

Le temps

Le temps raconté au prisme de l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur¹

Jérôme Porée²

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez *citer* librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Il n'y a peut-être pas d'occupation qui nous soit aussi familière que celle de raconter. « Alors, raconte ! », nous demande l'ami dont nous avons été séparé quelques années, quelques mois ou quelques heures. L'impératif est superflu : nous l'aurions fait de toute façon. Nos actions, nos passions, nos rencontres, tout enfin nous en fournit le motif ou l'occasion. C'est à croire que *la vie même demande récit*. Mais pourquoi ? Paul Ricœur répond pour une part essentielle à cette question lorsqu'il remarque que le patient qui s'adresse au psychanalyste, le fait dans l'espoir que sa vie devienne à la fois plus supportable et plus intelligible³. C'est la souffrance, alors, qui demande récit. Dans son livre, *Paroles suffoquées*, Sarah Kofman dit comment ceux qui sont revenus d'Auschwitz n'avaient de cesse de raconter, raconter sans fin, « comme si seul un [récit] infini était à la mesure du dénuement infini »⁴. Primo Lévi le confirme : « le besoin de raconter [...] avait acquis chez nous, avant comme après notre libération, la force d'une impulsion

¹ La présente étude emprunte pour partie à notre ouvrage, *L'existence vive. Douze études sur la philosophie de Paul Ricœur*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2017, ainsi qu'à notre article, « Le temps avant et après le récit », *Philosophie*, n° 137, mars 2018, p. 55-66.

² Université de Rennes 1.

³ *Temps et récit*, 3 tomes, Paris, Seuil, 1983 (t.1), 1984 (t. 2), 1985 (t. 3) ; ici *Temps et récit 1*, p. 113. La pagination que nous donnons est celle de l'édition originale, distincte de celle de la réédition dans la collection « Points ».

⁴ Paris, Galilée, 1987, p. 16.

immédiate, aussi impérieuse que les autres besoins élémentaires »⁵. Ricœur en est bien d'accord : « toute l'histoire de la souffrance [...] appelle récit »⁶.

Mais quelle est alors la fonction du récit ? De mettre de l'ordre ? de donner un sens ? de partager une expérience ? Une autre réponse est suggérée par le titre du livre de Thierry Hentsch, *Raconter et mourir*⁷ : nous racontons pour ne pas mourir – enfin, pour ne pas mourir tout à fait... Comment ne pas songer ici à l'antique représentation du temps comme un dieu qui dévore ses propres enfants ? Le récit est peut-être le meilleur moyen qu'ont trouvé ceux-ci d'échapper à sa voracité.

Toutes ces réponses sont cependant prématurées. Sans préjuger des unes et des autres, contentons-nous donc pour le moment d'admettre par hypothèse, lorsqu'il s'agit de l'homme, *l'identité du vivre et du raconter*⁸. Cette hypothèse met en continuité les deux grands livres que Ricœur a écrits à quelques années d'intervalle : *Temps et récit*, dont les trois tomes ont paru respectivement en 1983, 1984 et 1985, et *Soi-même comme un autre*, publié en 1990⁹.

Il faut cependant, cette identité admise, distinguer entre plusieurs modes du vivre, comme entre plusieurs modalités du raconter. Il n'y a pas seulement, en effet, la vie des individus ; il y a encore la vie des sociétés et des cultures. Le livre de Hentsch est consacré justement aux grands récits qui irriguent en profondeur nos traditions et nos croyances. Transmis de génération en génération, ces grands récits surmontent la discontinuité du temps biologique et nouent le fil d'un temps que l'on peut appeler, par contraste, le *temps humain*. Nous nous demanderons bientôt si ce fil n'est pas, aujourd'hui, irrémédiablement brisé et si notre expérience ordinaire n'est pas plutôt celle d'un temps discontinu¹⁰. L'âge de la science et de la technique est aussi celui de la crise du récit, qui n'est peut-être elle-même que l'aspect le plus apparent d'une crise générale du langage et de la culture. Cette crise, cependant, n'a jamais profondément troublé Ricœur. A la différence, par exemple, d'un Benjamin, à qui nous reviendrons en terminant, il a toujours exprimé à son propos une forme d'optimisme que justifient, dans sa pensée, deux propositions corrélatives : la première est que « le temps devient temps humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative »¹¹ ; la seconde est que « nous n'avons aucune idée d'une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie raconter »¹².

Mais il n'y a pas seulement les grands récits. Il y a encore – nous avons commencé par là – la narration quotidienne de nos plus humbles expériences. Entre ces deux limites prennent place mille et une manières de raconter. Nous n'en ferons pas l'inventaire. Nous nous contenterons de tracer, dans le vaste champ ainsi ouvert, deux lignes de partage. La première passe entre la narration spontanée de l'expérience quotidienne et la narration organisée selon des règles qui permettent d'en parler comme d'un art. La tragédie, l'épopée, le conte, la fable, le roman, la biographie, l'historiographie, entre autres, témoignent de cet art de raconter. Les règles, cependant, n'en sont pas toutes les mêmes, ni peut-être la visée. D'où la deuxième ligne de partage : elle passe entre le récit historique et le récit de fiction. Ces lignes ne sont pas infranchissables. Il existe, entre les différentes modalités du raconter, des liens nombreux et complexes. Il en est ainsi en particulier de l'histoire et de la fiction, auxquels Ricœur consacre, certes, deux tomes

⁵ *Si c'est un homme*, trad. fr. Paris, Julliard, 1987, p. 8.

⁶ *TRI*, p. 115

⁷ Paris, Bréal, 2002.

⁸ Ou, plus précisément, l'identité du pouvoir de vivre et du pouvoir de raconter.

⁹ Ce premier ouvrage est déjà hanté, en effet, par la question de l'identité personnelle. Et celle-ci est comprise dès ce moment comme elle le sera dans le second ouvrage, qui en précisera seulement la notion, c'est-à-dire comme une « identité narrative ».

¹⁰ Que reste-t-il pour nous de l'épopée de Gilgamesh, de l'odyssée d'Ulysse, de la tragédie d'Édipe ? Que restera-t-il bientôt de la Genèse, de la vie de Jésus ou de la Chanson de Roland ?

¹¹ *Temps et récit 1*, p. 17.

¹² *Temps et récit 2*, p. 48. La mode américaine du « *storytelling* », qui ne retient du récit que sa puissance d'illusion, lui serait apparue sans doute comme la confirmation ironique de cette deuxième proposition.

distincts de *Temps et récit*, mais dont il se propose ensuite d'examiner l'« entrecroisement »¹³. Nous ne pourrions pas, malheureusement examiner tous ces liens. Nous nous bornerons plus généralement à montrer comment le récit, dans ses diverses modalités, permet à l'homme d'assumer sa condition temporelle.

C'est à dessein que nous donnons à notre propos une tonalité existentielle. Ricœur, en effet, n'aborde pas le temps comme un problème qui concernerait la pensée pure, mais comme une question liée originellement à notre « désir d'être ». Il en est du temps comme du mal : dans les deux cas, il faut parler de *question* plutôt que de *problème*¹⁴. Et dans les deux cas aussi la réponse a la forme de la « réplique » ou de la « riposte ». Non que la question que nous pose le temps ne puisse être élaborée en problème. Cette élaboration est l'œuvre du discours philosophique et a sa légitimité propre. D'où la place que trouvent dans l'ouvrage de Ricœur, entre autres, les théories d'Aristote, de saint Augustin, de Husserl, de Kant ou de Heidegger. Mais ces théories trouvent vite leur limite. Et que dire de leur intérêt pour la vie ? Le philosophe peut moins ici que l'historien et le romancier – pour ne pas parler du poète et du prophète. C'est son impuissance même à résoudre conceptuellement le problème du temps qui appelle la *riposte du récit*¹⁵. Le plan du troisième volume de *Temps et récit* est à cet égard particulièrement clair : à l'« aporétique du temps » répond une « poétique du récit » dans laquelle ce mot : « poétique », désigne un ensemble de ressources propres à soutenir notre désir d'être et notre effort pour exister.

Cette aporétique a précisément pour fonction de mettre en perspective la notion de « temps raconté », qui donne son titre à ce troisième volume, et de situer celle-ci par rapport aux conceptions philosophiques évoquées à l'instant. Elle est une invitation à esquisser, comme nous le ferons d'abord, une brève histoire du temps avant le récit (I).

Nous nous convainçons assez facilement, après cela, qu'il existe bien, pour parler comme Ricœur, « une connexion significative entre la fonction narrative et l'expérience humaine du temps » (II).

Il n'y a pas seulement, toutefois, les limites du discours philosophique : il y a encore les limites du récit. C'est donc sur ces dernières que nous mettrons l'accent en troisième lieu. Il nous faudra revenir alors sur la thèse selon laquelle le temps ne devient temps humain que s'il est articulé de manière narrative (III).

I. Une brève histoire du temps avant le récit

1. Aristote : le temps de la nature

Des différentes conceptions du temps qui peuvent éclairer, par contraste, la notion de temps raconté, celle que développe Aristote dans le quatrième livre de sa *Physique* s'impose naturellement comme la première. « Le temps », lit-on dans cet ouvrage, « est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »¹⁶. Cette définition fait du temps

¹³ *Temps et récit* 3, IIème partie, ch. 5 : « L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction » ; 1. « La fictionnalisation de l'histoire » ; 2. « L'historicisation de la fiction ».

¹⁴ Il n'y a pas un problème du mal comme il y a un problème de la commensurabilité de la diagonale et du côté du carré. Quelle pourrait être en effet la « solution » d'un tel « problème » ? A peu près, sans doute, celle qu'un Père jésuite proposait à ce marquis défiguré dont Dostoïevski raconte l'histoire dans *Les Frères Karamazov* et qui courait partout en criant : « Rendez-moi mon nez ! Rendez-moi mon nez ! ». « Mon fils », raisonna le Père, « tout est réglé par les décrets de la Providence ; un mal apparent amène parfois un bien caché ; si un sort cruel vous a privé de votre nez, vous y gagnez, en ce que personne désormais n'osera vous dire que vous l'avez trop long ! » Indigence de la spéculation et du raisonnement purs ! Misère de la philosophie et de la théologie s'échinant à démontrer, ou que le mal n'est pas, ou qu'il est la condition d'un plus grand bien ! Ricœur, là-dessus, n'a jamais varié : le mal n'est pas ce sur quoi l'on glose : il est ce contre quoi on lutte.

¹⁵ La conviction de Ricœur – une conviction qu'il étend à tout objet concevable et qu'il oppose à l'ambition du penseur purement spéculatif – est que le philosophe ne peut faire seul les questions et les réponses. Il reçoit les questions qu'il élabore et dont il confie ensuite la réponse à d'autres.

¹⁶ *Physique*, 219b1.

une *grandeur mesurable*. Elle mobilise en outre une différence – celle de l' « antérieur » et du « postérieur » – qu'elle nous invite à tenir pour une différence originaire. Le temps, dirons-nous, *est* la différence toujours déjà creusée entre un « antérieur » et un « postérieur », un « avant » et un « après ». Par lui une chose *succède* à une autre. Par lui donc une chose arrive, puis une autre, puis encore une autre... Cette idée de succession, cependant, reste problématique, tant que l'on n'explique pas comment cet antérieur et ce postérieur, cet avant et cet après, peuvent être à la fois différents et reliés l'un à l'autre. On doit, pour résoudre cette difficulté, reconnaître, au cœur du temps, la fonction constitutive de l'*instant*. « Le temps », en effet, « est aussi continu par l'instant qu'il est divisé selon l'instant »¹⁷. L'instant est donc en lui ce qui, à la fois, distingue et relie. C'est ce qui permet au temps de devenir sans cesse autre mais de rester toujours le même. L'instant, toutefois, n'a pas de réalité propre : ce n'est qu'une « limite » entre deux intervalles de durée. Les différences qu'il introduit dans la continuité temporelle sont donc purement quantitatives. Il en est d'elles comme des divisions de la montre. Elles font du temps, certes, une succession, mais une succession de moments quelconques.

Cette conception est celle qu'il faut à la physique, c'est-à-dire à la science de la nature. Elle ne va pas cependant sans abstraction. Cette abstraction touche précisément ce qui peut faire du temps, non une succession de moments quelconques, mais l'unité d'un *passé*, d'un *présent* et d'un *avenir*. A saint Augustin il appartiendra de la lever.

2. Saint Augustin : le temps de l'âme

Il n'y aurait pas, en effet, un « antérieur » et un « postérieur », un « avant » et un « après », sans un centre de perspective unitaire. Or ce centre de perspective, l'auteur des *Confessions* le découvre non dans la nature mais dans l'âme humaine. Certes, pour lui aussi, le temps est, au sens large, la mesure du mouvement. Mais cette mesure n'est pas celle que permet la montre. Elle est plus originellement celle que nous effectuons dans notre esprit par le souvenir, par l'attention et par l'attente. Ainsi ce que nous appelons un long avenir est en réalité « une longue attente de l'avenir » et ce que nous appelons un long passé « un long souvenir du passé » ; et si le temps est une certaine extension ou, mieux, une certaine « distension », cette distension est « une *distension de l'âme* elle-même »¹⁸.

Il faut remarquer cependant que c'est au présent que nous attendons et au présent encore que nous nous souvenons. Aussi n'est-il pas exact de dire : « il y a trois temps : le passé, le présent et l'avenir » ; mieux vaut dire : « il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur »¹⁹. Ce triple présent caractérise ce que l'on peut appeler, pour la distinguer de celle d'Aristote, la conception psychologique du temps. Il sépare le temps de l'âme du temps de la nature. Il y a, dira-t-on en d'autres termes, le temps psychique et le temps physique, le temps subjectif et le temps objectif, le temps vécu et le temps des horloges et des calendriers...

L'apport le plus décisif de la psychologie augustiniennne est cependant l'explication que celle-ci propose de la constitution même du présent et de son éclatement en trois dimensions distinctes. « Si le présent », en effet, « était toujours présent, s'il n'allait pas rejoindre le passé, il ne serait pas du temps, il serait l'éternité » ; il ne peut donc être qu'« en cessant d'être »²⁰. Il y a là, sans doute, une contradiction, mais c'est cette contradiction qui rend le temps possible ! Fondement de sa temporalisation, elle fait toute la différence entre la *présence transitoire* de l'homme et la *présence constante* de Dieu. C'est à l'adresse de ce dernier, de fait, que saint Augustin s'écrie : « Vos années ne vont ni ne viennent ! elles demeurent toutes simultanément [...] ; elles ne sont pas chassées par celles qui arrivent ! »²¹. Car nos années, à nous, vont et viennent ; elles succèdent les unes

¹⁷ *Ibid.*, 220a4.

¹⁸ *Confessions*, XI, 28.

¹⁹ *Ibid.*, XI, 20.

²⁰ *Ibid.*, XI, 14.

²¹ *Ibid.*, XI, 13.

aux autres ; elles sont chassées par celles qui arrivent. Aussi trahissent-elles au cœur de l'âme humaine une secrète et fatale discordance.

Nous reviendrons sur cette parenté, dans la conception augustinienne du temps, entre *distension* et *discordance* : elle est l'un des plus puissants motifs de l'intérêt porté par Ricœur à la fonction narrative. Mais il nous faut dire auparavant quelques mots d'une conception issue, de l'aveu de son auteur, de la psychologie augustinienne – bien qu'elle prétende enjamber la frontière élevée par celle-ci entre la vie intérieure et le monde extérieur. Nous voulons parler de la conception développée par Husserl dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*²², où la « conscience » est définie par sa structure intentionnelle et comprise elle-même comme une relation avec ce qui n'est pas elle.

Le problème légué par saint Augustin est inverse de celui que nous évoquions en parlant de l'éclatement du temps en trois dimensions constitutives. Il est celui de l'unité de ces trois dimensions : comment trois peuvent-ils faire un ? Husserl formule ce problème comme celui de la continuité du « flux » temporel. Le fil conducteur de son analyse est la distinction entre deux sens du passé : l'un est l'objet du « ressouvenir » ; il peut être détaché du présent et caractérisé comme ce qui n'est plus ; l'autre est visé dans une « rétention » ; il fait partie du présent, qu'il élargit au-delà de l'instant ponctuel²³. Ainsi, par exemple, à mesure que je parle, je retiens les premiers mots de la phrase que je suis *en train* de prononcer. Mais dans une heure, lorsque je reviendrai sur ce que j'ai dit, je m'en souviendrai comme de quelque chose de révolu. Le futur appelle une distinction semblable ; elle est alors celle de la prévision et de la « protention ». Il est facile de voir que, sans le jeu vivant des rétentions et des protentions, je ne pourrais pas *continuer* de parler ni poursuivre une activité quelconque. Husserl réfère les unes et les autres à une « impression originaire » qu'il désigne parfois comme le « point-source du présent », mais qui n'existe elle-même qu'à travers ses prolongements rétentionnels et protentionnels. Ces prolongements s'étendent d'ailleurs bien au-delà du passé et du futur proches. Ils forment pour chaque conscience des « horizons » dont l'exploration irait à l'infini.

Deux remarques pour terminer : l'une concerne la forme *passive* de l'unité ainsi nouée entre les trois dimensions du temps, l'autre la forme *native* de la confiance qui nous attache par là même à notre vie :

a) Rétention et protention ne sont pas les opérations d'un sujet préexistant. De la synthèse qu'elles réalisent, nous sommes à la fois l'agent et le produit. C'est pourquoi Husserl en parlera plus tard comme d'une « synthèse passive ». Le temps, autrement dit, n'est pas une création de l'homme : il existe pour lui mais non par lui. Nous sommes tenté de parler en ce sens de la grâce du temps.

b) Or cette grâce – c'est notre deuxième remarque – est aussi bien celle d'une vie naturellement confiante. La « confiance » ne désigne pas ici un sentiment ou une attitude déterminés. Elle caractérise la forme même de notre présence au monde. Binswanger l'appelle à raison « confiance transcendantale »²⁴. C'est la croyance que nous avons naturellement que notre expérience « continuera de se dérouler selon le même style constitutif »²⁵. On ne perçoit donc plus, dans la phénoménologie husserlienne, la discordance qui hante la psychologie augustinienne. Aussi les critiques que lui adressera Ricœur concerneront-elles surtout sa méthode ; elles viseront la description d'un temps « réduit » aux données immanentes de la conscience. Cette description ne serait pas possible, objectera-t-il, sans des emprunts inavoués au temps objectif qu'elle prétend avoir mis entre parenthèses²⁶.

²² *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, § 7-33, Hua X, p ; 19-72, trad. fr. H. Dussort, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964, p. 33-94.

²³ Husserl parle dans un cas de « souvenir secondaire » et dans l'autre de « souvenir primaire ».

²⁴ Binswanger, *Mélancolie et manie*, trad. fr. J.M. Azorin et Y. Tatossian, Paris, PUF, 1987, p. 22.

²⁵ Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, trad. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957/1984 – cité par L. Binswanger, *Mélancolie et manie*, p. 22.

²⁶ *Temps et récit 3*, p. 38-39.

Mais les descriptions augustinienne et husserlienne du temps reposent sur deux piliers qui sont, l'un, la *disjonction du temps subjectif et du temps objectif*, l'autre, le *privilège du présent*. Or ce sont ces deux piliers qu'ébranle la conception heideggerienne du temps.

3. Heidegger : temporalité « extatique » et être-pour-la-mort

A la question : « qu'est-ce que le temps ? », Heidegger répond en effet : « le hors de soi originaire en et pour soi-même »²⁷. Cette définition ne fait qu'expliciter, selon lui, la manière dont l'homme existe. Nous n'existons pas en effet dans la retraite et l'isolement, mais dans le monde et avec les autres. Si nous tentions, par impossible, de nous surprendre nous-même au beau milieu de notre vie quotidienne, que trouverions-nous ? Dans ses remarques sur le « divertissement », Pascal avait répondu à cette question : « un être incapable de demeurer en repos dans une chambre ». C'est aussi la thèse de Heidegger. D'où son refus d'opposer, comme le fait saint Augustin, la vie intérieure de l'âme et l'ordre extérieur des choses. D'où aussi son entente particulière du mot « existence » : l'existence est une « extase » ; elle n'est qu'un mouvement pour sortir de soi ; quand les choses paraissent figées dans une nuit éternelle, elle a originairement la forme du *projet*. D'où, enfin, la priorité de l'avenir. Saint Augustin, certes, a raison : c'est au présent que nous attendons – et au présent aussi que nous nous souvenons. Mais ce présent lui-même, d'où vient-il ? L'avenir est le véritable foyer de la temporalisation. Sans lui notre existence serait l'exécution d'un programme. Elle ne serait pas l'aventure d'une liberté. On aurait tort, d'ailleurs, d'opposer la clôture du passé à l'ouverture de l'avenir. Ce passé clos, ce passé figé dans une sorte d'éternité est le signe de la maladie. C'est la leçon de l'histoire de Cécile Münch, une patiente mélancolique de Binswanger qui avait eu l'initiative d'un voyage en train dans lequel son mari avait accidentellement péri et qui ne pouvait plus depuis que répéter : « si je n'avais pas eu l'initiative de ce voyage... » ; « si nous n'avions pas pris le train... » ; etc.²⁸ Mais, si un passé peut être ouvert, c'est qu'un avenir d'abord a été ouvert. Et c'est parce qu'un avenir et un passé ont été ouverts qu'un présent, à son tour, peut être ouvert. Il faut donc parler non de la triple présence mais de la *triple extase* du temps.

La priorité de l'avenir va cependant de pair, pour Heidegger, avec l'idée d'un *temps fini*. Que trouvons-nous, en effet, dans l'avenir – que trouvons-nous au cœur du projet que nous sommes nous-mêmes ? Nous trouvons la *mort* entendue comme notre possibilité la plus certaine, la plus constante et la plus propre – la plus certaine puisqu'elle ne peut pas ne pas être réalisée²⁹, la plus constante puisqu'elle peut l'être à tout moment, la plus propre enfin car nul ne peut mourir à notre place. La définition heideggerienne de l'homme comme un « être-pour-la-mort » trouve ainsi sa justification. Elle signifie que la mort est pour nous l'ultime vérité du temps. Cette vérité nous est révélée non dans la confiance mais dans l'*angoisse* – qui nous esseule et nous laisse sans appui dans l'être. Il s'ensuit que, du temps commun de la préoccupation quotidienne – appelé « temps vulgaire » –, Heidegger distingue à son tour un temps privé qu'il tient pour le temps originaire.

²⁷ *Être et temps*, § 65. La « temporalité » telle que l'entend Heidegger est regardée pour cette raison par ce dernier comme le fondement de l'intentionnalité comprise, à la manière de Husserl, comme la structure de la conscience.

²⁸ *Mélancolie et manie*, *op. cit.*, *passim*.

²⁹ Mesurée à notre liberté de choix, il s'agit donc aussi bien d'une impossibilité. D'où précisément sa définition comme « possibilité de l'impossibilité ».

II. Temps raconté, identité narrative

La mort est-elle pourtant l'ultime secret du temps ? C'est par cette question que nous aurions voulu entrer à présent dans la problématique du temps raconté. Dans le livre qui porte ce titre, en effet, Ricœur établit une relation interne entre « temps » et « récit », et il tient cette relation pour aussi essentielle que celle qui unit, selon Heidegger, le temps et la mort. Non que *Temps et récit* doive être lu seulement comme une réponse à *Être et temps*, où le récit servirait en quelque sorte de consolation face à la mort. Il n'y est écrit nulle part que la capacité de raconter épargne à l'existence la confrontation angoissée avec l'hypothèse de son propre néant. Mais nous resterions, sans cette capacité, fascinés par cette hypothèse³⁰. Le récit apparaît ainsi comme la médiation privilégiée qui nous permet d'assumer un avenir qui, certes, inclut la mort, mais n'en reste pas captive³¹.

La thèse de Ricœur, répétons-le, est qu'il y a une « connexion significative » entre la fonction narrative et l'expérience humaine du temps, tellement que « le temps devient humain dans la mesure seulement où il est articulé de manière narrative ». C'est qu'aucun récit ne se réduit au pur constat qu'une chose arrive, puis une autre, puis encore une autre... A l'intérieur de cette multiplicité, il introduit une unité que l'on peut comprendre, à la suite d'Aristote, comme l'unité d'une « intrigue »³². Cette notion d'intrigue évoque non l'auteur de la *Physique* mais celui de la *Poétique*. Dans ce dernier ouvrage, en effet, Aristote s'était penché sur le pouvoir singulier de la tragédie, entendue comme une espèce de poésie narrative. Il s'était demandé comment la haine, la vengeance, la souffrance et la guerre pouvaient recevoir dans la narration qu'en fait le poète une valeur opposée à celle que nous leur attribuons dans la vie réelle. La difficulté était d'autant plus grande qu'il avait commencé par définir la tragédie comme une représentation des actions humaines. Comment, en effet, pourrait-il y avoir plus, dans la représentation de la réalité, que dans la réalité qu'elle représente ? Mais on suppose alors, entre la réalité et sa représentation, un rapport de modèle à copie. Or ce n'est pas le sens qu'Aristote donne au mot *mimèsis*, que nous traduisons ici par représentation. La *mimèsis* tragique n'est pas une simple duplication de la réalité. Elle opère une mise à distance qui permet à celle-ci d'apparaître dans une lumière neuve. Cette mise à distance est l'œuvre du *muthos*, c'est-à-dire de l'histoire ou, justement, de l'intrigue inventée par le poète. Le *muthos* est la condition de la *mimèsis*. C'est par lui que les actions humaines peuvent apparaître dans la tragédie autrement qu'elles n'apparaissent dans la vie réelle. D'un côté, certes, ce sont les mêmes, et le spectateur peut s'en émouvoir ; mais, d'un autre côté, elles sont différentes, et il peut les contempler sans répulsion. Lecteur d'Aristote, Ricœur lui emprunte cette notion d'intrigue. Il l'étend cependant à toutes sortes de récits. Et il met l'accent surtout sur son pouvoir d'agencement ou de réagencement de la réalité. C'est qu'il s'agit toujours, en racontant, de « riposter » au désordre du monde et de nos vies. L'intrigue est l'âme ou le centre organisateur du récit. Elle met en relation les différents événements qui le composent. La chronologie du récit se distingue par là de la chronologie des faits naturels. Au cours épisodique de leur succession, elle superpose l'ordre logique d'une « configuration »³³. Le récit opère ainsi une *synthèse du temps*. Il faut distinguer cette

³⁰ Elle ne serait donc plus seulement une hypothèse.

³¹ Ce n'est pas en réalité sa seule fonction. L'« aporétique » qui sert d'introduction à la « poétique » du récit développée dans le dernier volume de l'ouvrage de Ricœur, et que l'on peut lire, encore une fois, comme une mise en perspective de l'histoire des conceptions philosophiques du temps, comprend en effet trois volets. Le premier concerne la coupure introduite entre le temps de l'âme et le temps du monde ; il met aux prises Aristote et Augustin. Le second concerne la prétention phénoménologique de faire paraître le temps et de conjurer ainsi son « inscrutabilité » : il met au prise Husserl et Kant. Le troisième enfin concerne la conception heideggérienne du temps « originaire ». Encore cette conception est-elle examinée moins pour elle-même que pour la critique qu'elle implique du temps « vulgaire », autrement dit du temps caractérisé, comme il l'est communément, par sa databilité, son extension et son caractère public, et tenu par Heidegger pour un temps « dérivé ». C'est en pointillé seulement qu'est mise en question l'ontologie qui sous-tend cette conception du temps originaire et que l'on peut appeler par commodité l'ontologie de l'être-pour-la-mort.

³² *Temps et récit 1*, p. 55 et suivantes.

³³ *Ibid.*, p. 101 et suivantes.

synthèse active de la synthèse passive qui est l'objet de la description husserlienne de la conscience intime du temps. On pourrait se demander, certes, si celle-ci n'en constitue pas le soubassement. Mais il n'en reviendrait pas moins au récit, même alors, de faire d'une succession vécue une histoire sensée.

On doit d'ailleurs se souvenir ici, plus que de la description husserlienne, de la conception augustinienne du temps comme une « distension de l'âme ». Car dans cette conception, remarque Ricœur, « la discordance ne cesse de démentir le vœu de concordance constitutif de l'*animus* ». Aussi ce vœu ne peut-il être réalisé qu'au-delà du temps. L'analyse aristotélicienne de la *mimèsis* tragique, on l'a vu, va dans l'autre sens : elle établit « la primauté de la concordance sur la discordance dans la configuration de l'intrigue ». Le temps peut être défini ainsi comme une « concordance discordante »³⁴. Cette définition est vérifiée autant par le récit historique que par le récit de fiction. Elle l'est aussi, dans une certaine mesure, par la narration spontanée de la vie quotidienne.

C'est le point cependant où la problématique du temps raconté rejoint celle de l'identité personnelle. Car l'identité des personnes n'est pas, comme celle des choses, une identité substantielle : c'est une identité temporelle. Aussi est-elle constamment menacée de se perdre dans la succession d'états momentanés et sans liens entre eux. On peut se demander alors comment elle peut s'assurer de sa propre permanence. La réponse tient dans la notion d'*identité narrative*³⁵. Cette notion lie, en effet, notre capacité d'être nous-mêmes, et celle de raconter une histoire dans laquelle nous puissions nous reconnaître. L'identité assignée par le récit l'est également, il est vrai, aux individus et aux communautés historiques. D'où les deux exemples que Ricœur met en parallèle dans les dernières pages de *Temps et récit* : celui de l'expérience psychanalytique et celui de l'histoire de l'Israël biblique. Dans les deux cas, écrit-il, « un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même ». Ce qui est en jeu cependant dans la constitution de l'identité personnelle est moins la « configuration » que la « refiguration » du temps par le récit. Cette refiguration fait de notre vie la résultante de toutes les histoires – véridiques ou fictives – que nous racontons à son propos. Appelée par les changements liés à notre situation, elle a le sens d'une reprise de soi par soi.

« Configuration », « refiguration »... – il est nécessaire cependant de compliquer encore le modèle tiré de la conception aristotélicienne de la *mimèsis*. La cellule mélodique de l'ouvrage est en effet la théorie de la « triple *mimèsis* »³⁶. Pourquoi triple *mimèsis* ? Pourquoi n'en pas rester aux idées d'une configuration et d'une refiguration du temps par le récit ? Parce qu'il n'existe pas d'expérience de temps qui ne soit déjà médiatisée par des signes et, parmi eux, par des récits déposés en nous comme les traces conscientes ou inconscientes de notre appartenance à un monde dont nous ne sommes pas les premiers habitants³⁷. C'est dire que les histoires que nous racontons ne naissent pas de rien : elles émergent sur le fond d'histoires qui sont, pour certaines, déjà racontées, et pour d'autres en attente ou, pour reprendre le terme que j'ai employé en commençant, en demande de récit. Il faut bien d'ailleurs que nos vies non seulement demandent, mais encore se prêtent à être racontées. On peut parler en ce sens de la « structure pré-narrative » de l'expérience humaine en général³⁸. Ce que l'intrigue configure selon les règles propres de l'art de raconter, est préfiguré dans une sorte de narrativité inchoative. Si l'on songe à l'expérience pratique, qui est l'objet privilégié de la *Poétique* d'Aristote, cela revient à dire que l'action est une narration qui s'ignore encore.

Mais l'exemple privilégié par Ricœur est encore ici celui du patient qui s'adresse au psychanalyste et lui apporte des bribes d'histoires vécues, pour qu'il l'aide à construire sur lui-même un récit qui rendrait sa vie à la fois plus supportable et plus intelligible. L'identité narrative, en effet, n'est pas celle d'un soi isolé. Le récit ne donnerait donc pas

³⁴ *Ibid.*, p. 71.

³⁵ Introduite à la fin du troisième tome de *Temps et récit*, la notion d'identité narrative est élaborée pour elle-même dans les Vème et VIème études de *Soi-même comme un autre*.

³⁶ *Temps et récit I*, p. 85 et suivantes.

³⁷ *Ibid.*, p. 113.

³⁸ *Ibid.*

sens et unité au temps vécu par le sujet singulier, s'il ne l'insérait dans un temps partagé que l'on peut appeler aussi le temps du monde. Ainsi se trouve enjambée la frontière élevée par la tradition philosophique entre ces deux espèces de temps. Si je raconte : « Samedi, à trois heures du matin, j'ai traversé à cloche-pied la place de la Concorde ; on m'a pris pour un ivrogne et j'ai fini la nuit au poste », j'accorde la subjectivité de l'événement avec l'objectivité du fait et je me comprends moi-même comme un sujet situé dans le temps du monde. Et que dire de tous les récits véridiques ou fictifs qui marquent explicitement notre appartenance à une famille, à une société, à une culture ou au genre humain ?

Il faut penser moins, ici, à la ligne tracée depuis saint Augustin entre le temps psychique et le temps physique, qu'à celle que tire Heidegger entre le temps originaire et le temps vulgaire : entre le temps de l'individu confronté dans l'angoisse à sa propre fin et le temps commun de la « préoccupation quotidienne ». Car la fin du récit signifie non, pour nous, la fin de notre vie, mais la fin de ce que les autres en diront et en feront. Or cette fin qui pourrait ne jamais finir est l'objet d'une anticipation aussi originaire et aussi constante que celle de notre mort. Que l'on songe au souci, largement partagé, de la transmission, et aux expressions qu'il trouve en particulier dans le grand âge ou dans la maladie grave. On nous permettra peut-être d'évoquer ici l'histoire de Renaud, un enfant de onze ans hospitalisé au C.H.U. de Rennes pour une tumeur cérébrale. Un jour, il offre sa gourmète à la psychologue du service et lui recommande, lorsqu'elle la portera, de laisser bien visibles les lettres qui forment son prénom. « Les gens », prévoit-il, « s'étonneront : tu t'appelles Nicole et non Renaud ». « Alors tu raconteras mon histoire, à chaque fois, toujours »³⁹. « C'est au présent que je me souviens », écrit saint Augustin. Or Renaud dit non « Je me souviens » mais « Tu te souviendras » et « Ils se souviendront ». Le récit donne donc à la mémoire un futur. Il est, en l'occurrence, l'ultime refuge des possibilités qui constituent l'existence personnelle. Encore ces possibilités ne sont-elles assumées par la première personne, que pour être confiées à la deuxième personne. Nous parlerons en ce sens du *postulat du récit*. Le postulat du récit, c'est qu'il sera reçu et transmis⁴⁰.

Or cette réception et cette transmission dépendent non de notre liberté mais de la liberté d'un autre. Cette liberté, pour l'historien comme pour le romancier ou le poète, est celle du lecteur. Aussi la théorie du récit développée par Ricœur s'achève-t-elle dans une théorie de la lecture. Si le récit est, comme il le croit, le « gardien du temps », alors le lecteur est, lui, le gardien du récit. Mais pour nous qui ne sommes pas historiens ni romanciers ni poètes – pour nous donc en tant que personnes humaines singulières ? Cette liberté est simplement celle de l'autre personne. On pourrait dire par analogie que tous ceux à qui nous nous racontons deviennent en quelque sorte lecteurs de nous-mêmes. C'est d'ailleurs plus qu'une simple analogie. La narration spontanée de nos propres expériences dépend elle-même des récits des historiens, des romanciers et des poètes – pour ne pas parler de tous les récits dans lesquels nous sommes pris dès avant notre naissance et qui sont l'héritage inconscient de notre famille, de notre société et de notre culture⁴¹.

Le temps raconté est bien, en ce sens, un *temps partagé*. C'est pourquoi il peut nous apparaître aussi comme le seul où puisse se maintenir un être confronté continuellement, comme nous le sommes, à l'hypothèse de son propre néant. Alors racontons, racontons, et laissons-nous conter !

³⁹ N. Porée, « Peut-on dessiner rien ? », *Esquisses psychanalytiques*, n° 17, 1992, p. 25-32.

⁴⁰ On est aux antipodes ici du postulat kantien de l'immortalité, selon lequel la volonté ne peut compter, pour progresser indéfiniment vers son but, que sur ses propres forces.

⁴¹ Nous aurions aimé insister sur cette notion d'héritage. Nous vivons, en effet, une époque de gens pressés qui ne prennent pas le temps de regarder derrière eux. Le passé est pour eux un poids mort. C'est un boulet qui freine leur fuite en avant. Aussi ne manquent-ils pas, s'ils le peuvent, de s'en délester. C'est encore plus vrai s'il s'agit de leur passé commun. Le progrès, pensent-ils, est l'ennemi de la tradition. Pourtant le passé est riche de promesses inaccomplies. Et nos meilleures raisons d'espérer sont souvent le trésor caché de nos traditions les plus anciennes.

III. Les limites du récit

Mais les ressources du récit ne peuvent masquer ce que Ricœur tient lui-même, au terme d'une relecture critique de sa thèse, pour ses « limites ». Nous en relèverons quatre :

1. C'est une remarque souvent formulée par l'auteur de *Temps et récit* : il n'y a pas de récit total, d'« intrigue de toutes les intrigues ». L'unité introduite par le récit dans la multiplicité de l'expérience temporelle est une unité « plurielle » et « partielle »⁴². Cette remarque est dirigée d'abord contre la prétention de la philosophie hégélienne de l'histoire : celle d'englober dans un même savoir, ou de compter comme autant d'étapes d'un même progrès, les figures diverses de notre humanité. Un récit total impliquerait une médiation totale. Or la médiation opérée par le récit est toujours imparfaite et inachevée⁴³. On pourrait se demander cependant si le récit, au nom duquel est dénoncée cette illusion totalisante, n'entretient pas lui-même cette illusion. C'est le cas certainement du mythe, tant qu'il ne reçoit pas l'éclairage de la critique. Ricœur en fait la remarque à propos des mythes de salut⁴⁴, qu'il tient pour les répondants des mythes d'origine dont il dresse la typologie dans *La symbolique du mal*. Il ne manque pas d'ailleurs de les mettre en relation avec la conception moderne du progrès – un progrès tenu alors pour inéluctable. Comment faire pour que l'ordre du récit ne joue pas dans le mythe un rôle analogue à celui de la raison dans les grands systèmes spéculatifs ? Telle est, à ce moment, la question posée. C'est la tâche même, répond Ricœur, d'une *herméneutique critique*. Mais la critique alors n'est pas l'œuvre du récit. Elle ressortit à d'autres modalités du langage et de la communication. La même remarque peut être appliquée à ce qu'il appelle, dans d'autres contextes, la « compréhension narrative de soi ». L'idée que l'unité du récit est une unité plurielle et partielle n'est pas dirigée seulement, en effet, contre la philosophie spéculative. Elle doit être opposée encore à la tendance qu'a chaque personne, comme chaque communauté, à se fermer sur elle-même. Cette tendance la conduit à ignorer ses multiples héritages. Elle lui masque le fait qu'elle est elle-même le produit non d'une mais de plusieurs histoires. C'est parce qu'il n'y a pas de récit total que nous sommes, comme l'écrit Ricœur, en conflit et en négociation avec nous-mêmes⁴⁵. Mais ces conflits nés du récit, encore une fois, il n'appartient pas au récit de les résoudre. Encore moins sait-il différencier, parmi nos multiples héritages, ceux qui méritent et ceux qui ne méritent pas d'être transmis. On pourrait en effet opposer, en simplifiant, deux espèces de récits⁴⁶ : les uns attachent l'individu à son groupe, à sa caste, à son clan ; les autres mettent l'homme en relation avec l'homme ; les uns narrent le crime et l'expiation, ils nomment l'ennemi héréditaire, ils désignent les victimes sacrifiées à l'utilité commune ;

⁴² *Temps et récit 3*, « Conclusions », *passim*.

⁴³ La logique du récit n'est pas celle du concept. Une histoire plus intelligible n'est pas une histoire intégralement intelligible. Dans un chapitre intitulé sobrement : « Renoncer à Hegel », Ricœur se demande si l'histoire philosophique – cette « histoire pensante » dont Hegel prétend recueillir le sens, est écrite par Dieu ou par les hommes ; il interprète le schème de la ruse de la raison comme l'expression d'une « théologie honteuse » et montre que cette théologie réduit le temps à un éternel présent. La totalisation opérée par l'histoire philosophique abolit ainsi la possibilité même d'une histoire en général. Certes, on ne réfute pas Hegel. Mais « renoncer » n'est pas réfuter. C'est dire simplement : nous ne pensons plus comme cela. C'est un fait : la philosophie hégélienne de l'histoire nous apparaît elle-même comme un moment dépassé de la conscience que nous avons de nous-mêmes. Nous l'avons laissée derrière nous plus sûrement que Hegel n'avait laissé derrière lui tous ceux qui avaient compté à ses yeux dans l'Histoire universelle. Il se peut qu'ainsi nous sachions moins. Mais nous comprenons plus. Nous comprenons que tout ne peut être compris. C'est pourquoi Ricœur oppose finalement, à la philosophie hégélienne de l'histoire, une « herméneutique de la condition historique ».

⁴⁴ « Mythes du salut et raison », dans *Écrits et conférences 2 : Herméneutique*, Paris, Seuil, 2010, p. 271 et suivantes.

⁴⁵ On a peut-être là un début de réponse à l'objection formulée par la Critique des idéologies contre la conception narrative de l'identité, suspecte de sacrifier la raison à la tradition et l'humanité à la communauté.

⁴⁶ Auxquels nous sommes tenté d'appliquer librement la distinction que fait Bergson entre les « sociétés closes » et les « sociétés ouvertes ».

les autres invitent au don, ils enseignent l'hospitalité, ils commandent l'accueil du visage étranger. Mais comment distinguer les uns des autres ? La compréhension narrative de soi manque, par elle-même, du critère qui lui permettrait d'opérer cette distinction. C'est le sens de la concession faite par Ricœur, dès les années soixante-dix, à l'éthique de la discussion et à la critique des idéologies : le récit ne suffit pas au récit ; qu'il s'agisse de la possibilité du discours vrai ou de l'émancipation des individus et des groupes sociaux, la narration appelle l'interprétation, qui tire elle-même ses raisons de l'argumentation⁴⁷.

2. La deuxième limite est liée précisément à notre modernité. L'âge de la science et de la technique est aussi, avons-nous remarqué, celui de la crise du récit, qui n'est elle-même que l'aspect le plus apparent d'une crise générale du langage et de la culture. En 1938, dans un article prophétique⁴⁸, Walter Benjamin écrivait à ce propos : « l'art de raconter est en train de se perdre » ; et il déplorait que se perdît ainsi notre faculté d'« échanger des expériences ». La narration, montrait-il, inscrit cet échange dans la durée. Or elle est éclipsée désormais par l'information, qui n'a de valeur qu'« au temps de sa nouveauté ». Un nouvel homme voit ainsi le jour, que l'on peut appeler l'homme de l'instant. Le roman, objectera-t-on, se porte bien. Mais il est pour Benjamin un symptôme de la crise de la narration dans ses formes traditionnelles. C'est l'œuvre d'un individu solitaire qui s'adresse à d'autres individus solitaires. Cette narration, justement, ne fait plus tradition. Qu'eût-il dit alors de la vogue actuelle de la biographie et du récit de soi ? L'enjeu de la crise de la narration, dans tous les cas, n'est pas seulement esthétique ; il est encore – et d'abord – anthropologique. C'est bien ainsi que l'entend Benjamin, qui ne sépare jamais la capacité personnelle de raconter, des formes narratives instituées dans une culture donnée. Cette capacité fait fond, on l'a dit, sur des histoires déjà racontées, qui opèrent au niveau de la préfiguration du temps et offrent à chacun des ressources de symbolisation qui l'aident à configurer et à refigurer sa propre vie. Or on peut craindre que ces ressources, aujourd'hui, ne soient épuisées. Le récit de soi, dès lors, tourne à vide : il n'a plus le pouvoir d'unifier le divers de l'expérience. Cette crainte, comme nous l'avons remarqué dès l'abord, ne paraît pas partagée par Ricœur. Il se méfie, d'une manière générale, des prophéties auto-réalisatrices. Aussi ne trouve-t-on chez lui rien d'équivalent à la critique heideggérienne de la technique. Il ne croyait pas que celle-ci pût menacer radicalement l'institution du signe. La crise de la narration, telle qu'il l'entend, ne signifie donc pas sa fin ; elle n'empêche pas l'homme de rester, fondamentalement, un animal symbolique. Nous n'avons, encore une fois, « aucune idée de ce que serait une culture où l'on ne saurait plus ce que signifie raconter ». Nous n'avons aucune idée non plus de ce que serait une culture où l'identité des personnes ne serait pas une identité narrative.

3. Mais ici s'impose une autre limite. Admettons, par hypothèse, que l'identité personnelle soit fondamentalement une identité narrative. Cela n'empêche pas de se demander si certains événements ne restent pas réfractaires à la synthèse opérée par le récit. Nous avons évoqué en commençant les témoignages de Sarah Kofman et de Primo Lévi, et de ce que tous deux tiennent pour le « besoin de raconter ». Mais au besoin de raconter s'opposait, chez d'autres rescapés, la certitude de n'être pas crus ; c'est ce qui a conduit le plus grand nombre au silence. Lévi parle à ce propos de « rêve de récit »⁴⁹. Ce rêve de récit ne résistait pas à l'afflux d'« images plus indistinctes » où entraient pêle-mêle la faim, les coups, les cris, le froid, la saleté, la nausée, la fatigue, la peur, l'horreur, l'insomnie et les nuits de fièvre. Comment, en effet, mettre de l'ordre dans ce désordre, sans méconnaître au même moment la réalité qu'il révèle ? Et comment surtout faire sienne une telle réalité ? Il faudrait, encore une fois, un « récit infini ». Mais un tel récit

⁴⁷ Cf. notamment « Herméneutique et critique des idéologies », dans *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 333 et suivantes.

⁴⁸ « Le Narrateur », réédité dans *Rastelli raconte et autres récits*, trad. M. de Gandillac, Paris, Seuil, 1987, p. 143 et suivantes.

⁴⁹ *Si c'est un homme*, op. cit., p. 66.

justement n'existe pas ; et c'est ce que signifie ce titre : « paroles suffoquées ». Ricœur aurait pu l'adopter lorsqu'il revient, dans la dernière étude de *Soi-même comme un autre*, sur l'identité narrative et remarque, à propos de la thèse élaborée dans les cinquième et sixième études, qu'« il faudrait aller plus loin et prendre en compte des formes plus dissimulées du souffrir : l'incapacité de raconter, le refus de raconter, l'insistance de l'inénarrable, phénomènes qui vont bien au-delà de la péripétie, toujours récupérable au bénéfice du sens par la stratégie de mise en intrigue »⁵⁰.

4. Nous en venons par là à une dernière limite : le débordement du genre narratif par un langage qui fait reculer le point où la méditation du temps s'abîme dans le silence. Il ne faut pas, en effet, se payer de mots : « le temps enveloppe toutes choses, y compris le récit qui tente de l'ordonner »⁵¹. « Il n'appartient plus [alors] à l'art narratif de déplorer la brièveté de la vie, le conflit de l'amour et de la mort, la vastitude d'un univers qui ignore notre plainte »⁵². Non qu'alors, toutes les voix se taisent, mais seule parle encore une voix « qui est aussi un chant » et où l'on peut reconnaître, figure lyrique de la plainte, la « sempiternelle élégie »⁵³. Encore vient-il après cela un moment où cette voix aussi se tait.

Que reste-t-il alors ? Le temps, sans le récit, cesse-t-il d'être du temps ? Cesse-t-il même d'être un temps humain ? On est tenté de répondre d'abord à cette question, en songeant à la greffe de l'herméneutique ricœurienne du récit sur l'ontologie heideggerienne de l'être-pour-la-mort : l'existence nue, *la forme vide du projet*. La structuration narrative de l'identité, lit-on d'ailleurs dans le premier volume des *Écrits et conférences*, « reste toujours en rapport avec la capacité de se projeter en avant »⁵⁴. Mais la souffrance transite l'élan du projet. Elle suspend l'ouverture de l'existence. Que dit Job assis sur son fumier ? « Le Seigneur a fermé de toutes parts le sentier que je suivais et je ne puis plus passer »⁵⁵ – c'est-à-dire : je ne puis plus me dépasser ; je ne puis plus me projeter vers des possibilités dont la réalisation dépend de moi. La souffrance mélancolique, particulièrement, le montre. Une patiente de Minkowski déclare successivement : « je n'ai plus de goût à rien », « je n'ai plus envie de rien », « je ne peux plus penser », puis, dans un raccourci que nous n'avons aucune raison de ne pas prendre à la lettre : « je n'existe plus »⁵⁶. La souffrance, d'ailleurs, n'est pas l'angoisse. « A Auschwitz », écrit Jean Améry, « nous n'avions pas peur de la mort ; des hommes mouraient partout mais la figure de la Mort avait disparu »⁵⁷. Le temps du souffrir est un temps sans échéances. C'est un temps écrasé tout entier sur le seul présent.

Ne faut-il pas pourtant qu'une perspective reste ouverte dans ce présent, que n'annule pas l'effondrement du projet ? La souffrance même, autrement dit, ne découvre-t-elle pas une temporalité plus profonde que la temporalité du projet ? Rappelons-nous d'abord que c'est la *vie*, selon Ricœur, qui « appelle récit ». On peut donc penser que

⁵⁰ *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 370. Voir aussi « Les paradoxes de l'identité », *L'information psychiatrique*, 3, 1996 ; repris dans P. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris, Seuil, 2013, p. 389 : « outre le conflit entre la compulsion de répétition et le "travail du souvenir" dont Freud parle dans un essai fameux, il faudrait évoquer la difficulté – voir l'impuissance – à raconter des rescapés des camps de concentration accablés par le caractère incommunicable et en ce sens inénarrable de souvenirs insupportables. Cers formes d'incapacité vont bien au-delà de la discordance que les péripéties opposent à la maîtrise du récit et à la stratégie de mise en intrigue. »

⁵¹ *Temps et récit* 3, p. 389.

⁵² *Ibid.*, p. 390.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ « Le récit : sa place en psychanalyse », *Écrits et conférences* 1. Autour de la psychanalyse, Paris, Seuil, 2008, p. 289.

⁵⁵ Job, XIX, 8.

⁵⁶ E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, Paris, L'Évolution psychiatrique, 1933 / Paris, PUF, 1995, p. 323-326, *passim*.

⁵⁷ J. Améry, *Par-delà le crime et le châtement. Essai pour surmonter l'insurmontable*, Paris, Actes sud, 1995, p. 45.

c'est elle qui demeure quand le récit ne peut plus jouer son rôle⁵⁸. Sous l'existence nue : la vie nue. Mais qu'est-ce, alors, que la « vie » ? La question est d'autant plus difficile qu'elle implique celle, mal éclaircie du rapport entre la vie et l'existence. On ne dit pas assez en répondant : une puissance originaire d'affirmation⁵⁹. Car cette puissance, chez l'homme, dépend de ce qui n'est pas elle. Elle a donc une forme étrangère à tout vitalisme. Ce dernier ne sait rien, d'ailleurs, du *problème* de la vie : celui du maintien de l'affirmation dans la négation. Les références ponctuelles de Ricœur à Spinoza comptent moins, à cet égard, que sa longue explication avec la psychanalyse.

La grande découverte de Freud, aux yeux de Ricœur, est celle de la pulsion de mort, ce « principe en nous de toutes les régressions ». Si elle n'annule pas l'affirmation de la vie, elle rend cette affirmation même difficile et incertaine. Comment vivre malgré tout ? Telle est, ici encore, la question posée. Nous n'ignorons pas, certes, les nombreux textes où notre philosophe y répond par le récit. C'est d'ailleurs la psychanalyse, nous l'avons vu, qui fournit le premier modèle de l'identité narrative. Dans l'article qui va le plus loin dans ce sens, la vie elle-même est définie, en un sens littéral et non métaphorique, comme « un récit en quête de narrateur »⁶⁰. Le corollaire de cette thèse, c'est qu'« une vie n'est qu'un phénomène biologique tant qu'elle n'est pas interprétée » sous le régime de la refiguration narrative⁶¹. Mais ces déclarations sont contredites par de nombreuses autres.

On peut se rappeler d'abord ce que Ricœur tient, dans *l'Essai sur Freud*, pour « la question épistémologique de la psychanalyse » : celle de la coexistence, dans un même discours, de deux sortes d'énoncés, les uns exprimant des rapports de force justiciables d'une « énergétique », les autres articulant des significations justiciables d'une « herméneutique »⁶². Car un tel discours, certes, est « ambigu », et son épistémologie, une « épistémologie mixte ». Mais ce mixte, nous le sommes nous-mêmes. Aussi l'ambiguïté affecte-t-elle d'abord, dans notre personne, le rapport de l'être et du sens, de l'affirmation et de la compréhension, du pouvoir de vivre et du pouvoir de raconter. Il en résulte que, si l'homme a vocation au langage, sa vie pourtant n'est pas seulement la vie du langage. Ricœur le rappelle contre les interprétations purement linguistiques de la psychanalyse ; et il justifie ainsi la place réservée par Freud à la théorie des pulsions. Objectera-t-on que la pulsion n'existe qu'à travers ses « représentants » ? Lui-même formule cette objection contre le biologisme latent de certains écrits freudiens sur ce thème et en démarque à l'occasion sa propre conception de l'affirmation originaire. Mais c'est là justement l'ambiguïté, c'est là le nœud du problème. D'où la protestation qu'il élève en sens inverse, quelques années plus tard, contre « une conception unilatéralement herméneutique » du vivre humain⁶³. D'où aussi l'avertissement que l'on peut lire dans *Temps et récit* : « l'identité narrative n'épuise pas [...] l'ipséité du sujet »⁶⁴. Il faut l'avouer : le problème épistémologique de la psychanalyse freudienne est aussi le problème anthropologique de la philosophie ricœurienne.

Nous sommes arrivés cependant au point le plus difficile, entendons le rapport entre l'« affirmation » ricœurienne et la « pulsion » freudienne – comprise cette fois comme pulsion de vie. Remarquons d'abord que la pulsion (*Trieb*) n'est pas le désir

⁵⁸ Cf. le poème qui conclut *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 657 : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. » Son dernier mot : « inachèvement », signifie précisément l'avance de la vie sur tout ce que nous pouvons en penser ou en dire.

⁵⁹ L'existence étant regardée alors comme la source en nous de toutes les négations, selon la ligne tracée dans *L'homme faillible* et, avant cela, dans quelques textes anti-sartriens autant qu'heideggériens aux premiers rangs desquels « Vraie et fausse angoisse » et « Négativité et affirmation originaire », *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1967, respectivement p. 357-377 et p. 378-405.

⁶⁰ « Life : a Story in Search of a Narrator », *Facts and Values : Philosophical Reflections from Western and non-Western Perspectives*, Martinus Nihoff Philosophy Library, 19, 1986 ; repris dans P. Ricœur, *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 277-289.

⁶¹ « La vie : un récit en quête de narrateur », *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, p. 268.

⁶² *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 75.

⁶³ « Psychanalyse et herméneutique », *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*, p. 87.

⁶⁴ *Temps et récit 3*, p. 358.

(*Wunsch*) : l'une est définie par son énergie, l'autre par sa visée. Cette visée, en outre, dépend originellement de situations qui impliquent l'existence d'autrui. C'est pourquoi, quand la pulsion reste aveugle, le désir a la forme de la demande. Or Ricoeur ignore, quant à lui, cette ligne de partage : il fait descendre dans la pulsion la forme du désir. « La pulsion », déclare-t-il, « est adressée à » ; elle exprime une relation à l'autre « qui est véritablement constitutive⁶⁵ ». Cette redéfinition de la pulsion la rend homogène à l'idée qu'il se fait de l'affirmation originaire, dans la mesure où celle-ci implique tout aussi originellement l'approbation d'autrui. Elle n'ajoute rien, cependant, à ce qu'on pouvait lire déjà dans *l'Essai sur Freud* : le fondateur de la psychanalyse « ne cherche pas la pulsion dans quelque vouloir-vivre inscrit en chacun : dans le vivant *seul*, il ne trouve que la mort » ; « ce qui lutte contre la mort [...] est la conjugaison d'un mortel avec un mortel » ; « c'est cela *Éros* [...] ; c'est toujours avec un autre que le vivant lutte contre la mort⁶⁶ ».

Ainsi la vie est humaine avant d'être médiatisée par le récit. C'est une raison de penser qu'elle le reste après lui. Ce ne sont pas tant, cependant, les textes théoriques de Ricoeur, que ceux qu'on peut lire comme des témoignages qui permettent de tirer cette conclusion. Dans son *opus* posthume, *Vivant jusqu'à la mort*, il évoque la « grâce intérieure » qui distingue l'agonisant du moribond⁶⁷. Or il parlait juste avant de la mobilisation, dans sa personne, « des ressources les plus profondes de la vie à s'affirmer encore »⁶⁸. Demandra-t-on d'où viennent ces ressources ? La réponse est peut-être dans ce mot : grâce. Car il peut signifier seulement la grâce de l'autre. C'est ce que suggère, dans le même *opus*, le commentaire ébauché en marge du récit que fait Jorge Semprun de l'agonie de Maurice Halbwachs à Buchenwald. Semprun écrit : « j'avais pris la main de Halbwachs qui n'avait pas eu la force d'ouvrir les yeux. J'avais senti simplement une réponse de ses doigts, une pression légère : message presque imperceptible » ; et Ricoeur, à sa suite : « le donner-recevoir encore là »⁶⁹.

Cela autorise à parler non, certes, de l'énergétique, mais de la dynamique ricœurienne – une dynamique réglée originellement par le « donner-recevoir ». Ainsi le temps est humain avant d'être articulé de manière narrative, et il le demeure tant que subsistent ce *donner* et ce *recevoir*.

Nous aurions cependant voulu déterminer encore, avant de conclure, la forme du temps ainsi ouvert. Elle ne se réduit pas, avons-nous dit, à celle du projet. Il suffit peut-être, pour s'en convaincre, de souligner ce mot : recevoir. Car ce n'est pas nous, à ce moment, qui allons à l'avenir, mais l'avenir qui vient à nous. Et la grâce du temps ne fait qu'un alors avec la grâce de l'autre. C'est d'ailleurs la formulation exacte du *cogito* ricœurien, quand on l'envisage au point de vue de l'homme souffrant : d'une part, un effort impuissant pour être soi, d'autre part, l'attente de le pouvoir par le secours d'un autre que soi. Mais comment ne pas penser ici au titre qui résume le mieux l'anthropologie de notre philosophe : « La liberté selon l'espérance »⁷⁰ ? Espérer est toujours, en effet, espérer d'un autre, cet « autre » dût-il manquer d'un visage et n'être pas proprement identifié comme tel. Or l'espérance, ainsi comprise, précède toute croyance particulière : c'est une forme originaire du temps humain⁷¹. On peut donc

⁶⁵ *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 111.

⁶⁶ *De l'interprétation. Essai sur Freud*, p. 75.

⁶⁷ *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007, p. 43.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁰ *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 393-415. C'est le sens de la conception kantienne de l'espérance, que Ricoeur reprend tout entière à son compte il ne faut donc pas opposer, au monde ouvert par le projet, un arrière monde ouvert par l'espérance. C'est ce monde, au contraire, qui a besoin de l'espérance. Aussi celle-ci n'espère-t-elle rien, fondamentalement, que son ouverture même. Elle est la patience de l'homme qui reçoit d'elle la puissance – dont il ne dispose pas par nature – de se projeter vers les possibilités qui le sollicitent comme homme « capable » et « agissant ».

⁷¹ E. Minkowski écrit, dans *Le temps vécu* : « une forme de la vie dans son ensemble » (*op. cit.*, p. 91). Nous sommes tenté, bien qu'il ne l'ait pas soutenue en ces termes, d'attribuer la même thèse à Ricoeur.

répondre à présent à la question de savoir ce qui reste du temps sans le récit : *la forme vide de l'espérance*.

Cette réponse appelle cependant deux remarques qui seront les dernières. D'abord, ce titre : « La liberté selon l'espérance », articule implicitement la forme du projet et la forme de l'espérance : ces deux formes constituent ensemble le temps originaire ; l'homme agissant n'espère pas moins, en ce sens, que l'homme souffrant : la transitivité du projet se fonde, dans sa personne aussi, sur la réceptivité de l'espérance. Ensuite cette forme, sans le récit, reste une forme vide ; la fonction du récit est précisément de la remplir. Il partage cependant cette fonction avec les autres puissances du langage, et en particulier avec la métaphore et le symbole : elles contribuent ensemble à ce que Ricœur appelle, en souvenir de Kant, le « schématisme de l'espérance »⁷². Nous pouvons en attendre des raisons d'espérer. Mais cela, c'est le cas de le dire, est une autre histoire.

⁷² « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant », *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, p. 32. Nous avons développé ce point dans notre étude « Justifier philosophiquement l'espérance », dans P. Bühler et D. Frey (dir.), *Paul Ricœur : un philosophe lit la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 33-47.