perdu. La sépulture comme lieu matériel devient ainsi la marque durable du deuil, l'aide-mémoire du geste de sépulture³⁸⁸.

Bien que le travail de deuil accompli par la sépulture demeure extrêmement important pour Ricœur, surtout quand il reviendra sur le sujet de la mémoire, il ne comble pas complètement l'écart entre l'avoir-à-mourir et le vouloir-vivre. Cette tâche n'est accomplie que par l'ouverture du texte à quiconque peut lire, rejoignant la « mort en commun » soulevé plus haut. L'écriture-sépulture permet de faire la place aux morts ; ainsi elle permet aux vivants de se tenir en rapport dans le temps. Autrement dit, le passé a pris une distance saine du présent grâce à la lecture, et donc il devient accessible à tous ceux qui peuvent lire. L'absence du passé cesse d'être seulement une des caractéristiques de l'histoire, mais devient également le produit du processus historiographique et de la mise au tombeau. Ceci veut dire qu'originellement, la présence de l'absent est présupposée par l'effort de distanciation implicite à l'opération historiographique. Ainsi la méditation sur la mort, considérée à la fois sous le signe de l'ontologie que de l'épistémologie, vient rendre possible la représentation de ce qui n'est plus

³⁸⁷ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2016 [1975], p. 140.

³⁸⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 476.

non pas seulement comme un passé révolu, mais comme un « ayant-été » ouvert sur un futur maintenant accompli ou déçu. La temporalité fondamentale, marquée chez Heidegger par l'être-pour-la-mort, rend aussi possible l'existence de « l'être-face-à-la-mort, contre la mort » présumée par le geste de sépulture et le travail de deuil³⁸⁹.

4.2.3. *Historicité*

Le deuxième niveau de temporalisation, *Geschichtlichkeit*, est traduit par Ricœur par le terme « historicité ». L'historicité est fondée, tant pour Heidegger que pour Ricœur, dans la capacité du *Dasein* à retracer les conditions de son être dans la temporalité. Autrement dit, « si l'on peut dire de certaines choses qu'elles proviennent du passé, c'est parce que le *Dasein* porte en lui les traces de sa provenance sous la forme de la dette et de l'héritage³⁹⁰. »

La réflexion heideggérienne, selon Ricœur, comporte trop de lacunes pour franchir à elle seule la distance entre l'ontologie de la condition historique et l'épistémologie de l'opération historiographique. À cette fin, nous avons vu comment Ricœur rattache, par la notion d'attestation, le projet ontologique d'Heidegger à l'anthropologie de l'homme capable et faillible. Dans sa réflexion sur l'historicité, terme qu'il utilise pour traduire *Geschichtlichkeit*, Ricœur se distance du critère jusqu'ici utilisé par Heidegger pour séparer les trois niveaux de temporalisation (temporalité fondamentale, historicité, intratemporalité) — le critère d'importance ontologique signalée par la notion d'authenticité — pour emprunter ce que nous

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 480.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 482.

appellerons le critère de conditionnalité historique, c'est-à-dire la capacité de chaque niveau de temporalisation de fonder existentiellement la connaissance historique³⁹¹.

Vu le sens ambigu que prend le terme *Geschichtlichkeit* sous la plume d'Heidegger, Ricœur a choisi de le traduire par le terme tout aussi ambigu « d'historicité », mais tient à le replacer dans le contexte intellectuel duquel il surgit. De fait, Ricœur retrace l'origine de *Geschichtlichkeit* à partir de Hegel jusqu'à la correspondance entre Dilthey et le comte Yorck. Dans le sens pris par Ricœur et Heidegger, c'est-à-dire celui « d'intervalle » entre la naissance et la mort, l'historicité n'apparaît pas en tant que telle dans les travaux de Dilthey : « La mort n'est pas pour lui repère de finitude pour l'autoréflexion. Ni non plus la naissance. L'unité vivante de l'esprit se comprend de soi, sans autre intermédiaire conceptuel³⁹². » Heidegger, selon Ricœur, reprend les arguments de Yorck pour fonder son interprétation de l'historicité « sur le manque éprouvé au terme de la médiation sur la “communion co-originale [enracinée dans le souci] entre mort, dette, et conscience”³⁹³. »

Plutôt que de suivre le critère heideggérien d'une perte d'authenticité pour expliquer la dérivation entre temporalité, historicité et intratemporalité, Ricœur suit le critère de conditionnalité historique, afin de trouver non pas une réconciliation toute faite, mais bien un terrain commun où l'ontologie et l'épistémologie pourront œuvrer ensemble. En ce qui concerne la temporalité, ce terrain était dressé sur la sépulture accordée par le discours historiographique aux morts que nous serons tous et qui se situe à la limite extrême du devancement du *Dasein*.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 481.

³⁹² *Ibid.*, p. 485.

³⁹³ *Ibid.*, p. 488.

La réflexion d'Heidegger sur l'historicité évite sciemment le plan de l'historiographie en raison de sa volonté ferme de maintenir sa réflexion sur le Dasein sur le terrain ontologique et de son attachement au critère d'authenticité, alors que Ricœur n'hésite pas dans son traitement de l'intratemporalité à prendre pleinement en compte l'opération historiographique³⁹⁴.

Selon Ricœur, la distinction que fait Heidegger entre les différents modes d'être — entre les étants et ce qui est « sous-la-main » ou « à-portée-de-main » — l'empêche de « pousser le mouvement de la dérivation jusqu'au point où serait reconnue la validité entière du phénomène de la trace³⁹⁵. » Le Dasein ne peut jamais être passé en vertu du fait qu'il n'est jamais être sous-la-main. La problématique de la représentance, en revanche, serait un meilleur moyen, selon Ricœur, de franchir l'écart entre le passé révolu et le passé comme ayant-été :

La problématique de la représentance, au plan historique, et déjà celle de la représentation iconique du mnémonique, me paraissent susceptibles de chevaucher [la disjonction entre l'existential et le maniable]. La notion de vestige, élargie à celle de trace, pourrait alors offrir l'occasion d'une discussion où serait prise en compte la dimension véridictive de l'acte mnémonique et de l'acte historiographique³⁹⁶.

Ricœur se penche sur les notions de la suite des générations et de la répétition, empruntées à Dilthey et Kierkegaard respectivement pour franchir l'écart entre l'ontologie de l'historicité et l'épistémologie de la représentance³⁹⁷. La notion de générations, empruntée à Dilthey, se rattache à la notion heideggérienne d'héritage et fait appel à « toute la symbolique de la filiation et tout l'appareil juridique attaché à l'idée de généalogie, par lesquels le vivant lui-même est

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 490.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 493.

³⁹⁶ *Loc. cit.*

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 493.

institué³⁹⁸. » Ricœur précise que les institutions dans lesquelles est inscrit le vivant sont elles-mêmes dépendantes du « vivant parlant », c'est-à-dire d'un vivant qui n'est pas réduit à la reproduction : « La généalogie est l'institution qui fait que la vie est humaine. En ce sens, elle est une composante de la représentance, constitutive de l'intentionnalité historique³⁹⁹. » Ce faisant, l'histoire rejoint ainsi les rangs des sciences sociales comme « science du vivant parlant ».

La répétition, entendue par Ricœur plutôt comme nouvelle itération, comme « faire à nouveau », est reliée au geste d'autofondation du *Dasein* dans le devancement propre au souci et à l'être-pour-la-mort⁴⁰⁰. La répétition dans le geste historique n'est pas une copie conforme de l'événement, mais plutôt vise une réouverture du passé guidée par l'avenir et repose ainsi sur une nouvelle fondation ontologique⁴⁰¹. Cette réouverture vient aussi clore la méditation sur la mort entamée par Ricœur lors de son analyse de l'être-pour-la-mort « à l'enseigne de l'idée que les morts d'autrefois ont été des vivants et que l'histoire, d'une certaine façon, s'approche de leur avoir-été-vivant. Les morts d'aujourd'hui sont les vivants d'hier, agissants et souffrants⁴⁰². »

Ce rapprochement de la distance historique opérée par la répétition fait écho à la notion de *reenactement* de Collingwood, qui fait usage de l'imagination historique pour reconstruire le passé et de « re-penser ce qui fut une fois pensé⁴⁰³ ». Le concept de répétition réintroduit à la

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 494.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 494.

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 495.

⁴⁰² *Loc. cit.*

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 496.

fois l'altérité radicale du passé révolu et de la « coappartenance » de l'événement et de sa signification. La rétrospection de l'historien.ne n'implique donc pas nécessairement la fermeture du passé, mais plutôt une ouverture sur les différents sens possibles des événements dans un « retour » de la perspective présente.

4.2.4. *Intratemporalité*

Le troisième niveau de temporalisation dans *Être et temps* est le lieu où Heidegger traite de l'historiographie, et c'est ici que Ricœur termine sa lecture critique. Reprenant à nouveau le thème du souci et de son expression à travers la préoccupation « dans le temps », Ricœur cherche à le relier avec ses conclusions sur le référent ultime de l'histoire — l'action sociale « dans sa capacité à produire du lien social et des identités⁴⁰⁴ ». Le souci, dans cette extase du temps, apparaît sous les traits de la préoccupation. « Être-dans, poursuit Ricœur, signifie alors être-auprès — auprès des choses du monde⁴⁰⁵. » Pris dans ce sens, la préoccupation signale aussi la relation de dépendance pour les choses, et les gens, avec qui nous partageons le moment présent. En d'autres termes, elle est l'expression du souci dans le présent.

L'intratemporalité repose toutefois sur la lecture des expressions communes de « compter avec le temps » et demeure vulnérable à un nivellement opéré par la conception « vulgaire du temps », ce qui autorise la critique heideggérienne de la pratique historique par la part « d'inauthenticité » qui se mêle à l'être-dans-le-temps. Ricœur, qui préfère le critère de la

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 498–499.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 499.

possibilisation de la représentation du passé, trouve une voie pour continuer le dialogue avec l'historiographie. Celle-ci se trace sur le terrain de la préoccupation.

En effet, si le référent ultime de l'histoire est l'action sociale, celui-ci est composé par « des agents capables d'initiative, d'orientation, dans des situations d'incertitude, en réplique à des contraintes, des normes, des institutions⁴⁰⁶. » Puisque, également, la préoccupation est le souci d'être-avec, c'est-à-dire de l'être social et public, la tâche de l'historien.ne implique maintenant, en plus de son travail de sépulture littéraire et de répétition des vivants d'autrefois, la représentation des « actions et des passions » de ces vivants. Ricœur met l'accent sur le vivant comme acteur agissant en commun, donc sur l'homme capable et faillible dont l'action est orientée vers l'agir politique et il complète ainsi le rapprochement entre la condition historique de l'être humain et sa condition politique.

L'être-dans-le-temps n'est pas seulement l'agir-auprès-de ou l'agir-dans, mais aussi l'agir-avec. Cette distinction est importante. L'histoire tourne autour du « vivant d'autrefois », c'est-à-dire « l'acteur de l'histoire échue » *et* autour du mort d'aujourd'hui. Car le présent d'aujourd'hui est le futur du présent d'autrefois et le vivant d'aujourd'hui sera plus tard le mort consigné à l'histoire. Ayant établi les bases de la discussion avec l'historien.ne, Ricœur offre une relecture de l'opposition entre l'histoire et la mémoire à la lumière de cette nouvelle configuration. C'est précisément ce que nous verrons dans le prochain chapitre, lorsque nous

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 501.

examinerons de plus près la place du/de la citoyen.ne comme lecteur d'histoire et acteur historique.

Plutôt que de réduire la mémoire à un simple objet de l'histoire et de subordonner l'opération historiographique à l'exigence morale de la commémoration, Ricœur soutient que le partage entre histoire et mémoire demeure indécidable au niveau théorique. Parce que l'acte de faire mémoire se pense au même niveau des autres capacités humaines, telle la capacité de se raconter ou de s'imputer la responsabilité pour ses actes, il devient « à la fois irréfutable en termes de preuve cognitive et soumise au soupçon en vertu de son caractère de croyance⁴⁰⁷ ». Si nous sommes capables d'une mémoire et d'une histoire réconciliée, cela n'implique pas pour autant que nous accomplirons cette tâche facilement, ou même complètement. Ce qui est sûr, c'est bien qu'il faut passer à l'acte pour savoir. Il suffira pour l'instant de voir comment le passage par l'ontologie de la condition historique affecte l'herméneutique critique de l'histoire, où se rencontreront le questionnement épistémologique de la représentance et celui éthico-politique du/de la citoyen.ne.

4.3. L'herméneutique critique de l'histoire

L'herméneutique critique de l'histoire, selon Ricœur, se penche sur les failles et les dangers d'une perspective totalisante de l'histoire, qu'elle englobe soit l'histoire prise dans son ensemble, soit dans un moment spécifique élevé à une position surplombante. Ces deux moments se situent dans le temps dans un moment charnière dans l'histoire de l'Occident, qui

⁴⁰⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 510.

coïncide avec l'autonomisation de l'historiographie et établit les bases pour son conflit éventuel avec la mémoire : la modernité. C'est en effet lors de la modernité qu'apparaît une conception du temps historique distinct du temps naturel, menant au développement de concepts comme « l'histoire en tant que telle » ou « notre modernité ». L'autonomisation de la discipline historique est, elle aussi, un phénomène de la modernité, et la réflexion critique de son parcours dans la tradition européenne s'allie avec les réflexions critiques de Ricœur sur la « fragilité » du langage politique et du malaise ressenti dans l'autoconception de « l'homme moderne » qui se met à haïr les conditions de sa liberté.

4.3.1. De « l'histoire-de » à « l'histoire même »

L'expression allemande *Die Geschichte selber* — que Ricœur traduit par « l'histoire même » — est fondée dans sa lecture de l'article de Reinhart Koselleck « *Geschichte*⁴⁰⁸ » et retrace l'émergence du « temps de l'histoire » comme arrière-fond duquel se détache une perspective privilégiée, celle de « l'histoire en tant que telle ». Le « temps de l'histoire », selon Koselleck, signale non seulement sa divergence conceptuelle avec la simple chronologie autour d'un sujet particulier, une « histoire-de », mais aussi l'ouverture d'un « nouveau monde d'expérience⁴⁰⁹ » permettant ainsi le développement de sa propre prétention à la vérité.

Une autre caractéristique du « temps de l'histoire » mérite d'être notée : la notion de la faisabilité de l'histoire. Que l'histoire soit *à faire* souligne un rapport avec l'agir humain et, plus spécifiquement, l'anthropologie de l'homme capable et faillible. Cette histoire à faire renvoie

⁴⁰⁸ L'article en question se trouve traduit en français sous le titre « Le concept d'histoire » dans Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, trad. A. Escudier, Paris, Seuil, 1997.

⁴⁰⁹ Reinhart Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, *op cit*, p. 22.

toutefois non pas seulement à l'action individuelle, mais aussi à l'agir collectif. De là, comme le souligne Koselleck, le glissement vers la conception de l'histoire comme collectif singulier, rassemblant les histoires spéciales sous l'égide d'une unité anthropologique. Ainsi « l'humanité devient à la fois l'objet total et le sujet unique de l'histoire en même temps que l'histoire se fait collectif singulier⁴¹⁰. » À la suite de Koselleck, Ricœur retrace ce changement conceptuel à partir de Voltaire, passant par Kant, Herder et Schiller avant de terminer avec la philosophie spéculative de l'histoire de Hegel. C'est à ce point que le cours de l'histoire coïncide avec le développement de la raison humaine : « C'est sous l'égide de la dialectique de l'esprit objectif qu'est scellé le pacte entre le rationnel et le réel, dont il est dit qu'il exprime la plus haute idée de la philosophie. Le lien où cette identité se montre est l'histoire même⁴¹¹. » Rattachée au concept de l'histoire comme expression de l'esprit rationnel est l'expression du « collectif singulier », consistant à rassembler toutes les histoires spéciales dans une histoire universelle. À cet objet unique (l'histoire de l'humanité) convient un savoir unique (l'histoire universelle).

Cette nouvelle conception philosophique, enracinée dans une conception unitaire de l'humanité et de son histoire, prend ses distances avec la pratique concrète de l'historien.ne, afin de trouver un sens au passé qui dépasse la simple concaténation des faits. En ceci, elle devient une source de sens moral pour l'agir historique⁴¹². Ricœur note toutefois trois difficultés à la conception universelle de l'histoire : la pluralité humaine, la temporalisation de l'histoire, et l'historisation de l'expérience humaine.

⁴¹⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 394.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 394-395.

⁴¹² *Ibid.*, p. 395.

La première provient des difficultés que suscitent le simple fait de la « pluralité humaine ». Ce concept, emprunté à Arendt, met en valeur la pluralité irréductible des peuples humains et des perspectives adoptées par des histoires spéciales contre la prétention à l'univocité anthropologique et méthodologique de l'histoire universelle. Si les histoires spéciales « se déclinent selon des critères multiples », les « diverses figures de la pluralité humaine ne se laissent pas réduire à un effet de spécialisation professionnelle du métier d'historien⁴¹³. »

Aux difficultés que présente la pluralité humaine s'ajoutent les effets de la « temporalisation de la marche de l'histoire⁴¹⁴ ». Les notions de progrès et de nouveauté rattachés à la modernité et ultimement à la Révolution française offrent non seulement une valorisation du futur, mais aussi une dépréciation du passé, avec lequel Ricœur entend rompre. L'unité de l'histoire, étant une préoccupation moderne, repose alors sur une rupture dans la continuité du temps, rupture qu'incarne et manifeste la Révolution française. Le nouveau paradigme de l'histoire — qu'elle est une et universelle — est accompagné par un nouveau paradoxe que Ricœur formule comme question : « L'unité de l'histoire peut-elle être engendrée par cela même qui la rompt ?⁴¹⁵ »

Le sens de l'histoire se perd alors dans le passage du temps, effaçant le sentiment de dette, c'est-à-dire le sentiment d'être formés par le contexte établi par celles et ceux qui nous précèdent, soit les générations passées, mais aussi à un étrange phénomène d'aliénation où des

⁴¹³ *Ibid.*, p. 396.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 392.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 397.

gens de générations différentes vivent dans le même espace avec leurs contemporains, mais pas dans le même temps. Ricœur décrit ce phénomène comme « l'épreuve d'une non-contemporanéité des contemporains⁴¹⁶. » Ce sentiment de distanciation entre le passé et le présent, mais aussi entre le présent et le contemporain, ne fait que creuser la rupture implicite au moment moderne qui a mené à la conception de l'histoire universelle.

À la dépréciation du passé s'ajoute « l'historisation de toute l'expérience humaine⁴¹⁷ » qui plonge la valorisation du futur dans la relativisation des valeurs qui sous-tendent cette même valorisation. Dans la mesure où cette relativisation peut servir de critique légitime contre la tendance uniformisante de l'histoire universelle, elle n'échappe pourtant pas elle-même au scepticisme qu'elle engendre. Elle retourne son dard contre elle-même et laisse le problème du collectif singulier en suspens, frappant ses partisans comme ses adversaires du même « soupçon paralysant ».

Bien que nous ne puissions pas appliquer sans précaution à ces analyses de Ricœur les notions anthropologiques identifiées plus tôt — l'attestation, l'homme capable et faillible, le tragique de l'action — nous pouvons, grâce au détour par l'ontologie de la condition historique, les placer comme bases anthropologiques sous-tendant les divers modèles de l'histoire critiqués par l'herméneutique critique de l'histoire. Dans le même ordre d'idées, Ricœur avance que l'histoire conceptuelle entreprise par Koselleck ne suffit pas pour pleinement expliquer sa notion de l'« expérience de l'histoire ». Elle néglige l'herméneutique ontologique des

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 398.

⁴¹⁷ *Loc. cit.*

catégories existentielles sous-tendant la distinction entre l'histoire comme ensemble d'événements passés et l'histoire comme ensemble des récits sur les événements passés⁴¹⁸, travail que Ricœur a souhaité mener à bien.

Soulignons, pour notre part, que ce passage par l'ontologie permet de mieux faire voir les traces de l'homme capable et faillible au sein de l'argumentaire de l'herméneutique critique de l'histoire. La perspective totale sous-tendant le singulier collectif de l'histoire en tant que telle n'arrive pas, quant à elle, à rendre compte de la dépréciation progressive du sens de l'histoire et de la relativisation des mêmes valeurs qui sous-tendent la notion même de l'histoire en tant que telle.

4.3.2. « Notre » Modernité

Si la conception de l'histoire comme un singulier collectif n'est plus à la mode, la perspective contraire — qui consiste à élever « notre modernité » au-dessus de toute autre période historique — demeure, ce qui la rend problématique pour Ricœur. D'une manière ou de l'autre, on essaie de proposer une perspective capable d'englober toutes les positions possibles pour faire évacuer le *dissensus* qui surgit lorsque deux mémoires s'affrontent. C'est le fond conceptuel derrière la philosophie spéculative de l'histoire, autrement dit, l'histoire des « grands récits » fondée sur la coïncidence du réel et du rationnel. La notion de modernité peut-elle faire l'économie d'un tel « grand récit »?

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 400.

Par le biais d'une histoire des représentations, Ricœur retrace les différents « régimes » sous lesquels le sens des termes « moderne » et « modernité » se distinguent selon des critères différents. D'abord conçue en opposition au monde « antique », la modernité prend un sens moral neutre : le nouveau n'est pas valorisé et le passé n'est pas déprécié⁴¹⁹. Cette neutralité, toutefois, commence à disparaître avec la distinction qui se fait au XVI^e siècle entre le « moderne », « l'ancien », et le « médiéval » en valorisant ce qui est « antique » en ce qu'il peut distinguer les temps présents des temps « médiévaux »⁴²⁰.

Ce basculement vers l'évaluation comparative entre époques dans le temps se poursuit au-delà de la Renaissance, et la distinction entre « moderne » et « ancien » continue son développement. À l'époque des Lumières, la valorisation du temps présent sur le passé connaît une « surcharge de sens qui fait de la supériorité de “notre époque” une affirmation de combat⁴²¹. » Désormais, le rapport au passé est problématisé dans l'opposition entre le nouveau et le traditionnel, qui prend lui-même le sens d'une résistance à l'innovation des idées et des mœurs. Le rapport à « l'antique » change aussi de dynamique, passant du rapport cyclique qu'on tenait à la Renaissance à celui linéaire, fondé sur l'idée de progrès et de perfectibilité humaine⁴²². Ce dernier changement signale plus que la progression de la dépréciation du passé, il signifie aussi le choix d'interpréter la répétition du passé comme étant une copie, un « faire-encore », et non pas une réitération, un « faire à nouveau ».

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 403.

⁴²⁰ *Loc. cit.*

⁴²¹ *Ibid.*, p. 403–404.

⁴²² *Ibid.*, p. 404.

La répétition perçue comme réitération est, nous l'avons vu plus haut, une composante importante de la condition historique, servant de mécanisme d'autofondation du *Dasein* dans l'histoire et rapprochant la distance entre passé et présent. Le triomphe de la linéarité sur le cyclique dans la représentation du rapport Moderne/Ancien a non seulement renforcé la distanciation entre les différentes temporalités, mais a aussi introduit le sens de rupture qui a mené à l'absolutisation du temps de l'histoire.

Conçue comme une progression linéaire, la modernité devient synonyme du moment présent, qui prend de plus en plus de distance avec le passé jusqu'à être « l'index d'une singularité comparable à celle du ici et du maintenant de notre condition corporelle⁴²³. » La progression du sens de la « modernité » et du « moderne » jusqu'à la conception de l'expression possessive « notre modernité » porte aussi les marques de la perspective totalisatrice identifiées plus haut avec l'histoire universelle. En devenant l'étalon de mesure avec d'autres époques, « notre » modernité, distincte non seulement du passé lointain, mais aussi des modernités « autres ». En effet, l'expression même de « notre modernité » implique l'existence de modernités qui ne nous appartiennent pas, qui sont « autres » tout en restant « modernes ». La conception métahistorique du moderne confond alors « la réflexion présumée totale de l'histoire sur elle-même et celle du moment historique privilégié⁴²⁴. »

Il est clair que, dans cette optique, la distanciation du présent et la dépréciation du passé que nous avons soulignées plus haut sont des effets corollaires du changement conceptuel que

⁴²³ *Ibid.*, p. 406.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 404.

nous venons de parcourir. Non plus satisfaite de se démarquer du passé « antique », la modernité consigne le passé de plus en plus récent à l'histoire⁴²⁵. « Notre » modernité se définit désormais en s'isolant de plus en plus des « autres » modernités, qui occupent un espace liminaire au-delà de la frontière avec les temps Anciens, mais au-delà de celle avec le contemporain.

En critiquant la prétention à la connaissance absolue du passé, qu'elle se présente sous les traits d'une perspective universelle sur l'histoire ou d'un présent historique absolutisé, Ricœur critique la tendance, commune à ces deux formes, d'ériger une perspective en position absolue, qu'il comprend selon la définition de Vincent Descombes de non-relatif⁴²⁶, soit une temporalité abstraite de toute spécificité historique ou d'un moment historique absolutisé. Cette intentionnalité totalisatrice en histoire, confrontée par le simple fait de la pluralité des communautés humaines, est intimement liée aux circonstances historiques de la modernité occidentale telles que comprises par Ricœur. Les modernes, à la fois dans leurs conceptions de l'histoire en tant que telle ou de leur propre inscription dans l'histoire, ont contribué à la vision absolue et totale de l'histoire qui fait l'objet de la critique ricœurienne. On peut ainsi dire que l'herméneutique critique de l'histoire est pour Ricœur une partie de sa critique de la modernité.

4.3.3. L'homme moderne, ou Ricœur contre le totalitarisme

Un autre pan de cette critique s'inscrit dans la réflexion de Ricœur sur la « crise de légitimation » de la démocratie en politique et la fragilité du langage politique. Ricœur, qui entretient un rapport complexe avec la question de la modernité⁴²⁷, offre néanmoins sa déclinaison politique

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 405–406.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 406.

⁴²⁷ Johann Michel, « Le modernisme paradoxal de Ricœur », *Archives de philosophies*, 2004/4, Sèvres, p. 634-657.

dans *Langage, politique et rhétorique*, où il souligne à la fois la vulnérabilité du langage en politique et la nécessité d'œuvrer à en trouver de « bons » usages afin de répondre à la crise de légitimation des démocraties européennes.

Le conflit et le *dissensus* étant pour lui des éléments fondamentaux pour la vie démocratique — voire de la dimension anthropologique du politique, Ricœur reconnaît ultimement la difficulté, voire l'impossibilité de réconcilier deux valeurs politiques opposées. Nous pouvons voir l'ombre du tragique de l'action qu'il explicite dans *Soi-même comme un autre*, mais aussi plus profondément la même fragilité qu'il assigne à l'être humain depuis le début de sa carrière philosophique.

La critique de la modernité s'articule sur des traits similaires à ceux que nous avons identifiés plus haut : « Ce qui est en question, c'est la modernité, ou plus exactement *l'auto-interprétation* de l'homme moderne. Or, cet homme en est venu à détester ce qu'il aime sans avoir trouvé d'alternative crédible à la forme de société qui forme son identité⁴²⁸. » On peut voir réapparaître le paradoxe du politique, qui pose à la fois la nécessité de créer des institutions pour permettre le plein exercice des capacités humaines, mais aussi le danger irréductible de détourner l'autorité de ces institutions pour opprimer la communauté politique. On peut voir aussi la même fragilité sur le plan politique que Ricœur identifie au niveau anthropologique, mais exprimé selon le critère du langage, qui est toujours susceptible à la manipulation et au mensonge.

⁴²⁸ Paul Ricœur, « Langage, politique, et rhétorique », *Autour du politique : Lectures I*, op. cit., p. 171.

La qualité autodestructrice de la modernité, ou plutôt de l'homme moderne, est le dernier « régime » du sens du mot « moderne » traité par Ricœur, et porte « sur les valeurs que notre modernité est censée défendre et illustrer⁴²⁹. » Cette remise en question de la légitimité des valeurs fondamentales de la modernité n'est pas, selon Ricœur, accompagnée par des alternatives concrètes. En effet, elle renforce l'absolutisation du moment présent au-dessus des autres époques historiques, elle-même augmentée par « l'accélération » de l'histoire. En résulte la perte du « sentiment de dette » envers les générations qui nous précèdent. Comme nous avons vu plus haut, lors de la réflexion sur l'historicité chez Heidegger, la notion de dette ne porte pas nécessairement une connotation morale, mais plutôt celui d'héritage et de transmission transhistorique. Perçu ainsi, le « sentiment de dette » se traduit non pas en un affect régressif pour un passé glorieux, mais en rappel de la continuité temporelle dans laquelle nous nous trouvons.

Il en est de même pour la « dette » que porte l'homme moderne pour les institutions et les valeurs qui rendent possible l'accomplissement de ses capacités⁴³⁰. Il ne s'agit pas d'une obligation filiale envers les formes qu'ont prises ces institutions dans l'histoire, mais du fait que nous ne sommes pleinement humains qu'en créant ensemble des institutions stables pour assurer que notre dignité individuelle soit reconnue et que nous puissions devenir autonomes⁴³¹. Dans la mesure où l'autonomie individuelle est, pour Ricœur, un concept rendu possible par la modernité, il l'est aussi par notre être-social. Ainsi la critique qu'il porte à la fois contre

⁴²⁹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 409.

⁴³⁰ Paul Ricœur, *Langage, politique, et rhétorique, Autour du politique : Lectures I, op. cit.*, p. 163.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 164.

l'atomisme politique centré sur l'individu et contre le « holisme » trop préoccupé par l'institution est la même qu'il porte contre l'absolutisation de « notre modernité » et de « l'histoire en tant que telle ». Elle est, pour dire simplement, une critique de la totalité tant en histoire qu'en politique. La réduction trop simpliste de la complexité du fait humain est la caractéristique la plus signifiante de la totalité. Si les conceptions européennes de l'histoire moderne réduisent la pluralité des histoires et des récits historiques à une seule perspective — qu'elle soit universelle ou particulière —, ses conceptions politiques tendent aussi à réduire la pluralité des formes d'organisations communautaires à une totalité, soit individuelle soit institutionnelle. La démarche de Ricœur consiste justement à refuser ce genre de réduction et sa critique se résume à démontrer les limites et les points de rencontre entre des approches différentes dans un travail constant d'herméneutique.

La fragilité du langage politique et la difficulté épistémologique de la représentance sont intimement liées à la pluralité des valeurs fondamentales issues des réponses diverses à l'aporie de la condition humaine. Bien que Ricœur n'offre aucune solution concrète à celle-ci, il est clair que l'univocité ou l'absolutisation d'une unique perspective n'en fait pas partie. Si nous nous permettons de poser cette affirmation en termes de l'anthropologie philosophique de Ricœur, l'imposition d'une perspective unique constitue justement le « tragique de l'action ». Dans son analyse d'*Antigone*, Ricœur note en effet que les deux protagonistes ignorent, dans leurs justifications, la validité de l'argument contraire. Si la tragédie se termine dans l'exécution d'Antigone et du triomphe de la perspective de Créon, elle n'est pas pour autant résolue.

Pareillement, la critique que la modernité porte sur elle-même ne se résout pas à travers l'élimination de perspectives divergentes ni dans leur synthèse. S'il y a espoir de résolution,

c'est par la conviction fondamentale dans l'attestation et l'affirmation positive au-delà de tout soupçon et de toute rupture. Entretemps, il faut trancher.

4.4. La condition historique de l'homme capable et faillible

Compte tenu de la nature et de la portée des concepts jusqu'ici soulevés à partir de plusieurs œuvres de Ricœur, il convient de récapituler la thèse qui sous-tend ce chapitre selon laquelle le passage de l'épistémologie de l'historiographie à une philosophie politique du « citoyen » se fait par un détour à travers non seulement l'ontologie de la condition historique, comme le montre Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, mais aussi à travers la « sagesse pratique », elle-même enracinée dans l'anthropologie philosophique de « l'homme capable et faillible ».

Les éléments clés sur lesquels se fonde la sagesse pratique de Ricœur sont : l'attestation, la notion même de l'être humain à la fois capable et faillible, et finalement le « tragique de l'action », c'est-à-dire le caractère indécidable et inévitablement mixte des dilemmes éthiques. La lecture critique des niveaux de temporalisation chez Heidegger sert à illustrer la possibilité de fonder la problématique de la représentance, qui elle-même sous-tend l'opération historiographique, dans l'ontologie de la « condition historique ». Condition qui est, ultimement, partagée par l'ensemble des êtres humains. La fragilité de la condition humaine empêche une résolution trop facile des apories de l'histoire, mais ses capacités empêchent également un déterminisme trop restrictif. Nous verrons dans le prochain chapitre comment cette situation de précarité, cette fragilité constitue le fondement éthique de l'agir humain. La sagesse pratique consiste à naviguer dans le tragique, qui naît de la fragilité humaine, pour arriver à une action qui cherche une résolution. La condition historique fait partie de la fragilité humaine, spécifiquement la part qui se trouve reliée aux différents niveaux de temporalité :

endettés au passé, engagés vers le futur. Il convient alors de penser la condition historique à travers la perspective de la sagesse pratique.

Au niveau de la temporalité fondamentale, liée à la catégorie existentielle de l'être-pour-la-mort, Ricœur ravive, à travers la philosophie de la chair, l'ouverture sur les potentialités du futur sous le signe du « pouvoir-être-tout ». Il fait sortir le souci de sa mort hors de l'individualité du *Dasein* isolé en soulignant l'importance existentielle de la mort non seulement de nos proches, mais aussi des autres pour notre propre devancement existentiel. C'est sur le terrain de la mort des autres que l'histoire rejoint l'ontologie existentielle de Heidegger, car ce dont traite l'historien.ne, c'est bien les morts d'autrefois. L'horizon de la mort qui nous précède et que le *Dasein* anticipe dans son devancement cesse d'être une expérience solitaire et peut se faire au niveau social et interpersonnel.

Au niveau de l'historicité, Ricœur rapproche l'ontologie et l'épistémologie sur le terrain de l'attestation, devenue l'expression du souci du *Dasein* à tous les niveaux de la temporalisation — passé, présent, futur. La même notion qui, dans *Soi-même comme un autre*, jette un pont entre une conception du soi certain et le soupçon de sa faillite, vient faire le lien entre l'ontologie du passé et l'épistémologie de l'historiographie. La forme qu'elle adopte cependant cette fois-ci sous le signe de la dialectique entre le passé révolu et le passé comme « ayant-été » permet de fonder dans la dimension existentielle de l'historicité la problématique de la représentance, elle-même au cœur de l'opération historiographique. La primauté de la capacité à attester son soi fait écho à la primauté de l'ayant-été et souligne le caractère ultimement positif du projet historien : celui de reconstruire les événements du passé vécus par des êtres qui, comme nous, étaient ouverts à un futur rempli de possibles.

Au niveau de l'intratemporalité, l'anthropologie de l'homme capable et faillible est au plus près de l'ontologie, puisqu'il s'agit de l'être-au-monde dans son expression temporelle. Autrement dit, l'être-avec d'autres humains pris dans le temps présent, entre le passé et le futur. La préoccupation, prise comme souci d'être-parmi des autres, permet de sortir d'une perspective centrée sur un *Dasein* solitaire sans sacrifier son « épaisseur ontologique ». Elle permet aussi d'établir le lien entre l'avoir-à-mourir qui est la marque commune de l'être historique et l'agir-social qui constitue non seulement l'objet de l'historiographie, mais aussi de la philosophie politique.

Ce détour par l'anthropologie et son ontologie sous-jacente éclaire le lien entre la connaissance historique et l'agir politique ou du moins l'agir public. Le rapport à la mémoire est laissé de côté par Heidegger, mais sera repris plus tard par Ricœur. La mémoire, selon Heidegger, partage toutefois le même regard rétrospectif que l'histoire, regard fondé dans le même arrière-plan ontologique. C'est aussi au niveau de la mémoire que le rôle du « citoyen » devient crucial, à la fois comme *soi* préoccupé par le présent, mais aussi comme soi « endetté envers » le passé et ouvert vers le futur. La mémoire ne peut toutefois se penser chez Ricœur sans passer par l'oubli. Celle-ci non seulement fait pendant à la mémoire, mais sert aussi de perspective englobante pour le projet de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, partageant cette distinction avec la dimension du pardon, qui survient à la dernière heure pour signaler l'ouverture de l'œuvre sur des pistes nouvelles.

À chaque niveau de temporalisation proposée par Heidegger, Ricœur fait le lien entre le souci existentiel du souci avec la représentance, soulignant le rapport entre l'ontologie et l'épistémologie. Nous avons pu voir comment l'anthropologie philosophique de Ricœur se joint à cette constellation pour ultimement jeter un pont avec la politique. Au cœur de l'ontologie de

la condition historique se trouve l'homme capable et faillible, capable de recevoir le texte historique et de porter la mémoire d'un passé qui, ayant été, désormais n'est plus.

Si l'herméneutique ontologique de la condition historique s'appuie sur la notion d'*attestation*, l'herméneutique critique de l'histoire repose sur la notion du « tragique de l'action ». Le rapport à l'anthropologie philosophique est cependant indirect et passe par la critique de la tendance à l'absolutisation que démontrent les conceptions modernes de l'histoire. D'une part, le changement conceptuel qui mène à la notion de l'histoire universelle, comprise comme le singulier collectif rassemblant les histoires spéciales, mène aussi à l'ébranlement de ses fondations. D'autre part, la notion même de modernité suit une trajectoire aboutissant elle aussi à la perspective totale. La valorisation de la rupture avec les temps anciens devenant l'absolutisation de l'ici et maintenant aux dépens des « autres » périodes dans le temps. On en vient au même résultat : la perspective totalisante, voire totalitaire, de l'histoire et des hommes.

CINQUIÈME CHAPITRE

5. LE «CITOYEN» SELON RICŒUR

Nous avons suspendu jusqu'à maintenant toute investigation sur la notion du « citoyen » chez Ricœur. La raison de cette suspension consiste dans le fait qu'il n'existe aucune œuvre définitive de philosophie politique dans le corpus de Ricœur,⁴³² qui offrirait une définition et une conceptualisation claire de cette notion. Nous avons noté dans l'introduction comment la notion de citoyenneté, en autant qu'elle se rapproche de l'opposition membre/non-membre, n'apparaît que dans le contexte spécifique d'une discussion publique dont les paramètres ne viennent pas de la réflexion de Ricœur. En effet, il part du mouvement anthropologique que nous avons décrit dans le chapitre précédent afin d'élucider un rapport non-exclusif à l'étranger.e en le/la posant comme « un semblable dans l'autre⁴³³ ». Il est clair que dans cette veine, le « citoyen » ne peut se penser uniquement à travers sa simple appartenance à une communauté historique. Nous pouvons du moins séparer la notion historique de citoyenneté de la figure dont nous allons traiter prochainement.

Pour répondre aux apories de la mémoire et de l'histoire, il faut reconstruire la notion de « citoyen » à partir des différentes mentions qu'a fait Ricœur à travers ses œuvres. Dans *La*

⁴³² Ceci n'implique pas qu'une telle théorie ricœurienne du politique ne peut être reconstruite à partir des divers concepts que nous avons noté jusqu'ici : le paradoxe du politique, la notion d'initiative empruntée à Arendt, celle d'institution empruntée à Éric Weil, ainsi que des considérations politiques de l'anthropologie philosophique de Ricœur. Pour approfondir la dimension anthropologique de la philosophie politique de Ricœur, voir Bernard Dauenhauer, *Paul Ricœur : The Risk and Promise of Politics*, op. cit., Michel Johann *Paul Ricœur: une philosophie de l'agir*, op. cit., et Richard Kaplan, *Ricœur's Critical Theory*, New York, SUNY Press, 2003.

⁴³³ Paul Ricœur, « Étranger moi-même », op. cit., p. 8

mémoire, l'histoire, l'oubli, la figure du « citoyen » apparaît dans trois instances notoires : dans le développement de la philosophie critique de l'histoire, lorsque Ricœur place le « citoyen » comme figure du tiers impartial dans le jugement historique, au même rang que le juge et l'historien ; lors des réflexions sur la relation entre le travail historiographique et la mémoire instruite par l'histoire ; et finalement à l'occasion de ses réflexions sur la culpabilité et le pardon.

Chacune de ces mentions est brève et bien distincte. L'une porte sur le rôle social et politique du « citoyen », la deuxième se penche sur sa fonction épistémologique, tandis que la troisième traite de ses aspects éthiques et moraux. Nous pouvons toutefois retracer le fil de ces différentes problématiques jusqu'aux concepts que nous avons énoncés plus haut : la dimension politique marquée par le paradoxe politique, les enjeux épistémologiques de l'opération historiographique et l'anthropologie philosophique au cœur de la condition historique. Lorsque Ricœur dit que le sens de l'histoire dépend du/de la citoyen.ne qui « donne suite aux événements du passé⁴³⁴ », il faut considérer son énoncé à partir des intersections entre l'épistémologie de l'histoire, l'anthropologie philosophique de l'homme capable et faillible et des réflexions politiques qui traversent toute son œuvre.

Dans ce cadre, la silhouette du « citoyen » se laisse découper selon trois figures : celle du « citoyen » responsable et fragile de l'agir public, celle qui est à la fois porteuse de la mémoire et lectrice de l'histoire, et finalement celle du « citoyen » comme celui qui oublie, qui pardonne et qui demande à être pardonné. Ainsi les questionnements politique, épistémologique et anthropologique de Ricœur, non seulement à travers la perspective de *La mémoire, l'histoire,*

⁴³⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 650.

l'oubli, mais aussi celles recueillies à partir de *Temps et récit* et *Soi-même comme un autre*, trouvent la clé de leur résolution possible dans la figure du « citoyen », qui représente notre capacité à donner corps aux institutions politiques, historiques, et morales qui nous entourent et qui forment le monde dans lequel celles et ceux qui nous suivront se trouveront.

La première figure, celle du « citoyen » responsable, accentue les dimensions sociales et politiques de son agir, encadré par les notions de dette et de promesse, ainsi que celle de fragilité et de responsabilité. La citoyenneté est alors définie par la fragilité et la capacité que nous avons identifiées plus tôt dans son anthropologie philosophique, soulignant ainsi sa fonction éthico-politique.

La deuxième figure, celle du « citoyen » comme lecteur d'histoire et porteur de mémoire, adopte la perspective des problématiques épistémologiques de Ricœur quant à la connaissance historique et au devoir de mémoire. Il prend alors le rôle de celui ou celle qui, ayant été passé au « crible de l'histoire », c'est-à-dire ayant soumis sa mémoire à un examen critique nourri par le travail historiographique, acquiert dès lors une mémoire instruite par l'histoire. Cette mémoire travaillée par l'histoire est mise en contraste avec le « devoir de mémoire », qui constitue pour Ricœur une restriction trop facilement utilisée abusivement au profit de la légitimation idéologique.

La troisième figure, celle du « citoyen » oubliant, oublié, pardonnant et pardonné, se trouve à la limite de la philosophie politique, car si l'oubli — comme la mémoire — peut être utilisé pour des fins politiques, le pardon, lui, ne peut être employé de la même façon. Il constitue la limite externe des capacités du « citoyen », dont la responsabilité politique s'étend jusqu'aux actes commis par les institutions historiques qui assurent son autonomie et qui aident à guérir les blessures du passé. La question devient alors : qui pardonnera aux citoyen.nes ?

Chacune de ces figures répondent à un aspect du questionnement croisé de la connaissance et de l’agir historique : comme acteur historique, comme lecteur d’histoire, et comme sujet du pardon. Nous analyserons maintenant chacune de ces figures afin de tracer un portrait unifié de ce qu’entend Ricœur par « citoyen ». Autrement dit, nous cherchons enfin répondre à notre questionnement initial : qui est le « citoyen » de Ricœur ? Quelles sont ses responsabilités politiques et, surtout, comment s’articule son rapport au passé ?

5.1. Entre la dette et la promesse : fragilité et responsabilité du « citoyen »

Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur situe l’agir humain dans un cadre formé par la tension entre la visée éthique — tirée de sa lecture d’Aristote — et la norme morale — tirée de Kant. Le « citoyen », comme tous les êtres humains, cherche à vivre « une vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes⁴³⁵. » Ces institutions, dont celles plus spécifiques de l’appartenance nationale, sont elles-mêmes définies comme les moyens à travers lesquels les membres d’une communauté rendent possible le plein exercice de leurs capacités anthropologiques (la capacité de se raconter, de s’imputer la responsabilité de ses actes, etc.). Notons toutefois que cette notion englobe une définition plus large du « citoyen » que celle impliquée par son appartenance aux formes historiques des institutions qui l’encadrent. Si l’organisation rationnelle d’une communauté est suffisante pour appeler cette communauté une « Cité » — et ainsi appeler ses membres « citoyens » — celle-ci ne se résume pas à la *polis* grecque ou à la *civitas* romaine, ni même à la démocratie libérale ou à l’État-nation souverain

⁴³⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 202.

moderne. Certes, une communauté politique est déjà toujours située dans son contexte historique, mais cet ancrage récuse déjà l'idée que cette forme politique spécifique constituerait à elle seule la totalité des formes politiques possibles. Si le «citoyen» est tenu de prendre conscience de la « dette » qu'il a contracté envers ces institutions qui encadrent ses capacités, ce rapport peut être gênant quand les cadres politiques et institutionnels qui nous forment ne nous reconnaissent pas comme des membres à part entière ou que nous ne nous reconnaissons pas en eux. Dois-je être reconnaissant à un État qui ne me reconnaît pas ou qui ne reconnaît pas celles que je reconnais comme mes semblables ?

Pour éclairer ce dernier point, il convient ici de rappeler le paradoxe du politique que nous avons identifié plus tôt dans *Histoire et vérité*. Le paradoxe politique nous dit que l'organisation rationnelle de communautés humaines est sous-tendue par un fond obscur et irrationnel de pouvoir sur les membres individuels, et cela même si ce pouvoir est obtenu par le consentement de ces mêmes membres. Souvent ce fond irrationnel se manifeste par une domination violente. Il met également en tension la dimension horizontale du vouloir-vivre-ensemble et la dimension verticale de l'autorité ainsi que la tension soulevée par les réflexions de Michael Walzer⁴³⁶ : le politique est à la fois une sphère de justice parmi d'autres, mais aussi une sphère enveloppant les autres, un englobant/englobé⁴³⁷. La dissymétrie entre gouvernants et gouvernés, peu importe sa justification par le vouloir-vivre-ensemble, fait partie du problème constitutif du pouvoir en politique. Dans le sens que suggère Ricœur en parlant d'englobant/englobé, cette dissymétrie

⁴³⁶ Michael Walzer, *Sphères of Justice, A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983

⁴³⁷ Olivier Abel & Jérôme Portée, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, op. cit., p. 94.

se manifeste même sur le plan horizontal d'une pluralité de sphères de justice, car ce qui concerne le politique nous concerne tous en vertu du fait que nous cherchons à vivre ensemble.

La figure du « citoyen » est alors celle de tout individu se retrouvant dans le réseau d'interdépendance qui constitue une communauté politique et non pas en vertu de son seul être-reconnu comme membre, car la condition politique est un point commun de toute forme de communauté humaine, peu importe la pluralité des formes que la communauté politique peut prendre.

Dans le premier chapitre, nous avons laissé de côté la dimension politique de l'œuvre de Ricœur afin de nous consacrer à l'analyse de l'épistémologie de la connaissance historique. Le passage par l'anthropologie philosophique, ainsi que le détour par l'ontologie de la condition historique, nous a permis de nous remettre en route vers la dimension éthico-politique du rapport au passé. Nous reprendrons ici deux éléments que nous avons développés au cours de ce parcours : la dette et la promesse. La dette envers le passé, pris au sens que lui confère la lecture ricœurienne, perd son dard moralisant en prenant plutôt la connotation d'héritage et de legs plutôt que de filiation. Elle sert alors à illustrer la notion de fragilité et de responsabilité. L'idée d'une dette de l'historien.ne envers les morts du passé, que nous avons vue dans notre passage à travers l'ouvrage *Temps et récit*, s'étend alors pour comprendre la dette du/de la citoyen.ne envers les institutions qui le constituent, accompagnée par une responsabilité pour ces institutions non seulement auprès des générations passées, mais aussi des générations futures et aux personnes fragilisées de la communauté politique au présent. La perspective principale que prendra notre analyse passera par les notions de responsabilité et de fragilité en ce qui concerne la dimension du politique.

La fragilité, entendue ici comme catégorie éthico-politique, est à la fois ce qui incarne notre finitude, notre besoin de soutien mutuel et ce qui établit le lien de confiance implicite à l'organisation rationnelle d'une communauté politique. La notion de dette, entendue plutôt comme héritage est fondée sur la même dépendance ontologique sur des circonstances historiques résultant de l'agir de celles et ceux qui nous précèdent. Ainsi la dette envers le passé est aussi une relation de fragilité avec l'autre. Mais comme nous ne sommes pas confinés à la pure passivité de l'être-affecté, notre fragilité fait appel à l'autre d'être responsable de nous tout comme elle nous appelle à être responsable de l'autre dans la sienne.

La responsabilité est, au-delà de l'imputation morale de mes actes à moi-même, une réponse à notre fragilité et à celle de nos institutions. Être citoyen veut dire que nous sommes responsables de notre vivre-ensemble et des institutions mis en place pour permettre à ce vivre-ensemble de durer. Cette responsabilité se conjugue aussi au futur, car si nous sommes responsables de quelque chose, nous sommes aussi responsables de quelqu'un qui est livré entre nos mains, comme nous avons été livrés entre les mains de nos prédécesseurs. Le soin et la sollicitude pour les générations futures font aussi partie de notre responsabilité citoyenne. Si l'agir du « citoyen » est encadré sur un plan éthico-politique par la fragilité et la responsabilité, il doit aussi s'ancrer dans la dimension temporelle introduite par les notions de dette et de promesse, qui lient le «citoyen» aux générations passées et futures.

5.1.1. La dette du « citoyen » fragile

Comme nous l'avons vu plus haut, la notion de dette chez Ricœur — elle-même tirée de sa lecture d'Heidegger — n'implique pas un devoir de fidélité absolue envers les structures qui ont formé notre appartenance au monde, mais elle se présente plutôt à nous comme un héritage à repenser au présent. Elle indique le monde qui nous précède ainsi que les institutions

prolongeant l'action des vivants d'autrefois qui la constitue. De cette façon, la dette que nous portons envers celles et ceux qui nous précèdent acquiert une connotation ontologique qui la sépare de la seule obligation morale envers le passé. Nous verrons plus tard comment ce passage par l'ontologie mènera Ricœur à replacer la dette dans un autre contexte moral, mieux adapté à une posture critique des institutions historiques.

La fragilité fondamentale de l'être humain au niveau ontologique et anthropologique souligne la relation réciproque entre capacité humaine et l'expérience de son incapacité. L'une ne peut être pensée sans l'autre : « En raison du pàtir inhérent à l'agir, une incapacité est en effet attachée à la puissance d'agir de l'homme, faisant de la nature d'être capable le lieu où s'atteste aussi sa fragile et vulnérable humanité⁴³⁸. »

Ricœur distingue le fragile du tragique, bien qu'ils proviennent de la même source. L'un comme l'autre apparaît lorsque le conflit entre des êtres humains arrive à une impasse irréductible, mais ils divergent quant à leur réponse au conflit. Tandis que le tragique évoque un sentiment de fatalité qui ne permet aucune action pour résoudre le conflit, le fragile en appelle plutôt à cette même action pour y faire face⁴³⁹.

Pour l'instant, bornons-nous à souligner « l'épaisseur » accordée au sujet « due à son appartenance à histoire et à ce qui l'unit à ses ancêtres⁴⁴⁰ » au risque de rester dans le paradoxe

⁴³⁸ Christian Aymar Badinga, *Le Soi capable de Paul Ricœur : Aux fondements d'une phénoménologie herméneutique de la personne humaine*, op. cit., p. 23.

⁴³⁹ Paul Ricœur, « Responsabilité et fragilité », *Autres Temps : cahiers d'éthique sociale et politique*, n° 76-77, 2003, p. 134.

⁴⁴⁰ Corrine Pelluchon, *Paul Ricœur, philosophe de la reconstruction : soin attestation, justice*, PUF, Paris, 2022, p. 255.

entre l'acception de la dette comme héritage et son vis-à-vis dans l'idée de dette envers les victimes du passé. Le sujet acquiert un autre degré de réflexivité à travers son rapport au passé, qu'il soit positif ou négatif. Cette « épaisseur » s'ajoute à la notion « d'endettement mutuel des hommes » notée par Olivier Abel dans l'œuvre de Ricœur. Selon Abel, l'individu chez Ricœur « ne précède pas l'espace public où il déploie ses capacités : il ne peut s'individualiser que parce qu'il prend part à la distribution sociale des rôles, des biens et des charges, des obligations et des droits⁴⁴¹. »

La dimension sociale de « l'endettement mutuel » s'applique aussi à la « dette » que nous avons envers celles et ceux qui, n'étant plus, ont jadis été. C'est par leur agir qu'est créé l'espace à partir duquel nous devenons à notre tour des individus capables d'agir. La difficulté avec cette déclinaison de la dette, c'est bien le manque de réciprocité que les morts ont bien à notre égard. La dette, dans ce sens, nous est imposée pour ainsi dire d'outre-tombe et les liens qu'elle tisse sont fragiles.

Nous avons vu dans le chapitre précédent comment la fragilité de l'homme, fondée dans la fragilité de l'attestation du soi, est une part importante de l'anthropologie philosophique de Ricœur. Cette fragilité ontologique consiste dans l'ouverture de l'attestation d'être soi-même au doute et au soupçon. De son côté, la fragilité politique est une conséquence directe du paradoxe du politique, lui-même fondé dans la même anthropologie de l'homme capable et faillible.

⁴⁴¹ Olivier Abel, *La promesse et la règle*, op. cit., p. 37-38.

Si les communautés historiques ont été jusqu'ici fondées par une violence originaire qui se perpétue à travers le monopole détenu par l'État de la violence légitime, Ricœur maintient que « ce n'est pas la violence qui définit l'État, mais sa finalité, à savoir aider la communauté historique à *faire son histoire*⁴⁴². » Ainsi nous n'avons pas à perpétuer les injustices que nous trouvons dans l'héritage qui nous a été transmis. Le travail de l'historien.ne, toutefois, consiste à élargir notre regard sur le passé afin de mieux comprendre qu'au-delà des acquis de nos traditions, il y a aussi les promesses non tenues de l'histoire et que l'histoire peut mettre en scène des victimes tragiques de l'agir humain envers lesquelles nous ressentons une obligation morale. C'est dans ce sens aussi qu'il faut prendre la notion de dette envers le passé. Nous verrons, cependant, comment celle-ci doit passer au crible de la notion de responsabilité qui naît face à la fragilité humaine.

Pris dans un premier sens, nos institutions politiques sont marquées de façon indélébile par la violence qui les fondent et celle, institutionnalisée, qui continue à s'imposer sur leur population malgré les efforts d'organisation rationnelle de nos communautés politiques. Ainsi, selon Ricœur, « l'État le plus raisonnable, l'État de droit, garde la cicatrice de la violence de ceux que Hegel appelait les grands hommes de l'histoire universelle⁴⁴³. » Pris dans un second sens, possiblement à un niveau plus fondamental que le premier, le paradoxe politique s'articule dans la dialectique entre « la dimension verticale et hiérarchique de la *domination* et la dimension horizontale et consensuelle du *vouloir vivre ensemble*⁴⁴⁴. » La fragilité du langage

⁴⁴² Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 399.

⁴⁴³ Paul Ricœur, « Morale, éthique et politique », in P.- O. Monteil (dir.), *Politique, économie, et société : écrits et conférences 4*, p. 109.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 110.

politique que nous avons vue plus haut est une caractéristique fondamentale de nos institutions démocratiques. Celle-ci enjoint le «citoyen» à veiller que les espaces de discussions politiques soient ouverts au *dissensus* et libres de violence dominatrice. C'est, en effet, dans la violence originaire des États formés jusqu'ici et dans la violence résiduelle détenue par un État que se trouve une première source de fragilité propre au politique. L'autorité hiérarchique est en tension avec le vouloir-vivre-ensemble : « Le fragile ultime, c'est bien ce vouloir-vivre-ensemble qui est fondateur sans le savoir et qui ne se connaît pas que dans le danger — la patrie en danger ! — et plus douloureusement dans la défaite où comme le mot l'indique, tout se défait⁴⁴⁵. » Ainsi, la notion de dette comme héritage retrouve sa connotation morale, prise maintenant dans le sens d'une responsabilité née de l'interdépendance fondamentale de notre être plutôt que dans celui d'une piété filiale envers l'ancêtre. La responsabilité envers la communauté politique est le moyen par lequel nous tenons nos promesses à ceux de qui nous sommes responsables. Comme le dit Pierre-Olivier Monteil :

Pour le philosophe, la dette signifie la reconnaissance de l'héritage reçu des humains qui nous ont précédés ; reconnaissance qui l'entraîne dans l'accomplissement d'une tâche : celle de continuer l'élan de vie. La notion d'héritage renvoie la conscience d'un sujet affecté par l'histoire qui reçoit d'elle et qui donne à son tour. Cette capacité de réponse fait naître un sentiment de responsabilité⁴⁴⁶.

Parce que nous pouvons manquer à nos promesses et trahir ceux qui nous font confiance, nous sommes marqués de la même fragilité qui affecte nos institutions et notre vivre-ensemble. Cette fragilité ne nous délie pas, toutefois, de notre responsabilité. En effet, elle ne fait que

⁴⁴⁵ Paul Ricœur, « Responsabilité et fragilité », in P.- O. Monteil (dir.), *Politique, économie, et société : écrits et conférences 4*, op. cit., p. 125.

⁴⁴⁶ Pierre-Olivier Monteil, « Promesse et engagement chez Paul Ricœur », *Inflexions*, vol. 46, n° 1, 2021, p. 70-71.

renforcer le besoin pour l'aide et la responsabilité mutuelle afin de renforcer le pouvoir en commun au cœur de nos communautés.

5.1.2. *La promesse du « citoyen » responsable*

Le sentiment de responsabilité, que nous ressentons lorsque confrontés à une « situation qui est, mais ne devrait pas être⁴⁴⁷ », n'est pas nécessairement lié à une position supérieure ou même autonome. En effet, c'est parce que nous ne devenons pleinement humains et autonomes qu'à travers les institutions créées par notre vouloir-vivre-ensemble commun que nous ne pouvons atteindre l'autonomie individuelle avant de se sentir pleinement responsable. Ricœur tient sa conception de la responsabilité de Hans Jonas — spécifiquement celle que ce dernier développe dans *Le principe responsabilité*⁴⁴⁸. La responsabilité, dans cette acception, « a pour vis-à-vis spécifique le fragile, c'est-à-dire à la fois le périssable par faiblesse naturelle et menacé sous les coups de la violence historique⁴⁴⁹. »

L'appel à la responsabilité vient donc hors de nous-mêmes. Cette nouvelle définition se démarque de l'usage classique de la responsabilité, qui tient plus du juridique que de la morale : être responsable signifie dans cette perspective être capable d'être imputable d'actes spécifiques, souvent dans le but d'une punition ou d'une réparation selon le cas. Il est important de noter cette nuance dans le discours sur la responsabilité, car autrement nous courrons le risque de verser dans un paternalisme fondé sur l'opposition entre le fragile et le non-fragile.

⁴⁴⁷ Paul Ricœur, « Responsabilité et fragilité », *op. cit.*, p. 117.

⁴⁴⁸ Voir Hans Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1998.

⁴⁴⁹ Paul Ricœur, « Responsabilité et fragilité », *op. cit.*, p. 117.

En effet, c'est dans ce sens que peut tendre notre lecture quand Ricœur souligne la relation inégale entre la personne qui agit et celle qui subit cette action :

Or, que veut dire : rendus responsables ? Ceci : quand le fragile n'est pas quelque chose, mais quelqu'un, comme ce sera le cas dans toutes les situations considérées — individus, groupes, communautés, humanité même — ce quelqu'un nous apparaît comme confié à nos soins, remis à notre charge. Nous en sommes chargés.⁴⁵⁰

Le changement de registre par rapport au modèle classique de la responsabilité affecte aussi l'orientation temporelle du lien de confiance. L'appel venu du fragile nous tourne vers le futur, tandis que la définition classique, associée à l'ascription des actes, est fondamentalement orientée vers le passé⁴⁵¹. Les notions de dette et de promesse démontrent cette distinction temporelle de façon exemplaire. Si nous sommes endettés par des actions que nous avons commises ou subies, c'est bien dans le passé qu'elles se trouvent. En revanche la promesse nous enjoint à tenir parole, acte qui ne peut se penser qu'au futur. Ainsi quand l'autre, dans sa fragilité, me rend responsable, un lien de confiance similaire à celui implicite à la promesse est tissé entre nous. S'il reprend la notion de responsabilité de Hans Jonas, Ricœur s'en démarque pourtant en y ajoutant l'injonction morale provenant de l'« autre » développée par sa lecture de Lévinas⁴⁵². En effet, la personnification de la fragilité soulève la relation de confiance primordiale au cœur de notre responsabilité qui nous rend responsables non plus seulement pour nos actes, mais aussi responsables *de* et *devant* quelqu'un qui nous fait confiance. Si nous nous en tenons cependant à la définition de la faillibilité et de la fragilité dans l'anthropologie philosophique de Ricœur, cette responsabilité pour le faible vaut aussi dans le sens inverse, où nous sommes livrés aux

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 117-118.

⁴⁵¹ Paul Ricœur, « Le concept de responsabilité : essai d'analyse sémantique », *Le juste*, Paris, Esprit, 1995, p. 51-57.

⁴⁵² Paul Ricœur, « Responsabilité et fragilité », *op. cit.*, p. 119.

autres, c'est-à-dire où nous avons le même lien de confiance avec quelqu'un qui est responsable pour nous et notre fragilité. On peut voir cette dépendance mutuelle appliquée dans *La condition d'étranger*, où Ricœur note que notre accueil de l'étranger fait pendant à la possibilité de notre propre exil⁴⁵³. Nous ne sommes pas responsables seulement parce que l'autre est fragilisé, mais parce que nous sommes nous-mêmes toujours fragiles malgré nos institutions.

La responsabilité prend alors la connotation d'une parole que nous devons tenir au risque de trahir la confiance que l'autre me fait. Nous avons vu plus haut comment la fragilité, au niveau ontologique de l'attestation comme au niveau des institutions et du langage politique, suit toujours une affirmation positive : le soi atteste être soi-même et les institutions politiques cherchent avant tout à faire fleurir la capacité humaine. Si on peut toujours remettre en question les expressions concrètes de ces affirmations, c'est précisément parce qu'elles sont fondamentalement fragiles. Cette fragilité n'implique toutefois pas nécessairement une faillite, mais seulement un manque de fondement certain pour l'action, auquel répond la confiance implicite à la promesse. C'est ici que la dimension éthique est réintroduite à l'idée de dette comme obligation morale. Elle n'apparaît pas au niveau de la gratitude filiale envers les générations qui nous précèdent, mais bien au niveau de la fragilité de l'agir humain et des promesses non tenues du passé que l'on peut reprendre au présent.

Si la dette nous tourne vers le passé, la promesse oriente notre présent vers le futur. Notre attitude envers les institutions qui ont rendu possible l'épanouissement de nos capacités humaines n'est donc pas uniquement dirigée par la gratitude, mais aussi par la critique

⁴⁵³ Paul Ricœur, « La condition d'étranger », *op. cit.*, p. 243-244.

responsable du présent en vue de la promesse du futur. Selon Marie-France Bégué, « la promesse met en jeu deux personnes : celle qui promet et celle qui reçoit le pacte d'obligation ; toutes deux se trouvent inscrites au sein d'une relation plus large, sociale et communautaire, et cette relation, dotée d'une forte valeur intrinsèque, donne son aval à la confiance mutuelle⁴⁵⁴. »

La responsabilité politique du/de la citoyen.ne correspond directement avec la fragilité des institutions politiques, tout comme la responsabilité morale correspond à la fragilité morale. La force de la promesse et de la confiance derrière la responsabilité repose sur des institutions permettant à chacun de tenir parole et de considérer qu'il est possible que l'autre tienne parole aussi. Or, cette force et cette confiance nous apparaissent par les liens qui tiennent ensemble nos communautés réelles et les institutions qu'elles ont formées par leur pratique. Ceci ne veut pas dire que le collectif l'emporte sur l'individu, car les institutions qui forment nos communautés, ainsi que les pratiques sur lesquelles elles se fondent, peuvent être injustes. Il ne s'agit pas d'un retour en douce de la *Sittlichkeit* hégélienne, mais de la mise en contexte de la prise de position individuelle quant aux institutions qui forment son monde social et politique.

5.2. La mémoire, l'histoire, le «citoyen»

Nous avons fait au deuxième chapitre un survol historique de la relation entre la mémoire et l'histoire selon deux cas — l'*Historikerstreit* et les « guerres de mémoire » — avec pour objectif de placer les réflexions de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* dans le contexte de leur écriture. D'une part, la querelle des historiens allemands (*Historikerstreit*) ouvre un questionnement sur la

⁴⁵⁴ Marie-France Bégué, « La promesse et la fidélité », in Jérôme Porée et Gilbert Vincent (dir.), *Paul Ricœur : une pensée en dialogue*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 2010, p. 86.

prétention de neutralité politique de l'historiographie et de l'engagement public des historien.nes, d'autre part les débats sur la mémoire en France, entamés par *Lieux de mémoire* de Pierre Nora, souligne un questionnement parmi les historien.nes d'une invasion mémorielle, c'est-à-dire non professionnelle, du terrain traditionnellement associé au travail historiographique.

Le temps est venu de compléter la boucle en raccordant ces deux questionnements, sur la place de l'histoire dans la mémoire et de la mémoire dans l'histoire, avec la figure du « citoyen » esquissée jusqu'ici. D'abord, le « citoyen » paraît à la croisée des sphères historiques et juridiques comme le porteur de mémoire, mais aussi comme lecteur des ouvrages et textes d'historien. Il se tient à la fois en amont et en aval de l'histoire et son agir est formé par l'instruction de sa mémoire passée au crible de l'histoire. Nous verrons comment le parcours tracé par Ricœur, menant de la mémoire, matrice de l'histoire, au texte historique, se poursuit dans une spirale à travers la notion de la « mémoire instruite par l'histoire » empêchant ainsi un parfait cloisonnement entre mémoire et histoire. Cette instruction rend possible la position du citoyen entre l'historien.ne et le juge, c'est-à-dire entre la conception ouverte à la révision constante propre à l'historiographie et la conception du jugement définitif propre au judiciaire.

Nous verrons ensuite comment Ricœur conçoit le « devoir de mémoire » à la fois comme un rapport légitime au passé — c'est le sens du « travail de mémoire » que nous aborderons — et comme obligation civique d'une mémoire imposée — qu'il classifie dans les « abus » de la mémoire exercée. Selon lui, l'impératif de se souvenir implicite au « devoir » se dit plutôt sur un mode optatif, au sens d'un souhait ou d'une promesse qui n'a de force que celle que nous lui accordons. Ainsi les revendications pour les mémoires oubliées par le discours officiel sur le passé ne perdent en rien leur légitimité morale, sans que celle-ci sanctionne pour autant les

efforts de « court-circuiter » le travail historiographique, succédant lui-même à l'intention de fidélité de la mémoire sans bénéficier du « petit bonheur » de la reconnaissance.

Le «citoyen», dans cette veine, est tenu responsable à la fois de veiller aux dérives de la mémoire collective, mais aussi à l'ouverture sur l'inquiétante étrangeté de l'histoire, qui rend explicite l'altérité du passé nécessaire pour dire la vérité sur le passé. Le vrai se met alors au service de la justice.

5.2.1. *La mémoire instruite de l'histoire*

Ricœur cherche à corriger l'interprétation linéaire du mouvement histoire-mémoire que laisse entendre *La mémoire, l'histoire, l'oubli* en proposant une structure circulaire dans un texte paru en 2006 et intitulé *La mémoire saisie par l'histoire*⁴⁵⁵. Plutôt que de penser à un parcours simple de la mémoire à l'histoire, Ricœur nous enjoint dans ce texte de penser à un cercle herméneutique, où la mémoire passe à travers le crible de l'histoire pour en ressortir instruite, permettant ainsi un rapport au passé ouvert à la réinterprétation et au travail de réflexion perpétuel de l'opération historiographique. Il précise alors que « ce qui ne doit pas être perdu de vue, c'est que le jugement historique vient à son tour s'inscrire dans la mémoire collective des contemporains : celle-ci, de matrice d'histoire, n'est alors devenue objet d'histoire que pour devenir réceptacle d'histoire⁴⁵⁶ ».

Le «citoyen» est l'attache anthropologique de ce cercle herméneutique. En effet, si Ricœur insiste sur l'équivalence de l'histoire au texte historique, c'est parce que la coupure

⁴⁵⁵ Paul Ricœur, « La mémoire saisie par l'histoire », *art. cit.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 253.

épistémologique instaurée par l'opération historiographique est traversée par l'interprétation du lecteur, qui « transforme le faire de l'historien en faire de citoyen⁴⁵⁷. » Ainsi l'opération historiographique et ses pratiquants ne peuvent totalement s'exclure de la dimension du politique, car la lecture de leurs textes aura un effet sur la compréhension du citoyen. Non pas que l'historien.ne doit être partisane ou compromettre dans son intention de véridicité, mais force est de reconnaître que la neutralité parfaite de la connaissance historique n'est qu'une illusion. L'historien.ne est aussi citoyen.ne.

L'intention de vérité de l'histoire est un moyen de résister au soupçon, à l'erreur et à la manipulation, mais il ne peut l'éliminer complètement. La question du devoir de mémoire doit aussi jouer sur ce plan. On se donne comme devoir la mémoire de ce qui s'est passé afin d'éviter l'oubli. La contribution de Ricœur souligne notre conception du devoir de mémoire au niveau de la mémoire instruite par l'histoire, c'est-à-dire au niveau de la mémoire critique. Si l'histoire ne peut donner au passé son plein sens, elle peut du moins servir à former la connaissance historique du citoyen.

L'idée même que le contenu du passé dépasse les faits racontés par l'historiographie n'a rien en soi de remarquable. Ce qui démarque la position de Ricœur, c'est plutôt la réintroduction de l'obligation morale envers non pas seulement le passé comme ayant été, mais comme il aurait pu être, à travers la perspective du jugement de l'événement historique à travers les perspectives du juge, de l'historien.ne et finalement, du citoyen.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 254.

Bien que le juge et l'historien ne partagent le même vœu d'impartialité dans leur questionnement, ainsi que le même souci de la preuve et de l'examen critique des témoignages, Ricœur note cependant une différence au niveau même de leur exercice respectif du jugement :

Le juge doit juger — c'est sa fonction. Il doit conclure. Il doit trancher. Il doit remettre à une juste distance le coupable et la victime, selon une topologie impérieusement binaire. Tout cela, l'historien ne le fait pas, ne peut pas, ne veut pas faire : s'il le tente, au risque de s'ériger tout seul en tribunal de l'histoire, c'est au prix de l'aveu de la précarité d'un jugement dont il reconnaît la partialité, voire la militance⁴⁵⁸.

Le rapprochement entre ces deux figures n'est toutefois pas en vain, surtout dans les instances où l'affaire juridique est de telle envergure qu'elle se déverse dans la sphère historiographique. Les procès criminels suivant la fin de la Seconde Guerre mondiale forment un exemple concret de ce recouvrement conceptuel, où le poids moral des événements entraîne un débat public qui dépasse la sentence judiciaire. À cet égard, la notion de *dissensus* éducatif développé par Mark Osiel, qu'il soulève dans le cadre de ses études sur l'impact historique des grands procès sur les crimes contre l'humanité commis entre 1939 et 1945, signale la valeur de ce débat, nourri par les historien.nes, pour la démocratie libérale⁴⁵⁹.

Ici, Ricœur et Osiel se réfèrent à la question entourant la représentation de ce qui échappe à la représentation totale — la Shoah — dont nous avons traité plus haut dans le deuxième chapitre. Nous reprenons ici ce sujet pour mieux illustrer le rôle qu'occupe le «citoyen» face à cette question difficile. La valeur du *dissensus* créée par le procès public consiste en sa fonction éducative sur le plan de l'éducation des valeurs libérales au sein de l'opinion publique. La

⁴⁵⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 421.

⁴⁵⁹ Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*, Transaction Publishers, New Brunswick/London, 1997.

fonction de l'historien.ne est alors de faire valoir le potentiel éducatif du *dissensus* sans toutefois tenir tous les récits pour équivalents, ce qui viendrait subvertir la sentence du juge. La distinction entre ces deux figures que nous avons explicitée plus haut apparaît de façon plus claire quand l'événement en question pèse sur la conscience publique par sa nature traumatique. Au cœur de la tension entre le jugement historique et le jugement judiciaire se trouve la différence d'attribution de culpabilité. Là où le juge cherche à identifier un individu ou un petit groupe d'individus comme coupables du crime en question, l'historien.ne travaille sur des échelles plus larges que la simple causalité personnelle, reliant « les personnages à des foules, à des courants et des forces anonymes⁴⁶⁰. »

Ce débat se déroule toutefois seulement après que la sentence a été prononcée. Comme nous l'avons vu avec l'*Historikerstreit*, les effets de la sentence peuvent être ressentis plusieurs générations après que le procès eut lieu. Dans ce cas, la discussion sur l'autonomie de la discipline historique quant à la dimension morale de la culpabilité nazie et de la singularité de la Shoah ne sut rester dans les confins des débats académiques et déborda dans la sphère publique, invitant alors l'intervention de non-historien.nes, tel Habermas.

Ce qui importe dans la notion de *dissensus* éducatif ou de singularité historique, c'est l'addition du citoyen, non seulement comme témoin du jugement, mais aussi comme participant dans le travail du jugement. Ricœur note ainsi dans un bref passage le rôle que joue le «citoyen»,

⁴⁶⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 425.

qui se distingue par son autorité tout à fait ordinaire, c'est-à-dire non spécialisée, dans le jugement d'événements historiques dont les effets débordent sur la place publique :

Il émerge comme un tiers dans le temps : son regard se structure à partir de son expérience propre, instruite diversement par le jugement pénal et par l'enquête historique publiée. D'autre part, son intervention n'est jamais achevée, ce qui le place plutôt du côté de l'historien. Mais il est en quête d'un jugement assuré, qu'il voudrait définitif, comme celui du juge. C'est lui le porteur militant des « valeurs libérales » de la démocratie constitutionnelle. Seule la conviction du citoyen justifie en dernier ressort l'équité de la procédure pénale dans l'enceinte du tribunal et l'honnêteté intellectuelle de l'historien aux archives⁴⁶¹.

Quelle est donc la place du citoyen à la croisée des questionnements épistémologiques et éthico-politiques ? Entre le juge et l'historien ne se tient le « citoyen », médiateur imparfait entre les exigences normatives de l'un et les contraintes épistémologiques de l'autre. Le « citoyen » est la personne qui lit, interprète, comprend et agit. Le « citoyen » est celui ou celle qui, par son agir, maintient et transforme les institutions qui l'encadrent. Nous pouvons ajouter que le « citoyen » n'est jamais seul à assumer ces responsabilités, qu'il s'agisse de lire, comprendre ou agir. Puisque le « citoyen » est constitué par la communauté qui l'entoure, il ne manque jamais de concitoyens qui sont tout aussi responsables de la communauté que lui. La figure de l'historien ne remplit cependant une fonction supplémentaire — celle de l'expert —, et sa responsabilité particulière repose sur le fait que la réception publique de son travail est faite non seulement par d'autres experts, mais aussi par des non-experts qui en sont responsables.

Dans une entrevue donnée à Roger-Pol Droit en 1991, Ricœur soulève la question du rapport entre l'expert et le non-expert en affaires publiques et politiques :

Il ne s'agit pas de nier l'existence de domaines où des compétences juridiques, financières ou socio-économiques très spécialisées sont nécessaires pour saisir les problèmes. Mais il

⁴⁶¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 436.

s'agit de rappeler aussi, très fermement, que, sur les choix d'enjeux globaux, les experts n'en savent pas plus que chacun d'entre nous. Il faut retrouver la simplicité des choix fondamentaux derrière ces faux mystères⁴⁶².

La dernière phrase est cruciale pour comprendre le reste de cette intervention. Plutôt que de prôner l'anti-intellectualisme, Ricœur insiste sur la nécessité d'une participation inclusive de toutes les parties concernées, peu importe leur niveau d'expertise dans un sujet spécifique. Le soutien qu'offrent les experts ne peut et ne doit pas remplacer notre responsabilité politique envers nos concitoyens. Au contraire, leur expertise leur accorde une tout autre responsabilité : celle d'éduquer les citoyens sur les enjeux qu'ils doivent décider. Ce travail, demeure toutefois toujours précaire et sa résolution heureuse demeure fragile.

Il en est de même pour l'historien.ne, qui, dans cette circonstance spécifique, se retrouve à instruire la mémoire de ses lecteurs, même s'il n'est plus le seul à le faire et doit se montrer habile pour convaincre son public. De plus, une fois instruite, la mémoire, tant celle de l'individu que du collectif, réintroduit le passé dans la dimension publique et, par conséquent, non historique, car le texte est disponible à quiconque sait lire.

5.2.2. Le devoir de mémoire selon Ricœur

Si nous reprenons ici la discussion sur le devoir de mémoire que nous avons laissée en suspens à la fin du deuxième chapitre, c'est parce l'intervention de Ricœur se comprend mieux à la lumière des concepts que nous avons éclairés jusqu'ici : l'opération historiographique, l'anthropologie de l'homme capable et faillible, l'ontologie de la condition historique et

⁴⁶² Paul Ricœur, « La cité est fondamentalement périssable », in P.-O. Monteil (dir.) *Philosophie, éthique et politique : Entretiens et dialogues*, Paris, Seuil, 2017, p. 72.

finalement la responsabilité fragile du citoyen. Pour mieux comprendre ce que Ricœur veut dire par le « piège du devoir de mémoire », il convient de remettre chaque composante dans son contexte.

Ricœur se prononce publiquement sur la question du devoir de mémoire dans un discours prononcé le 13 juin 2000 à l'occasion de la 22^e conférence Marc Bloch. Outre son programme suivant la structure de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* — qui paraîtra quelques mois après ce discours —, un passage est d'un intérêt particulier :

Je veux dire combien il importe de ne pas tomber dans le piège du devoir de mémoire. Pourquoi ? Parce que le mot devoir prétend introduire un impératif, un commandement, là où il n'y a à l'origine qu'une exhortation dans le cadre de la filiation, le long du fil des générations : « Tu raconteras à ton fils... » Ensuite, parce qu'on ne met pas au futur une entreprise de remémoration, donc de rétrospection, sans faire violence à l'exercice même de l'anamnèse, risquons le mot, sans une pointe de manipulation ; enfin et surtout, parce que le devoir de mémoire est aujourd'hui volontiers convoqué dans le dessein de court-circuiter le travail critique de l'histoire, au risque de refermer telle mémoire de telle communauté historique sur son malheur singulier, de la figer dans l'humeur de la victimisation, de la déraciner du sens de la justice et de l'équité. C'est pourquoi je propose de dire travail de mémoire et non devoir de mémoire⁴⁶³.

La réaction suite au discours par certaines critiques va justement porter sur la distinction faite entre « travail » et « devoir » de mémoire, allant, dans le cas d'Alain Badiou, jusqu'à accuser Ricœur de mener un combat secret contre la mémoire juive au nom de l'apaisement des consciences chrétiennes⁴⁶⁴. Pour clarifier l'intention de Ricœur, ici et dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, nous analyserons chacune des objections soulevées contre le « piège du devoir de mémoire ».

⁴⁶³ Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *art. cit.*, p. 731-747.

⁴⁶⁴ François Dosse, *Paul Ricœur : Les sens d'une vie (1913-2005)*, *op. cit.*, p. 666.

Selon la première objection, le mot « devoir » porte pour Ricœur la connotation d'un impératif « là où il n'y a à l'origine qu'une exhortation ». Vue à la lumière de la fragilité de l'agir humain, la distinction entre impératif et exhortation souligne le lien de confiance inhérent à la dette envers le passé et la responsabilité de celles et ceux qui suivent. La difficulté de la tâche morale attachée à la mémoire, celle de rester fidèle, est de tenir parole en réponse au « Souviens-toi » lancé par celles et ceux qui nous précèdent. En mettant l'accent sur l'exhortation plutôt que sur l'impératif, nous soulignons également la fragilité immanente du travail de mémoire plutôt que de faire appel à l'obligation éthique de surplomb invoquée par le devoir de mémoire.

Deuxième objection : Ricœur maintient qu'une entreprise de rétrospection, telle la mémoire, ne peut être mise au futur « sans faire violence à l'exercice même d'anamnèse » et sans manipulation. Comme nous l'avons vu plus haut, il est possible de tenir un regard à la fois rétrospectif et prospectif par le biais des notions de la dette et de la promesse. En restant à l'affût des promesses non tenues du passé, nous pouvons court-circuiter ce qui autrement serait un mésusage de la mémoire. Ricœur distingue bien dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* entre les fonctions cognitive et pratique de la mémoire, autrement dit entre le rappel spontané d'une mémoire qui nous apparaît et l'acte de faire mémoire, l'exercice de remémoration et, par extension, celui de commémoration. Or, qui dit usage correct, implique aussi possibilité de mésusages et d'abus.

Ricœur identifie trois types différents d'abus de la mémoire, dont les deux derniers nous concernent directement. Le premier type se situe au niveau de la mémoire empêchée, où Ricœur se rapproche de la psychanalyse pour mettre en valeur les notions d'obsession répétitive et

surtout de travail, premièrement de deuil et deuxièmement de mémoire⁴⁶⁵. Le deuxième type d'abus de la mémoire consiste à manipuler celle-ci par le recours à une narration idéologique des événements du passé mise au service de la seule quête identitaire : « Le cœur du problème, c'est la mobilisation de la mémoire au service de la quête, de la requête, de la revendication d'identité. [...], c'est dans la problématique de l'identité qu'il faut maintenant chercher la cause de la fragilité de la mémoire ainsi manipulée⁴⁶⁶. »

L'idéologie chez Ricœur ne porte pas de connotation immédiatement négative et se déploie sur deux niveaux : elle constitue d'abord l'ensemble des médiations symboliques employées pour donner réponse à la fragilité de l'identité humaine⁴⁶⁷. C'est au second niveau, toutefois, que se joue la manipulation de la mémoire, à savoir le niveau de la justification d'un système d'ordre ou de pouvoir déjà établi. C'est aussi sur ce plan que les ressources du récit sont récupérées pour la mémoire ainsi manipulée. Ainsi, l'objet de la critique de Ricœur n'est pas la revendication mémorielle en soi, mais bien la possibilité d'un abus posé par une imposition irréfléchie d'une mémoire au profit des autres, surtout si celle-ci sert un ordre dominant déjà établi.

Si l'idéologie est largement responsable des médiations symboliques que nous avons créées en réponse à la fragilité de l'identité, elle peut servir aussi de justification pour un système d'ordre et de pouvoir déjà établi, servant de pont au-dessus du gouffre de crédibilité entre le plan horizontal du vouloir-vivre-ensemble et l'organisation verticale de la hiérarchie de

⁴⁶⁵ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 97.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 98.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 100.

pouvoir⁴⁶⁸. Ce qui complique l'affaire, c'est bien le refus de la part de Ricœur à séparer ces deux caractéristiques de la formation des communautés politiques⁴⁶⁹.

Le troisième type d'abus de la mémoire exercée critiquée par Ricœur concerne la « mémoire obligée ». C'est précisément ce genre d'abus de la mémoire exercée qui sert au Tyran et à l'idéologie en offrant le récit d'événements fondateurs dont la commémoration devient une autre partie de l'identité idéologique imposée par le discours dominant. « La mémoire imposée, poursuit Ricœur, est armée par une histoire elle-même "autorisée", l'histoire officielle, l'histoire apprise et célébrée publiquement⁴⁷⁰. »

C'est en réponse à la mémoire obligée que la dernière objection offerte au « piège du devoir de mémoire » cherche à dénoncer les usages des revendications légitimes des communautés marginalisées par le discours « officiel » sur le passé « dans le dessein de court-circuiter le travail critique de l'histoire, au risque de refermer telle mémoire de telle communauté historique sur son malheur⁴⁷¹ ». Ce genre d'abus de mémoire s'applique surtout aux mémoires maintenues par des communautés dominantes aux dépens des autres. Le repli sur soi, conséquence néfaste de la mémoire obligée et de l'histoire « autorisée », devient alors problématique en refermant la communauté sur elle-même et en autorisant l'oubli de perspectives alternatives. Si Ricœur ne trouve pas faute dans le devoir de mémoire en soi,

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁶⁹ La contrepartie à l'idéologie pour Ricœur est l'utopie. Cette notion désigne le mouvement opposé de l'idéologie, proposant une alternative critique de l'ordre établi plutôt qu'une justification symbolique. Voir Paul Ricœur, *Idéologie et utopie*, Paris, Seuil, 1997 ; Gonçalo Marcelo, « Critique des idéologies, critique des utopies » *Études Ricoeuriennes*, vol. 9, n° 1, 2018, pp. 28–41 ; David Kaplan, *Ricœur's Critical Theory*, *op. cit.*

⁴⁷⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.*, p.104.

⁴⁷¹ Paul Ricœur, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *art. cit.*, p. 736.

l'usage qu'il observe dans la discussion publique autour de lui ne semble pas percevoir la tentation de placer la mémoire, jusqu'ici intouchée par l'opération historiographique, au-dessus de l'histoire et de son intention de vérité.

Puisque le travail du citoyen s'apparente à celui de l'historien, ne par leurs ouvertures respectives sur le futur et le passé, toute réponse définitive, tant au niveau politique qu'au niveau historiographique, est anathème au bon usage. Comme dans le cas de la dette, la charge normative du « devoir » de mémoire doit faire un détour par la critique historique afin d'éviter le piège de la manipulation. Si on peut aisément penser aux revendications légitimes de communautés marginalisées dont la mémoire est menacée par le discours dominant en histoire, il faut penser aussi que le devoir de mémoire peut aussi servir à imposer une version « officielle » du passé légitimant ce même discours dominant, sans parler des réappropriations abusives de mémoires marginalisées au nom de la « version officielle » — citons le prétexte de rendre mémoire aux harkis pour faire passer la loi dite Mekachera en 2005⁴⁷². Le seul moyen de naviguer entre ces deux écueils et d'œuvrer pour la justice, car c'est bien de justice qu'il s'agit, est de faire passer la mémoire par l'histoire pour que celle-ci en sorte plus instruite et plus ouverte aux discours vrais sur le passé. Ricœur le dit bien : « C'est la justice qui, extrayant des souvenirs traumatisants leur valeur exemplaire, retourne la mémoire en projet ; et c'est ce même projet de justice qui donne au devoir de mémoire la forme du futur et de l'impératif⁴⁷³. »

⁴⁷² Cf Chapitre 2.

⁴⁷³ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit. p. 107.

Si Ricœur refuse une appropriation totale de l'histoire par le devoir de mémoire, il se garde de faire abstraction des circonstances historiques entourant les revendications mémorielles. L'injonction morale à faire devoir de mémoire « ne prend sens que par rapport à la difficulté ressentie par la communauté nationale, ou par des parties blessées du corps politique, à faire mémoire de ces événements d'une manière apaisée⁴⁷⁴ » et, s'il y a toujours risque d'abus, il n'annule pas aussi la possibilité pour un usage correct.

Ce qui distingue un tel usage de l'abus potentiel, c'est la notion de travail de mémoire, que Ricœur préfère, comme nous l'avons déjà souligné, au terme plus ambivalent de « devoir ». Le travail de mémoire, expression que Ricœur emprunte au travail de deuil chez Freud, place le devoir de mémoire dans le cadre d'une cure thérapeutique de la mémoire douloureuse sous la forme d'une tâche : « Il marque la volonté de l'analysant de contribuer désormais à l'entreprise conjointe de l'analyse à travers les chausse-trappes du transfert⁴⁷⁵. » L'usage de la psychanalyse offre une réponse aux difficultés suscitées lorsque Ricœur se penche sur la mémoire abusée, traitée comme une mémoire blessée ou malade. Le travail de mémoire s'apparente au travail de deuil, que Freud oppose à la mélancolie. Voici comment Ricœur présente la conception freudienne du travail de deuil :

Ce qui fait du deuil un phénomène normal, bien que douloureux, est qu'« une fois achevé le travail de deuil, le moi se trouve à nouveau libre et désinhibé ». C'est par ce côté que le travail de deuil peut être rapproché du travail du souvenir. Si le travail de la mélancolie occupe dans [*Deuil et mélancolie*⁴⁷⁶] une position stratégique parallèle à celle qu'occupe la

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁷⁶ Voir Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », *Métopsychoanalyse*, trad. J. Laplanche et J.- B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.

compulsion de répétition dans [*Remémoration, répétition, perlaboration*⁴⁷⁷], on peut suggérer que c'est en tant que travail du souvenir que le travail de deuil s'avère coûteusement libérateur, mais aussi réciproquement. Le travail de deuil est le coût du travail du souvenir ; mais le travail du souvenir est le bénéfice du travail du deuil⁴⁷⁸

Le devoir de mémoire doit donc passer par le travail du deuil pour éviter la tentation de devenir une idéologie tordue pour une communauté refermée sur ses anciennes gloires et, je dirais même surtout, sur ses anciennes blessures. Ainsi il devient le travail de la mémoire. Cette conviction pour l'ouverture à l'autre se tient au cœur de la notion de travail de mémoire, qui vient cibler le désir de justice derrière le « souviens-toi » du devoir de mémoire, et souligne le caractère fragile d'une telle responsabilité qui fait miroir à la responsabilité que nous avons à tenir parole à celles et ceux qui nous font confiance.

Replacé sur le mode de la promesse et de la responsabilité, l'impératif moral que Ricœur refusa plus haut à une conception naïve du devoir de mémoire revient maintenant sous une forme plus fragile, certes, mais aussi plus ouverte au travail constant de rendre justice. Mais quelle est donc la tâche du citoyen à cet égard ? La dimension publique de ce genre de discussion et de conflit implique la responsabilité de toutes celles et tous ceux concernés, directement ou indirectement, par l'événement au centre du conflit. Le devoir du citoyen, qui ressemble en fait plus à une responsabilité, consiste alors à veiller à ce que le discours ne se ferme pas, que d'autres mémoires puissent joindre leurs voix aux débats, et surtout qu'elles partagent le même souci de recherche de la vérité qui doit orienter ce travail commun de la mémoire.

⁴⁷⁷ Voir Sigmund Freud, « Remémoration, répétition, perlaboration », *La technique psychologique*, trad. A. Berman, Paris, Presses universitaires de France, 1970.

⁴⁷⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 87-88.

Le travail de mémoire — le travail vers un apaisement de la mémoire douloureuse, voire traumatique — remplace donc le strict devoir de mémoire. On soulignera toutefois que ce travail ne peut se passer d'une réflexion sur les différentes stratégies de réconciliation, voire de réparation, en ce qui concerne le tort historique.

5.3. L'amnésie/amnistie, le pardon, et la cité

La troisième figure du citoyen, formée au banc de l'oubli et du pardon, se situe à la limite de la réflexion politique de Ricœur et, par extension, à celle de la notion même de citoyen. Il est bien dit à la limite, car elle concerne non pas l'agir politique en soi, ni le vivre-ensemble directement, mais bien à la frontière de la capacité humaine de vivre ensemble. Celle-ci répond à un agir qui dépasse les limites de la simple représentation. Ricœur est aux prises avec la définition proposée par Derrida du pardon comme une force exceptionnelle ne pouvant répondre qu'à l'impardonnable⁴⁷⁹. Toute forme d'usage du pardon pour une fin quelconque, même noble, court le risque d'engendrer de la mauvaise foi, de la fausse repentance ou même de perpétuer un rituel automatique qui réduirait tous les gestes de contrition à leur aspect purement théâtral. Ainsi le pardon se distingue de l'oubli, spécifiquement de cette forme d'oubli souvent employée par l'État dans une fonction proche du pardon : l'amnistie.

L'oubli constitue pour Ricœur une des deux perspectives possibles sur le travail de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, le pardon constituant la seconde. Ricœur conçoit sa réflexion sur l'oubli comme un miroir de la section sur la phénoménologie de la mémoire : d'abord une

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 607-608.

distinction cognitive et pragmatique de l'oubli ainsi qu'une analyse des abus de l'oubli pour servir de parallèle à la réflexion sur les abus de la mémoire exercée. Au niveau cognitif, l'oubli apparaît sous deux formes : celle d'un effacement de traces, c'est-à-dire la perte de l'objet de mémoire tant au niveau neurologique que matériel, et celle d'une « mémoire de réserve » qui permet la survivance des images et par conséquent l'exercice du rappel⁴⁸⁰. L'importance de cette distinction sera soulignée plus loin, lorsque nous aborderons la possibilité d'un oubli heureux. Pour ce qui concerne le «citoyen» et l'oubli, il faut se pencher sur la réflexion pragmatique sur la mémoire et de l'oubli.

La mémoire manipulée, associée à l'idéologisation de la mémoire à travers les ressources de configuration narrative offerte par le récit, fait pendant à l'oubli sélectif d'événements et l'adoption de récits légitimant l'idéologie en question : « La ressource du récit devient ainsi le piège, lorsque des puissances supérieures prennent la direction de cette mise en intrigue et imposent un récit canonique par voie d'intimidation ou de séduction, de peur ou de flatterie⁴⁸¹. » Ainsi les voix qui auraient pu se joindre au *dissensus* sont rendues muettes par la sélection des événements dans un récit destiné à entrer dans la mémoire collective, avec pour complice la mauvaise foi de celles et ceux qui ne veulent pas entendre les voix discordantes. Ainsi le « vouloir-ne-pas-savoir » se met au service de la manipulation de la mémoire par le biais de l'oubli.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 455.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 581.

La manipulation idéologique de l'oubli repose donc en dernier lieu sur la fragilité de l'exercice même de la mémoire. Cette dernière en appelle néanmoins à souligner, dans le cadre d'un souci de justice envers les récits ignorés par l'idéologie dominante, une autre responsabilité pour le «citoyen» : celle de rester à l'écoute des voix de la mémoire et de travailler contre ce genre d'oubli semi-volontaire. C'est aussi par sa capacité d'élucidation des faits propres au récit que l'historiographie peut être mise au service du citoyen. Ricœur prend pour exemple de ce genre de travail *Le syndrome de Vichy* d'Henry Rousso, où l'historien catégorise en quatre phases les différents moments de la « hantise » du passé en France en ce qui concerne le régime de Vichy des années 1940. Celles-ci, partant du deuil immédiat de l'après-guerre, dessinent le tracé d'une mémoire collective qui, après le refoulement du passé honteux de collaboration, voit la résurgence du refoulé aboutir en une période d'obsession mémorielle, qui veut corriger l'oubli sélectif opéré en faveur de la commémoration des résistants aux dépens de la mémoire des survivants des camps. Ainsi le mot d'ordre devient : « Voir une chose, c'est ne pas en voir une autre. Raconter un drame, c'est en oublier un autre⁴⁸² ». Ainsi réapparaît le rapprochement au langage thérapeutique évoqué par le travail de mémoire. Comme le travail de deuil, qui se bute à la mélancolie au moment de la perte de l'objet aimé, doit maintenant se poursuivre à contre-courant de l'oubli passif. La mémoire critique doit aussi veiller à la complicité de l'oubli volontaire ou semi-volontaire des citoyens qui se dérobent de leur responsabilité envers la fidélité de la mémoire des voix marginalisées.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 584.

L'apport de l'historien.ne dans cette affaire consiste dans son travail de critique des faux récits et d'élaboration et de sélection de récits plus proches de la vérité que d'autres. La lutte contre le négationnisme concentrationnaire en est un exemple clair, mais toute l'orientation de l'opération historiographique va dans ce sens. Chercher à faire l'histoire, c'est chercher à dire la vérité sur le passé. Face aux différents récits de mémoire, le rôle de l'historien.ne devient celui d'un questionnement externe afin de limiter le champ de récits possibles. Ce questionnement est, à son tour, formé par les trois phases de l'opération historiographique détaillées par Ricœur : la mise en archive, l'explication/compréhension, et la représentation littéraire.

Le deuxième type d'abus de l'oubli que nous commenterons se résume à un seul mot : l'amnistie. Si la mémoire obligée court le risque d'imposer une mémoire « officielle », contribuant ainsi à l'atténuation de mémoires alternatives, l'amnésie obligée lui fait pendant par son mandat de ne pas rappeler les « maux du passé » au nom de la paix civile⁴⁸³. Le rapprochement de l'oubli à la dimension du pardon est facile à faire compte tenu de leur fonction parallèle de délier l'agent de son acte, mais Ricœur ne tient pas pour autant le pardon comme équivalent de l'oubli même si « la frontière entre oubli et pardon est insidieusement franchie dans la mesure où ces deux dispositions ont affaire à des poursuites judiciaires et à l'imposition de la peine⁴⁸⁴ ».

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 586.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 585.

Dès ses origines dans la *Constitution d'Athènes* d'Aristote, la notion d'amnistie comme forme d'oubli institutionnel tient, selon Ricœur, plus de l'amnésie que du pardon. Le philosophe français note en effet le langage particulier de l'amnistie déclaré par les vainqueurs de la guerre civile : « La guerre est finie, est-il proclamé solennellement : les combats présents dont parle la tragédie deviennent le passé à ne pas rappeler⁴⁸⁵. » Le but de l'amnistie est alors de faire comme si les actes traumatisants du conflit ne s'étaient pas produits au nom d'une nouvelle fondation dans l'amitié fraternelle imaginaire. Ainsi la mémoire de la guerre civile est effacée et avec elle la mémoire même de la victoire, permettant ainsi à la démocratie d'oublier qu'elle est puissance (*kratos*) et qu'elle est sujette au paradoxe du politique, qui est le paradoxe du pouvoir et de la puissance. L'oubli de la sédition implique alors l'oubli du pouvoir et de la responsabilité qui y est attachée.

Le modèle grec de l'amnistie n'est toutefois pas le seul à paraître sous le regard de Ricœur. L'Édit de Nantes est un autre exemple, uniquement français, de l'amnistie, où la proscription à ne pas rappeler est jointe à la souveraineté du prince pour proprement établir l'impératif officiel de traiter les guerres de religion comme « chose non advenue ». C'est cependant la version républicaine de l'amnistie qui nous intéresse, car il s'agit maintenant d'un oubli tant juridique que politique.

Selon ce modèle, « l'arrêt des procès équivaut à éteindre la mémoire dans son expression attestatoire et à dire que rien ne s'est passé⁴⁸⁶. » La suspension des hostilités signifie donc l'oubli

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 586.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 588.

de ses causes, ce qui éloigne l'amnistie/amnésie de la dimension du pardon au nom de l'utilité immédiate de faire cesser la violence⁴⁸⁷. Le défaut de l'unité imaginaire évoquée par l'amnistie est de priver la mémoire collective du dissensus entourant les événements consignés à l'oubli. Ainsi celles et ceux qui, sans l'amnistie, seraient jugés par l'historien.ne, le/la juge, et le/la citoyen.ne, se dérobent à leurs responsabilités face aux conséquences de leurs actes et à leurs victimes.

Bien qu'il reconnaisse la nécessité de ces gestes d'oubli, Ricœur insiste sur le caractère mixte de ces prises de décisions. La paix civile n'efface pas la violence inhérente de l'oubli, et l'amnistie a aussi pour effet de nier aux victimes des « maux du passé » la satisfaction de leur désir de justice. Le seul moyen de parler d'un usage légitime de l'oubli « ce ne sera pas un devoir de taire le mal, mais de le dire sur un mode apaisé, sans colère. Cette diction ne sera pas non plus celle d'un commandement, d'un ordre, mais d'un vœu sur le mode optatif⁴⁸⁸. »

Le vœu constitue alors, le mode principal sur lequel se joue la résolution de ces problèmes. Il témoigne à la fois de la fragilité — au sens où la réconciliation n'est ni facile ni impossible — et de la capacité de l'agir humain. L'amnistie promet la réconciliation, mais n'offre que l'oubli, oubli commandé par ailleurs. S'il y a utilité politique à amnistier, à faire passer sous l'oubli les maux du présent, il s'agit de l'utilité du compromis, qui n'est favorable qu'à côté d'alternatives plus violentes. Si le mal doit passer sous l'oubli, selon Ricœur, ce ne sera qu'après que la justice soit faite, que la mémoire soit apaisée et que le fautif aura été pardonné.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 589.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 589.

5.3.1. *Qui pardonnera au citoyen ?*

Si l'oubli peut servir le déni du droit d'écoute pour les voix dissonantes au sein du cœur idéologique d'une identité collective, le pardon demeure lorsque nous choisissons de faire autrement. Le pardon constitue, pour Ricœur, une énigme double qui vient se rajouter à celle de la représentation du passé. C'est, d'une part, « l'énigme d'une faute qui paralyserait la puissance d'agir de cet "homme capable" que nous sommes ; et c'est, en réplique, celle de l'éventuelle levée de cette incapacité existentielle, que désigne le terme de pardon⁴⁸⁹. » Autrement dit, que faire lorsque la culpabilité est si lourde que nous ne pouvons continuer à vivre la conscience en paix ? Et qui viendra alléger notre fardeau ? Comment pouvons-nous faire face à la faute irréparable ?

Le pardon implique la faute, qui ne survient que s'il y a un acte commis pour lequel la faute peut être imputée. Or, l'imputation de ses propres actes est l'une des capacités de l'homme capable. L'énigme du pardon se trouve ainsi au point de fuite de la mémoire, de l'histoire, et de l'oubli, au lieu où se tient le/la citoyen.ne, qui doit agir, mais ne le peut pas. Nous ne pouvons changer ce qui a été, ou, selon le mot de Jankélévitch, que cite Ricœur : « Ce qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été⁴⁹⁰. » L'incapacité incarnée par la faute est l'irréversibilité de nos actes, et le poids de la culpabilité nous empêche d'agir comme si nous n'avions pas commis la faute. La difficulté du pardon, surtout lorsque nous nous tentons de l'appliquer au niveau politique, repose dans la distance entre la « profondeur de la faute » et la « hauteur du pardon »,

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 593.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. I.

qui se creuse au point de remettre en question toute tentative de la franchir. Cette première difficulté est compliquée par la relation tendue entre le pardon et la justice. Car là où il y a faute, il y a une demande de rendre justice, que le pardon ne peut pas ignorer sous peine de causer une plus grande injustice. Mais si Ricœur entend le pardon comme un « déliement » de l'agent à son acte, comment une telle dissolution peut-elle opérer sans faire outrage aux victimes ?

Ricœur refuse de penser l'octroi du pardon à partir d'une pure relation d'égalité et de réciprocité entre celui qui pardonne et celui qui reçoit le pardon. Le pardon, qui tient de la logique du don, est un signe de surabondance et d'amour, non pas de réciprocité ou même d'équité. C'est pourquoi il n'y a pas, selon Ricœur, d'institutions politiques du pardon comme c'est le cas pour la promesse⁴⁹¹. En effet, l'amnistie que Ricœur condamne plus tôt comme une parodie du pardon, est au mieux une mesure d'urgence pour arrêter la violence civile, mais elle demeure incapable de traiter les maux à l'origine de la violence. Le pardon, par son rapport à l'amour, s'éloignerait ainsi de plus en plus du politique⁴⁹². Où donc, osons-nous demander, se trouve le/la citoyen.ne face au pardon ? Si la responsabilité citoyenne comprend la santé de la communauté politique, elle comprend aussi la responsabilité pour les fautes commises par cette même communauté. En ce qui concerne la culpabilité collective, Ricœur ne tient pas tous les membres d'une communauté au même degré de culpabilité, mais il insiste sur la responsabilité du citoyen pour les actions commises par la communauté. Comme le dit Olivier Abel : « Le citoyen apparaît dans le refus que la culpabilité soit tellement singularisée que tous les autres

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 635.

⁴⁹² *Ibid.*, p.634.

puissent se décharger sur quelques coupables émissaires. Mais il apparaît aussi dans le refus que les responsabilités soient à ce point diluées, expliquées, comparées et relativisées que personne ne soit plus responsable de rien.⁴⁹³ » Ainsi, même si le pardon n'est pas politique, la faute à laquelle il répond ne partage pas cette restriction. En d'autres mots, le «citoyen» ne peut pardonner, mais il peut commettre la faute et demander aux victimes le pardon. La question se pose alors : qui donc donnera le pardon au citoyen ? Est-il possible de le faire ?

Si, comme Ricœur, nous suivons l'argument de Derrida — que le pardon ne peut se penser en termes d'équivalence de l'ordre d'une logique marchande, et doit demeurer un acte inconditionnel⁴⁹⁴ —, nous pouvons contester avec Ricœur la portée générale de cette critique. Car en appliquant au pardon le langage et la logique du don et de la surabondance, nous restons dans la logique de l'échange sans pour autant réduire l'octroi du pardon à un échange équivalent. Si nous pouvons demander pardon à ceux que nous avons offensés et meurtris, il n'est nullement nécessaire que ceux-ci nous pardonnent, et, sur ce point, la politique et ses institutions ne nous sont d'aucun secours. Comme le dit Bernard Dauenhauer, « unlike the usual political categories such as reciprocity, mutual recognition, and equality, pardon or forgiveness is a kind of gift, an act of charity, given out of sheer generosity by those who have suffered to those who made them suffer⁴⁹⁵. »

⁴⁹³ Olivier Abel, « L'indépassable dissensus », in Olivier Abel *et coll* (dirs.), *La juste mémoire*, Genève, Labor et Fides, 2006 p. 28.

⁴⁹⁴ Jacques Derrida, « Le siècle et le pardon », *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001, p.106.

⁴⁹⁵ Bernard Dauenhauer, *Paul Ricœur : The Promise and Risk of Politics*, *op. cit.*, p. 278.

Au cœur de l'aveu de la faute se trouve la demande du pardon et si celui n'est pas garanti, ni même exigé par ce souhait, il demeure possible. Ricœur suit ici Kant : « Radical est le “penchant” au mal », nous dit-il, et « originaire est la “disposition” au bien⁴⁹⁶. » Nous avons déjà vu la conviction de Ricœur concernant l'attestation du soi précédant le doute au niveau existentiel et la primauté de l'ordre horizontal du vivre-ensemble sur l'ordre vertical du pouvoir hiérarchique au niveau politique. Or, c'est surtout en raison de cette conviction fondamentale qu'il maintient la possibilité du pardon sans toutefois se dérober au niveau de son inconditionnalité exceptionnelle.

Le pardon est difficile parce qu'il ne dépend pas d'une série de conditions à remplir afin de mériter son octroi. À la différence de l'oubli, le pardon (du moins le pardon véritable) ne peut être commandé ou forcé. La distinction faite avec l'amnistie en est la preuve au niveau conceptuel. C'est dans cette mesure aussi que le pardon se rapproche de la promesse. Comme nous ne pouvons contraindre le pardon sans affecter son caractère inconditionnel, nous ne pouvons contraindre l'accomplissement de la promesse sans compromettre le lien de confiance présumé. Tous deux dépendent de la bonne volonté de la personne capable d'agir. Si je souhaite que mon vœu ne soit pas trahi, je ne peux assurer son accomplissement sans perdre toute confiance que j'avais dans l'autre. Ainsi en est-il aussi pour le pardon.

⁴⁹⁶ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p.640.

Cette incertitude fondamentale dans l'accomplissement heureux de la promesse et du pardon ne peut se résoudre autrement que dans l'agir. Comme le dit le philosophe Domenico Jervolino :

La possibilité de la régénération de l'homme coupable est un paradoxe dont il faut renoncer à parler au niveau spéculatif ou transcendantal, en s'enfonçant dans le terrain des débats interminables sur la grâce et le libre arbitre, mais qui est de nature irréductiblement pratique et ne se laisse énoncer que dans une grammaire de l'optatif⁴⁹⁷.

Le mode optatif demeure le seul capable de dire tant le pardon que la promesse. Si Ricœur met en question la tentative d'Arendt de considérer équivalents les deux phénomènes⁴⁹⁸, il demeure que tous deux ne se manifestent qu'à travers notre interdépendance mutuelle et à travers la fragilité de l'agir humain. Même si nous disons avec Ricœur qu'« il n'y a pas de politique du pardon⁴⁹⁹ », force est de reconnaître que l'acte de la promesse n'est pas fondamentalement politique en soi. S'il est possible d'institutionnaliser la promesse, c'est pour pallier la fragilité de la parole donnée, et non pas garantir la certitude de son accomplissement. Le déliement de l'agent et de son acte permis par le pardon est un rétablissement de la capacité d'agir bloqué par la culpabilité⁵⁰⁰, mais il constitue aussi une opportunité pour les victimes d'avoir un rapport non douloureux avec le passé en rendant possible la recherche d'un autre sens⁵⁰¹.

⁴⁹⁷ Domenico Jervolino, *Paul Ricœur : Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p.69.

⁴⁹⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 633.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 635.

⁵⁰⁰ Une question demeure à ce niveau, bien que nous ne cherchions pas sa réponse ici : l'aveu du coupable n'est-il pas du même ordre que le pardon lui-même dans son inconditionnalité ? L'aveu obtenu sous contrainte n'est-il pas tout autant une distorsion de l'aveu volontaire qu'est l'amnistie pour le pardon ?

⁵⁰¹ Daniella Ianotta, « Les chemins de l'attestation », *Paul Ricœur : la pensée en dialogue, op. cit.*, p. 100.

À cet égard, le pardon se situe à l'horizon du travail de mémoire, du travail de deuil, et de l'opération historiographique. C'est aussi dans ce même horizon que se situe le «citoyen», qui ne se réduit point à sa fonction politique, et qui est responsable d'agir malgré sa propre fragilité. Car Ricœur n'ose penser le pardon possible que sur le mode optatif, c'est-à-dire comme un vœu, comme un souhait, choisissant de faire confiance que d'autres ne nous trahiront pas.

Ainsi la responsabilité du citoyen revient dans le domaine du pardon. S'il est difficile à obtenir, s'il demeure inconditionnel, il demeure possible grâce à la fragilité de la condition humaine. Celle-ci fait appel aux victimes, car c'est à elles de décider de délier la faute des coupables et de permettre qu'à nouveau ils puissent agir :

Sous le signe du pardon, le coupable serait tenu pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes. Il serait rendu à sa capacité d'agir, et l'action rendue à celle de continuer. C'est cette capacité qui serait saluée dans les menus actes de considération où nous avons reconnu de *l'incognito* du pardon, joué sur la scène publique. C'est enfin de cette capacité restaurée que s'emparerait la promesse qui projette l'action vers l'avenir. La forme de cette parole libératrice, abandonnée à la nudité de son énonciation serait : tu vaux mieux que tes actes⁵⁰².

5.3.2. *La mémoire heureuse, l'histoire (mal) heureuse et l'oubli insouciant*

La possibilité d'une mémoire heureuse ne peut se poser que sur le mode de l'optatif, sous la forme d'un souhait plutôt que d'une certitude, car si l'on peut prendre au sérieux la réalité de la faute, du mal radical, il faut aussi prendre au sérieux la possibilité, aussi ténue soit-elle, d'effacer la douleur que celui-ci inflige. Car la mémoire heureuse est l'accomplissement du vœu de fidélité placé sur l'horizon lointain de la phénoménologie de la mémoire. Cet accomplissement prend la forme du phénomène de la reconnaissance, ce « petit miracle » de la mémoire. Si la

⁵⁰² Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 642.

possibilité de confirmer la représentation du passé par la mémoire est nommée si modestement, c'est parce qu'elle se situe aux limites de la capacité humaine et ne saurait démentir le soupçon introduit par la discontinuité entre le passé et le présent : comment savoir si la représentation est fidèle ou non ?

Contrairement à la mémoire, l'histoire ne comprend pas le phénomène de la reconnaissance et ne connaît pas d'équivalent pour pallier la coupure épistémologique que Ricœur attribue à l'origine mythique de l'écriture et de l'histoire dans le préluce sur le *Phèdre*. Ainsi la connaissance historique reste précaire devant la discontinuité entre le passé et le présent malgré tous les dispositifs méthodologiques pour renforcer son opération : le travail d'archive, le choix de dispositifs d'explication et de compréhension et la production du texte historique. L'ambition « d'atteindre derrière le masque de la mort, le visage de ceux qui jadis ont existé, ont agi et souffert, et tenu des promesses qu'ils ont laissées inaccomplies⁵⁰³ » est destinée à être toujours différée, du moins sur le plan épistémologique. S'il est possible pour Ricœur de donner un plein sens au passé, ce sera là la tâche du citoyen plutôt que de l'historien.ne.

S'il n'est plus permis à l'historien.ne d'atteindre une reconstruction complète et totale du passé, il est accordé à l'histoire un « privilège » qui lui est exclusif :

Celui, non seulement d'étendre la mémoire collective au-delà de tout souvenir effectif, mais de corriger, de critiquer, voire de démentir la mémoire d'une communauté déterminée, lorsqu'elle se replie et se referme sur ses souffrances propres au point de se rendre aveugle et sourde aux souffrances des autres communautés⁵⁰⁴.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 649.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 650.

En ce qui concerne l'oubli heureux, il est marqué par une « ultime indécision » découlant de la tension établie plus haut par Ricœur entre l'oubli comme effacement de traces et l'oubli dit « de réserve ». Si le travail du philosophe peut toujours résister aux abus politiques de l'oubli abordés par la réflexion sur l'amnistie en soulignant d'une part l'aspect utilitaire de l'amnistie au nom de la stabilité civique, et à écouter et à élever d'autre part la mémoire des victimes — nourrissant ainsi le *dissensus* au sein même de la communauté —, le malaise que ressent Ricœur face à la question de l'oubli heureux tient plutôt « d'une incertitude tenace affectant le rapport de l'oubli au pardon au plan de sa structure profonde⁵⁰⁵. » Cette incertitude découle de l'équivoque placée entre l'oubli comme effacement de traces et l'oubli dit « de réserve ». Puisqu'il est impossible de savoir quel oubli l'emportera, il devient impossible de prévoir un travail de l'oubli comme on pourrait le faire pour le travail de la mémoire. S'il y a un travail de l'oubli possible, il mènerait à sa propre fin et, pour ainsi dire, à son propre désœuvrement. Il rejoindrait alors la mémoire heureuse dans le mode optatif comme complément à la mémoire apaisée. L'oubli heureux ressemblerait alors à une libération du souci fondamental au cœur de la condition historique.

Que devenons nous alors, nous autres citoyens ? À l'horizon de l'oubli et du pardon, aurions-nous besoin d'assumer les responsabilités de faire durer des institutions justes et de renverser les injustes ? Peut-être qu'avec l'oubli heureux nous n'aurions plus besoin de faire face au tragique et aux paradoxes de notre existence au monde. Mais pour l'instant, il nous reste du chemin à faire.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 651.

CONCLUSION

Revenons à notre propos initial : la figure du «citoyen» est la clé pour comprendre la réflexion croisée de la connaissance et de l'agir historique chez Ricœur. Nous pouvons maintenant rassembler les éléments que nous avons identifiés jusqu'ici. Ainsi nous pourrions mieux comprendre pourquoi Ricœur remet le problème du partage entre mémoire et histoire dans les mains d'une figure aussi abstraite et indéfinie que la personne citoyenne. La catégorie qu'elle signifie doit être large, car elle correspond à une catégorie fondamentale de notre humanité. Au-delà de toute nationalité, nous cherchons à vivre ensemble dans le but de vivre une vie bonne, et c'est cela qui fait de nous des citoyens.

Le «citoyen» est avant tout, osons le répéter, un être humain. Dès les débuts, la réflexion de Ricœur sur l'histoire porte sur les actes commis par les humains, tant spécifiquement l'acte de « faire de l'histoire » propre à « l'histoire des historiens », que généralement dans « l'histoire des hommes » où l'on se retrouve à « faire l'histoire ». L'interaction entre ces deux façons de comprendre l'histoire est complexe et nuancée, car elle touche à nombre de thématiques abordées ailleurs par Ricœur : la promesse, l'initiative, la conscience historique, le pardon, et d'autres thématiques encore.

Nous avons vu dans le premier chapitre comment l'histoire et la politique se rapprochent dans la pensée de Ricœur sans pour autant être prises ensemble dans leur interaction. La thématique de la connaissance historique remonte aux premiers textes de Ricœur, mais son attachement à la dimension politique, aussi indirect fût-il, commence avec *L'objectivité et de la subjectivité en histoire* et *Le paradoxe politique*, réunis dans *histoire et vérité*. Là, Ricœur distingue entre deux rapports au passé qui n'interagissent pas encore en concert. Il faudra attendre le tournant herméneutique que nous avons noté dans *Du texte à l'action* et *Temps et*

récit et sa lecture d'Hannah Arendt. Dans *Expliquer et comprendre*, nous avons vu s'élargir la dimension de l'action en posant l'action comme texte, et donc comme relevant de l'herméneutique. Dans *Temps et récit*, la dette envers les morts et la promesse envers les générations futures témoignent de cet ancrage dans la relation du phénomène humain avec sa propre condition historique. La conscience historique développée dans *Temps et récit* ajoute un autre genre de subjectivité dans la discussion, celle de l'acteur historique au sein même de son être-dans-le-temps. Nous avons là un premier rapprochement entre connaissance historique et agir historique.

La conscience historique ne peut cependant à elle seule suffire à franchir la distance entre ces deux rapports au passé, car si l'ouverture du présent par la notion d'initiative permet un nouvel agir du présent historique en rapport avec l'horizon d'attente et l'espace d'expérience, elle ne garantit pas un agir *politique*. Il faut attendre l'anthropologie de l'homme capable dans *Soi-même comme un autre* pour voir vraiment surgir cette dimension de l'agir. Ceci ne veut pas pour autant dire qu'il n'existe pas, à ce stade, de place pour le/la citoyen.ne. En pensant le texte comme action et l'action comme texte, le/la citoyen.ne devient alors lecteur/lectrice, plus spécifiquement du texte historique.

Ainsi le chemin est dressé pour que dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur puisse dire que le travail historiographique, en tant que texte, est livré à quiconque sait lire. Autrement dit, il ne peut rester dans les limites de la discipline historiographique. Dans cette veine, le/la citoyen.ne est donc capable d'interpréter et de comprendre le travail de l'historien.ne. Le texte est toutefois lui-même le produit de plusieurs moments interprétatifs choisis par l'historien.ne au cours de sa production. L'opération historiographique est un moyen de travailler la mémoire dans le but de dire la vérité sur le passé en conjuguant une pluralité de perspectives. Le parcours

du politique à travers les ouvrages de Ricœur est plus indirect que celui de l'histoire. Nous avons pu néanmoins rassembler les éléments de sa réflexion politique — le paradoxe politique, la distinction entre pouvoir, autorité, et domination — qui nous serviront d'appui pour conjuguer l'anthropologie philosophique du soi capable d'agir et de subir à la dimension fondamentalement interdépendante de la conception ricœurienne du politique.

Dans le deuxième chapitre, nous avons examiné deux points de friction entre les exigences de la mémoire et les restrictions de l'histoire. Comme la mémoire, la discipline historique se dresse comme une réponse à notre condition historique et comme une tentative de franchir la distance entre le présent et le passé. Les conflits publics entre historien.nes et non-historien.nes que nous avons analysés servent alors à illustrer l'arrière-plan duquel se détache le travail de Ricœur quant à ce partage. La querelle allemande souligne le conflit entre l'exigence de justice présente dans la mémoire de la période nazie et l'exercice du geste historien, ou plutôt l'exercice de l'autorité historique sur le débat public. Le cas français, quant à lui, tourne autour du souci contraire. Plutôt que de craindre la perte d'autorité publique, l'inquiétude des historien.nes concerne l'intrusion du politique dans le travail de l'histoire. D'une part et de l'autre, la prétendue neutralité axiologique de l'historien.ne entre en conflit avec sa fonction au sein du débat public.

Comme nous l'avons montré, la frontière entre mémoire et histoire est plus brouillée chez Ricœur que chez ses contemporains historien.nes, tels Nora et Todorov, qui insistent sur une division suivant les paires rationnel/émotif et objectivité/subjectivité et, de façon plus subtile, la paire savant/profane. À cet égard, ils partagent l'attitude de Nolte pendant l'*Historikerstreit*. Le devoir de dire la vérité se pense alors en opposition aux réclamations de justice provenant de la mémoire au nom de l'objectivité scientifique. Ricœur refuse, quant à lui, de trancher le

débat selon ses lignes et il a déjà souligné en 1952 l'importance de reconnaître la « bonne subjectivité » de l'historien.ne et d'ainsi replacer l'histoire et la mémoire dans une tension dialectique permettant non seulement la coexistence de ces deux rapports au passé, mais aussi leur transformation mutuelle.

La tendance à opposer l'historien.ne et le non-historien sous-entendu par les critiques du devoir de mémoire témoigne de la difficulté à garder cette tension sans verser, d'une part, dans un pur objectivisme que l'historiographie ne peut atteindre ou, d'autre part, dans un relativisme qui tiendrait pour équivalentes des perspectives incompatibles — le négationnisme de la Shoah étant un exemple d'un relativisme extrême. Pensons ici au « trop de mémoire » et au « trop peu de mémoire » que soulève Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : l'acte de faire mémoire doit se faire, pour lui, dans le but d'un travail de mémoire, apparenté au travail de deuil, afin de permettre l'agir humain. Si une question éthique est difficile, voire impossible à résoudre sur le plan théorique, rester inactif et renoncer à la responsabilité devant nous n'est pas pour Ricœur une réponse acceptable. Être fidèle à la mémoire du passé ne s'oppose pas nécessairement à vouloir dire la vérité sur le passé, mais le travail nécessaire pour vérifier la mémoire ne fait que creuser la distance entre le passé et le présent, qui est à la fois ce que l'interprétation historique cherche à franchir et la condition nécessaire pour cette interprétation⁵⁰⁶.

La distance créée par l'histoire l'oppose à la mémoire, et ce partage ne peut être négocié que par quiconque lit le texte et porte la mémoire. C'est pourquoi au niveau du débat public, l'historien.ne ne peut se permettre de se dérober à la discussion, citant la neutralité axiomatique

⁵⁰⁶ Philip Gardner, *Hermeneutics, History and Memory*, Routledge, London, 2010, p. 87.

de sa discipline, ou de contrôler le ton et la direction de la conversation, en réclamant pour lui-même l'autorité de l'expert. Elle ne peut qu'influencer et critiquer le débat par ses interventions. L'autonomie de l'histoire quant à la mémoire s'est gagnée au prix de son autorité morale et politique. Cette autonomie, toutefois, n'est pas totale, et l'historien.ne se retrouve alors aussi citoyenne. C'est dans cette fonction qu'elle possède le pouvoir légitime d'agir et de décider, un pouvoir qu'elle partage avec tous les membres de sa communauté politique. Cette perte d'autorité finale sur le sens de l'histoire n'est pas pour autant sans consolation.

Parlerons-nous alors d'une histoire malheureuse? Je ne sais. Mais je ne dirai pas : malheureuse histoire. En effet, il est un privilège qui ne saurait être refusé à l'histoire, celui non seulement d'étendre la mémoire collective au-delà de tout souvenir effectif, mais de corriger, de critiquer, voire de démentir la mémoire d'une communauté déterminée, lorsqu'elle se replie et se referme sur ses souffrances propres au point de se rendre aveugle et sourde aux souffrances des autres communautés⁵⁰⁷.

La relation entre l'histoire comme discipline et l'histoire comme produit de l'agir citoyen est donc médiatisée par le mouvement herméneutique entre le texte historique et la mémoire instruite par sa lecture. L'historiographie est accordée à la responsabilité du critique quant à la justesse de la mémoire, qui devient mémoire juste. Car, dans les mots de Ricœur : « Que serait une mémoire heureuse qui ne serait pas aussi une mémoire équitable ?⁵⁰⁸ »

Dans le troisième chapitre, notre analyse des différentes phases de l'opération historiographique présentées par Ricœur démontre trois choses : que le référent ultime de l'histoire est l'action sociale ; que l'opération historiographique risque tout autant la dissimulation, l'éloge ou le blâme que la mémoire ; et que le processus critique de l'histoire doit

⁵⁰⁷ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 650.

⁵⁰⁸ *Loc. cit.*

rester inachevé pour rester efficace et ne saurait donner une réponse satisfaisante à l'aporie de la représentation du passé héritée de la mémoire. Si l'histoire et l'historien ne peuvent à elles seules décider de la fidélité de la mémoire et de la vérité de leur récit, il appartient donc à son lecteur de prendre la relève.

Dans le quatrième chapitre, l'anthropologie philosophique de Ricœur que nous avons repéré plus haut devient le point de rencontre entre la question épistémologique de la connaissance historique et la question éthico-politique de l'agir historique, désignant la condition historique au cœur des différents dispositifs humains de la mémoire et de l'histoire. La notion de « sagesse pratique », soulevée dans *Soi-même comme un autre*, assure la transition d'un rapport purement théorique à la question de la représentation du passé à un rapport non seulement éthique et moral, mais aussi politique. En retrouvant les échos des notions anthropologiques de l'attestation, de l'homme capable et faillible, et du tragique de l'action dans l'herméneutique ontologique de la condition historique, Ricœur passe par l'ontologie pour assurer la transition entre la question épistémologique — comment dire la vérité sur le passé ? — et la question éthico-politique — comment agir justement envers le passé ?

Le terrain commun de l'histoire et de la politique dans la pensée de Ricœur est l'anthropologie philosophique, spécifiquement la thématique de l'agir humain, qui habite l'œuvre du philosophe dès les débuts. L'expression politique de cette anthropologie est le/la citoyen.ne, à la fois capable et coupable, responsable et fragile, pris.e entre la volonté de vivre en communauté et la création d'une hiérarchie pour fonder l'autorité des institutions qui protègent la durée de la communauté. Le/la citoyen.ne représente quiconque est concerné.e par les décisions de sa communauté politique, qui n'est pas équivalente à sa communauté nationale

ou ethnique, bien que certaines traditions politiques puissent les rapprocher⁵⁰⁹. La fragilité fondamentale de l'être humain, que Ricœur développe depuis *La philosophie de la volonté*, structure son agir, et donc la dimension éthico-pratique du phénomène humain. Celle-ci dépasse les divisions que forment nos institutions pour se fonder dans la communauté réelle d'êtres humains vivant ensemble.

C'est à partir de l'anthropologie philosophique que Ricœur peut servir de partenaire de discussion à une panoplie de recherches, des explorations du paradigme de la traduction⁵¹⁰ aux recherches décoloniales autour du monde malgré le silence relatif de Ricœur sur ce sujet⁵¹¹. Les notions d'identité narrative, du passage par autrui pour revenir au soi, et de la formation éthique et morale d'institutions sont travaillées et retravaillées pour nourrir le travail vers un monde décolonisé⁵¹². Pareillement, le travail de Ricœur sur la traduction tourne autour de la notion

⁵⁰⁹ Paul Ricœur, « La condition d'étranger », *op. cit.*, p. 239-240.

⁵¹⁰ Voir Domenico Jervolino, *Ricœur : herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007 ; Allan Bell, « Reconstructing Babel: Discourse analysis, hermeneutics and the Interpretive Arc » *Discourse Studies* vol. 13, n° 1 5, 2011, p. 519-568; Darren E. Dahl, « The origin in traces: diversity and universality in Paul Ricœur's hermeneutic phenomenology of religion » *International Journal for Philosophy of Religion* vol. 86, n° 2, 2019, p. 99-110; Richard Kearney et Melissa Fitzpatrick, *Radical Hospitality : From Thought to Action*, New York, Fordham University Press, 2021

⁵¹¹ La contribution directe de Ricœur sur la question du colonialisme consiste largement en un seul article sur la guerre d'Algérie : *La question coloniale*, et d'une réponse offerte à l'œuvre d'Enrique Dussel : *The Underside of Modernity*. L'utilité — ainsi que les lacunes — de ses autres réflexions pour les études post- et décoloniales sont explorées plus profondément dans Alina Achenbach, « Non-Europeans and their Presence to History », *Études Ricœuriennes*, vol. 12, n° 1, 2021, p. 106-123.

⁵¹² Voir Enrique Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricœur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, trad. par E. Mendieta, New Jersey, Humanities Press, 1996; L. Sebastian Purcell, « The Course of Racial Recognition », in Todd S. Mei & David Lewin (dir.), *From Ricœur to Action : The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, London, Bloomsbury, 2014; Ernst Wolff, « Justice Despite Institutions : Struggling for a Good Life from the Destitute Edge of Society », in Geoffrey Dierckxsens (dir.), *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricœur's Approach to Justice*, Leiden, Brill, 2020; Ernst Wolff, *Lire Ricœur depuis la périphérie : Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles, Presses de l'Université de Bruxelles, 2021 ; Alina Achenbach, *art. cit.*; Paulin J. Houtondji, « Un maître inoubliable : Paul Ricœur », *Études Ricœuriennes*, vol. 12, n° 1, 2021, p. 41-49 ; George H. Taylor, « Addressing Contemporary Challenges to Hermeneutics », *Études Ricœuriennes*, vol. 12, n° 1, 2021, p. 71-89.

« d'hospitalité langagière » qui remet en cause la paire national/étranger au nom d'un travail constant d'interprétation et d'accueil marqué, bien entendu, par la fragilité de toute action humaine⁵¹³. Bien que le but spécifique de notre recherche ne porte pas spécifiquement sur une thématique plus concrète, elle établit une fondation pour inclure la réflexion sur l'histoire aux travaux sur la politique et l'éthique ricœurienne. L'histoire, elle aussi, fait passer la mémoire, souvent reliée à l'identité collective, à travers la rencontre avec l'autre, avec l'étranger.

C'est à partir de l'anthropologie philosophique que nous avons pu reconstituer la triple figure du citoyen, capable de répondre à la question de la connaissance historique, et à l'agir historique à travers son agir, est toujours marqué par sa capacité et sa fragilité. Celle-ci l'ouvre non seulement à ses concitoyens, mais aussi aux citoyens d'autres communautés politiques, qui lui rappellent que le projet politique, comme tout fruit de l'agir humain, reste inachevé. Car Ricœur, à plusieurs reprises, maintient la différence fondamentale — et ultimement finale — entre les différentes expressions de la pluralité humaine⁵¹⁴. La figure du citoyen, à la fois responsable et fragile, tourné vers le passé et engagé vers le futur, pardonnant et fautif, repose sur une multitude de réflexions entamées dès les débuts de la carrière de Ricœur.

Le cinquième chapitre introduit la responsabilité du citoyen, qui apparaît en réponse à la fragilité de quelqu'un qui nous fait confiance, réintroduit la dimension morale dans la notion de dette que le détour ontologique avait suspendue. Cette relation inégale, née de la fragilité

⁵¹³ Francisco Díez Fischer, « L'hospitalité langagière : Paul Ricœur et la question de la traduction. » *Esprit*, n° 402, 2014, p. 87–98.

⁵¹⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire l'oubli*, *op. cit.*, p. 396 ; « La condition d'étranger », *op. cit.*, p. 237 ; « Pouvoir et violence », *op. cit.*, p. 27-28.

humaine, nous engage envers l'autre et engage les autres, qu'il s'agisse de nos concitoyen.nes ou de l'étranger, envers nous. Cette responsabilité s'étend aussi à notre rapport au passé. Le travail critique de l'opération historiographique repose sur l'élargissement des perspectives, afin de représenter l'autre de l'histoire, et s'applique sur la mémoire collective d'une communauté afin d'éviter un repli sur soi qui empêcherait la présence d'une autre mémoire, d'une autre histoire sur le passé. Le/la citoyen.ne, maintenant lecteur/lectrice du texte historique, est la figure qui assure que le cercle herméneutique ne se ferme pas. Ainsi il est surtout et d'abord une figure pivot pour passer d'une thématique de l'œuvre de Ricœur à l'autre. La question de la vérité et de la justice en histoire ne peut être décidée que par l'agir humain.

Mais qui donc est le/la citoyen.ne ? Il s'agit de la réponse à la question de l'interdépendance fondamentale de notre condition d'être humain. Ricœur accumule les moyens avec lesquels nous nous lions les uns aux autres : dans le temps, dans les institutions, dans les images, dans les récits. Nous créons nos communautés pour faire durer les institutions qui nous rendent pleinement humains. Nous nous souvenons d'un passé qui, ayant été, désormais n'est plus. Nous nous retrouvons face à celles et ceux qui nous tendent la main et ce n'est qu'à travers eux que nous sommes capables de nous connaître. Il n'est donc pas étonnant de trouver le/la citoyen.ne situé.e dans une similaire posture de dépendance mutuelle avec les générations passées et les générations futures. Notre conscience historique nous engage auprès de l'autre, et tout le travail historiographique consiste à établir une représentation de cet autre extrême : les morts du passé lointain. Ainsi l'histoire, dans sa recherche, sert notre capacité de rendre justice aux générations passées.

Si la capacité de l'être-humain demeure une composante centrale de l'anthropologie philosophique de Ricœur, elle reste marquée par la fragilité qui la guette de près. Nous ne

pouvons complètement nous débarrasser du soupçon de dissimulation, d'erreur et de violence derrière nos promesses et notre agir. C'est pourquoi le/la citoyen.ne est tenu responsable des actes de la communauté de laquelle il est membre. Si nos institutions sont nécessaires pour que l'on devienne pleinement humain, elles sont le produit d'un agir et donc fragiles. Et quand nous manquons à nos responsabilités, quand le tragique de l'action l'emporte sur la sagesse pratique, nous nous retrouvons à la limite de la capacité politique. Le pardon à cet égard, se trouve pour Ricœur à l'extérieur de la dimension du citoyen, qui ne peut totalement englober l'expérience humaine.

Cependant, aussi longtemps que nous aurons besoin de nous organiser en communautés, aussi longtemps que notre agir sera fragile et que nous devons dépendre les uns les autres pour être pleinement nous-mêmes, nous aurons besoin du politique et donc d'agir comme citoyen en vue du bien de notre communauté politique. C'est comme citoyens que nous pouvons participer au travail de l'historien.ne, et c'est en tant que citoyens que nous sommes responsables à la fois du passé et du futur et de l'avènement d'une justice plus grande au sein de notre communauté et, par extension, au sein de l'humanité.

BIBLIOGRAPHIE

Littérature principale

Œuvres de Ricœur

Monographies

Philosophie de la volonté, t. I : *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier Montaigne, 1950.

Histoire et vérité, Paris, Seuil, 1955 ; « Points », 2001.

Philosophie de la volonté, t. II : *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1960.

Temps et récit I : L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1991 [1983].

Temps et récit III : Le temps raconté, Paris, Seuil, 1991 [1985].

Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1998 [1985].

Le Juste, Paris, Esprit, 1995.

Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990.

Lectures t. 1, Autour du politique, Pierre-Olivier Monteil (dir.), Paris, Seuil, 1991.

La Critique et la Conviction (entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay), Paris, Calmann-Lévy, 2001 [1995].

L'Idéologie et l'Utopie, Paris, Seuil, 1997.

La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, Paris, Seuil, 2000.

Philosophie, éthique et politique, Entretiens et dialogues, Pierre-Olivier Monteil (dir.), Paris, Seuil, 2017.

Politique, économie et société, Écrits et conférences 4, Pierre-Olivier Monteil (dir.), Paris, Seuil, 2019.

Articles et chapitres d'ouvrages

« Auto-compréhension et histoire », in T. Calvo Martínez & R. Àvila Crespo (ed.), *Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 9-25.

« Étranger moi-même », *Semaines sociales de France*, conférence donnée en 1997, consulté sur Internet le 17 décembre 2024 : <www.ssf-fr.org/religions-laicite/etranger-moi-meme>

« La marque du passé », *Revue de métaphysique et morale*, n° 1, 1998, 7-31.

« L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 4, 2000, p. 731-747.

« La mémoire saisie par l'histoire », *Revista de Letras*, Vol. 46, n° 1, 2006, p. 245-258.

Littérature secondaire

Ouvrages :

ABEL, Olivier, *Paul Ricœur : La promesse et la règle*, Paris, Michalon, 1998.

ABEL, Olivier et Jérôme, PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, Paris, Ellipses, 1996.

ABEL, Olivier, Enrico Castelli-Gattinara, Sabrina Loriga et Isabelle Ullern-Weit   (dirs.), *La juste mémoire : Lectures autour de Paul Ricœur*, Genève, Labor et Fides, 2006.

ARENDT, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, trad. L. Adler, Paris, Calmann-Lévy, 2018.

BADINGA, Christian Aymar, *Le Soi capable de Paul Ricœur : Aux fondements d'une phénoménologie herméneutique de la personne humaine*, Paris,   dilivre, 2014.

BADIOU, Alain (dir.), *L'aventure de la philosophie française : Depuis les années 1960*, Paris, La fabrique, 2012.

BARASH, Jeffrey Andrew, *Collective Memory and the Historical Past*, Chicago, University of Chicago Press, 2016.

BLOCH, Marc, « Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien », *Cahier des Annales* 3, Paris, Armand Colin, 1952 (1949).

BOLTANSKI, Luc et Laurent THÉVENOT, *De la justification, Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard, 2022.

DAUENHAUER, Bernard, *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998.

DE CERTEAU, Michel, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2016 [1975].

DELACROIX, Christian, François DOSSE et Patrick GARCIA, (Dir.), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, Paris, La Découverte, 2007.

DELACROIX, Christian, DOSSE, François, GARCIA, Patrick et OFFENSTADT, Nicolas (Dirs.), *Historiographies*, vol. 1, Paris, Gallimard, 2010.

DERRIDA, Jacques, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972.

— *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.

DIERCKXSENS, Geoffrey (dir.) *The Ambiguity of Justice: New Perspectives on Paul Ricœur's Approach to Justice*, Leiden, Brill, 2020.

- DOSSE, François, *Paul Ricœur : Les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2008.
- *Paul Ricœur et Michel de Certeau, l'Histoire : entre le dire et le faire*, Paris, l'Herne, 2006.
- DOSSE, François et GOLDENSTEIN, Catherine (dirs.), *Paul Ricœur : Penser la mémoire*, Paris, Seuil, 2013.
- DUFFY, Maria, *Paul Ricœur's Pedagogy of Pardon: A Narrative Theory of Memory and Forgetting*, Continuum, London/New York, 2009.
- DUMOULIN, Olivier, *Le rôle social de l'historien : De la chaire au prétoire*, Paris, Albin Michel, 2003.
- DUSSEL, Enrique, *The Underside of Modernity: Apel, Ricœur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, trad. par E. Mendieta, New Jersey, Humanities Press, 1996.
- EMLER, David, *La politique, l'histoire, la mémoire : Les usages politiques du passé en France dans les années 1990 et 2000*, Paris, l'Harmattan, 2021.
- EVAN, R. J., *In Hitler's Shadow: West German Historians and the Attempt to Escape from the Nazi Past*, New York, Pantheon Books, 1989.
- FIASSE, Gaëlle (dir.), *Paul Ricœur : De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- FREUD, Sigmund, *Gesammelte Werke*, t. X, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Verlag, 1913-1917 ; Sigmund Freud, « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J. B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.
- *La technique psychologique*, trad. A. Berman, Paris, Presses universitaires de France, 1970.
- FRIEDLÄNDER, Saul (dir.), *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution"*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- GARDNER, Philip, *Hermeneutics, History and Memory*, London, Routledge, 2010.
- GINZBURG, Carlo, *Mythes, emblèmes, Traces : morphologie et histoire*, trad. M. Aymard, C. Paoloni et coll., Paris, Flammarion, 1989.
- GREISCH, Jean et KEARNEY, Richard, *Paul Ricœur : Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991.
- GRENIER, Louise et TREMBLAY, Suzanne (dir.), *Le projet d'Antigone : vers la mort d'une fille d'Œdipe*, Montréal, Liber, 2005.
- GRONDIN, Jean, *L'Herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 2011.
- *Paul Ricœur*, Presses universitaires de France, Paris, 2018.
- HABERMAS, Jürgen, *Écrits politiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Flammarion, 1999.

- JERVOLINO, Domenico, *Paul Ricœur : Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002.
- *Ricœur : Herméneutique et traduction*, Paris, Ellipses, 2007.
- JONAS, Hans, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 1998.
- JOY, Morny (dir.), *Paul Ricœur and Narrative: Context and Contestation*, Calgary, University of Calgary Press, 1997.
- KAPLAN, Richard, *Ricœur's Critical Theory*, Albany, State University of New York Press, 2003.
- KEARNEY, Richard (dir.), *Paul Ricœur: The Hermeneutics of Action*, London, Sage, 1996.
- KEARNEY, Richard, et FITZPATRICK, Melissa, *Radical Hospitality: From Thought to Action*, New York, Fordham University Press, 2021.
- KOSELLECK, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, trad. A. Escudier, Paris, Seuil, 1997.
- LEGOFF, Jacques et Pierre NORA, (dir.), *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974.
- LEXCELLENT, Christian, *Mémoire humaine et mémoire des matériaux*, Paris, Cepaduès, 2018.
- MARIN, Louis, *Le portrait du roi*, Paris, 1981.
- MEI, Todd S. & LEWIN, David (dir.), *From Ricœur to Action: The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, London, Bloomsbury, 2014.
- MICHEL, Johann, *Paul Ricœur : une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf, 2006.
- *Le devoir de mémoire*, Paris, Presses universitaires de France, 2018.
- MÜLLER, Bertrand et ROBIN, Régine (dir.), *L'histoire entre mémoire et épistémologie : autour de Paul Ricœur*, Lausanne, Payot, 2005.
- NORA, Pierre (dir.), *Lieux de mémoire*, vol. 1-3, Paris, Gallimard, 1977.
- OSIEL, Mark, *Collective Memory, and the Law*, New Brunswick/London Transaction Publishers, 1997.
- PELLAUER, David, *Ricœur: a Guide for the Perplexed*, New York, Continuum, 2007.
- PELLUCHON, Corinne, *Paul Ricœur; philosophe de la reconstruction : Soins, attestation, justice*, Paris, Presses universitaires de France, 2022.
- PORÉE, Jérôme et VINCENT, Gilbert (dir.), *Paul Ricœur : La pensée en dialogue*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.
- REVEL, Jacques (dir.), *Jeux d'échelles : la micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1996.
- ROVAN, Joseph (dir.), *Devant L'histoire : les documents de la controverse sur la singularité de l'extermination des Juifs par le régime nazi*, Paris, Cerf, 1988.

SAVAGE, Roger W.H., *Paul Ricœur in the Age of Hermeneutical Reason: Poetics, Praxis, and Critique*, New York, Lexington Books, 2015.

TEVANIAN, Pierre, *Politiques de la mémoire*, Paris, Amsterdam, 2021.

TODOROV, Tzvetan, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998.

WALL, John, SCHWEIKER, William et HALL, W. David, *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, New York/London, Routledge, 2002.

WALZER, Michael, *Sphères of Justice, A Defense of Pluralisme and Equality*, New York, Basic Books, 1983.

WOLFF, Ernst, *Lire Ricœur depuis la périphérie : Décolonisation, modernité, herméneutique*, Bruxelles, Presses de l'université de Bruxelles, 2021.

Articles

ACHENBACH, Alina, « Non-Europeans and their Presence to History », *Études Ricœuriennes*, vol. 12, n° 1, 2021, p. 106-123.

AMALRIC, Jean-Luc, « Affirmation originaire, attestation et reconnaissance : Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne » *Études Ricoeuriennes*, vol. 2, n° 1, 2011, p. 12-34.

BARTHES, Roland, « L'effet de réel », *Communications*, n° 11, 1968, p. 84-89.

BELL, Alan, « Re-constructing Babel: Discourse analysis, hermeneutics and the Interpretive Arc » *Discourse Studies* vol. 13, n° 1 5, 2011, p. 519-568.

BERENBAUM, Michael, « Bitburg Controversy » *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3, 2007, p. 727-728.

DELACROIX, Christian, « Paul Ricœur et la question de la singularité et de l'unicité de l'événement à l'épreuve de la Shoah », *Études Ricœuriennes*, vol. 8, n° 1, 2017, p. 32-44.

DIÈZ FISCHER, Francisco, « L'hospitalité langagière : Paul Ricœur et la question de la traduction. » *Esprit*, n° 402, 2014, p. 87-98.

DOSSE, François, « l'histoire à l'épreuve de guerre des mémoires », *Cités*, n° 33, 2008, p. 31-42.

— « L'histoire entre la guerre des mémoires et la justice », *Études Ricœuriennes*, Vol 8, n° 1, 2017, p. 67-82.

GARCIA, Patrick, « *Les lieux de mémoire*, une poétique de la mémoire ? », *EspacesTemps*, n° 74-75, 2000 p.122-142.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie, « Les empêchements de la mémoire », *Études Ricœuriennes*, vol. 10, n° 1, 2019, p. 43-57.

HOUTONDJI, Paulin J., « Un maître inoubliable : Paul Ricœur », *Études Ricœuriennes*, vol. 12, n°1, 2021, p. 60-70.

- KHAPAEVA, Dina, « Des lois historiques aux lois mémorielles : 19 historiens français pour la liberté de l'histoire », *Le Banquet*, n° 24, 2007, p. 129-147.
- LAVABRE, Marie-Claire, « Paradigmes de la mémoire », *Transcontinentales*, n° 5, Éditions de la maison des sciences de l'homme, 2007, 139-147.
- LIPSTADT, Deborah E., « The Bitburg Controversy », *The American Jewish Year Book*, vol. 87, 1987, p. 21-37.
- MARCELO, Gonçalo, « Critique des idéologies, critique des utopies » *Études Ricoeuriennes*, vol. 9, n° 1, 2018, p. 28-41.
- MICHEL, Johann, « Le modernisme paradoxal de Ricœur », *Archives de philosophies*, n° 4, Sèvres, 2004, p. 643-657.
- MONGIN, Olivier, « Les discordances de l'histoire et de la mémoire » *Esprit*, n° 266-267, 2000, p. 6-15.
- MONTEIL, Pierre-Olivier, « Promesse et engagement chez Paul Ricœur », *Inflexions*, vol. 46, n° 1, 2021, p. 69-73.
- NORA, Pierre, « Malaise dans l'identité historique, *Le Débat*, n° 141, 2006, p. 44-48.
- REBÉRIOUX, Madeleine, « Le génocide, le juge et l'historien », *L'Histoire*, n° 138, 1990, p. 92-94.
- TAYLOR, George H., « Addressing Contemporary Challenges to Hermeneutics », *Études Ricoeuriennes*, vol. 12, n° 1, 2021, p. 71-89.