



HAL
open science

Paul Ricœur: Raconter, se souvenir et oublier

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier

► **To cite this version:**

Bernhard Waldenfels, Audran Aulanier. Paul Ricœur: Raconter, se souvenir et oublier. 2019, 10.5195/errs.2019.470 . hal-03328049

HAL Id: hal-03328049

<https://hal.science/hal-03328049>

Submitted on 27 Aug 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Paul Ricœur: Raconter, se souvenir et oublier

Bernhard Waldenfels

(Copyright: © 2015, Berlin, Suhrkamp)

Professeur émérite à la Ruhr-Universität Bochum

Résumé

Ce texte de Bernhard Waldenfels est issu de la seconde partie de son livre *Socialité et altérité – modes de l'expérience sociale* (*Sozialität und Alterität – Modi sozialer Erfahrung* (Berlin, Suhrkamp, 2015), 363-85), où l'auteur met à l'épreuve et approfondit sa théorie de la responsivité à travers une série de débats avec Husserl, Schütz et Gurwitsch, Searle, Castoriadis, Foucault et Ricœur. Dans sa discussion avec ce dernier, il insiste sur les thèmes du souvenir et de l'oubli, en prenant pour base *Temps et récit* et *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Le texte se compose de quatre sections. Dans les deux premières, Waldenfels retrace les arguments de Ricœur en insistant notamment sur le manque d'importance accordé à l'oubli dans le récit par Ricœur. Dans les deux dernières, l'auteur propose une révision de la philosophie ricœurienne de l'oubli sous le signe d'une phénoménologie responsive. À la fois à partir de Ricœur et aussi contre lui, Waldenfels considère l'oubli comme un pathos face auquel nous n'avons pas d'autre choix que répondre.

Mots-clés: phénoménologie responsive, pathos/réponse, mémoire, temps, oubli, récit.

Abstract

This excerpt by Bernhard Waldenfels is from the second part of his book, *Sociality and Otherness – Modes of Social Experience* (*Sozialität und Alterität – Modi sozialer Erfahrung* (Berlin, Suhrkamp, 2015), 363-85), where he tests and further pursues his theory of responsiveness through a series of debates with Husserl, Schütz and Gurwitsch, Searle, Castoriadis, Foucault, and Ricœur. In his discussion of the latter's work, he focuses on the themes of memory and forgetting, primarily in *Time and Narrative* and *Memory, History, Forgetting*. The text is divided into four sections. In the first two, Waldenfels revisits Ricœur's arguments which he insists did not sufficiently attend to the importance of forgetting in narratives. In the last two, the author proposes a revision of the Ricœurian philosophy of forgetting under the heading of a responsive phenomenology. Both with and against Ricœur, Waldenfels considers forgetting as a pathos that forces us to respond.

Keywords: Responsive Phenomenology, Pathos/Response, Memory, Time, Forgetting, Narrative.

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 10, No 1 (2019), pp. 10-26

ISSN 2156-7808 (online) DOI 10.5195/errs.2019.470

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

Paul Ricœur: Raconter, se souvenir et oublier

Bernhard Waldenfels

(Copyright: © 2015, Berlin, Suhrkamp)

Professeur émérite à la Ruhr-Universität Bochum

Le chemin qui mène aux autres ne conduit pas seulement à la sphère discrète du quotidien, qui révèle sa force à partir de l'extra-quotidien; il ne conduit pas seulement au monde des choses, qui joue continuellement un rôle, mais qui se joue de nous également; il fait tout aussi bien passer de haut en bas, d'avant en arrière, dans le temps qui se condense en structures historiques et en processus épochaux.¹ Le passage dans le temps et l'histoire détermine à la fois mon rapport à l'Autre singulier et l'intégration de la vie personnelle dans des rapports anonymes qui émergent du jeu de rôle de beaucoup – voire trop – de co-acteurs dans la jungle du temps. Nous suivrons la triade du récit, de la mémoire et de l'oubli, en mettant l'accent sur ce dernier.

Dans *Temps et récit*, l'œuvre en trois volumes de Ricœur des années 1980, le thème de l'oubli n'a, à peu de chose près, pas encore de place, alors que dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, publié quinze ans plus tard, il constitue presque le point de fuite.² Le récit, qui se situe maintenant entre l'oubli et le souvenir, passe visiblement à l'arrière-plan. Un certain "changement de position" peut être observé entre les deux œuvres.³ Mais il ne s'agit pas tant de l'étude du phénomène de l'oubli pour lui-même que d'un examen de la relation entre la recherche historique et le thème choisi. Je m'attarderai d'abord sur la première des deux œuvres, pour la confronter ensuite à l'œuvre postérieure – dont la richesse est loin de pouvoir être épuisée ici – à l'aide de questions spécifiques qui concernent la différence entre phénoménologie herméneutique et phénoménologie responsive.

Je suis l'auto-évaluation de Ricœur lorsque je qualifie d'herméneutique sa variante de la phénoménologie; cependant il faut noter que, dès le départ, l'alternative entre l'appartenance et la mise à distance joue pour lui un rôle incomparablement plus important que dans l'herméneutique de Gadamer. Dans l'oubli, se renforce la distance vis-à-vis de ce qui remet en question notre compréhension. Dans l'ouvrage tardif, qui traite de ce sujet, l'auteur fait une autre grande tentative, que je suis non sans admiration, mais aussi non sans une certaine anxiété; l'excès de références a pour conséquence que beaucoup de choses se côtoient soudainement et que certaines pistes se perdent dans le maquis. En ce qui concerne ma propre vision de la relation entre le souvenir et l'oubli, je l'ai développée dans un contexte plus large dans un ouvrage récemment publié; j'y fais ici écho.⁴ Certains des sujets abordés dans les chapitres précédents⁵ sont vus ici sous un nouveau jour. Derrière les effondrements de l'étonnement et de l'horreur s'ouvrent les abîmes de l'oubli; la diastase, qui sépare le pathos et la réponse, s'approfondit; la naissance et la mort touchent l'insignifiant et l'inattendu; le corps, avec ses diverses incarnations, gagne en importance. L'oubli nous ramène finalement au récit, mais celui-ci se retire dans une zone crépusculaire de l'inracontable. Le passage de Freud par l'étrangeté intérieure de l'inconscient s'accompagne de la recherche par Proust d'un temps dont l'étrangeté initiale est rendue palpable par sa perte.

Le temps sous la garde du récit

Dans les remarques conclusives de *Temps et récit*, Ricœur décrit le récit comme “gardien du temps.”⁶ C’est un motif que l’on retrouve dans les premières pages de la *Recherche* de Proust. Stupéfait par la façon dont le monde confus des choses redevient au réveil un environnement familier, le narrateur parle des membres de son corps comme des “gardiens fidèles d’un passé que mon esprit n’aurait jamais dû oublier.”⁷ Mais, contrairement à Proust, Ricœur ne mentionne pas l’oubli dans le passage cité. Sans le temps raconté il n’y aurait pas de temps pensé, est-il dit. Le récit s’offre comme un refuge pour le passé. Mais de quoi le récit devrait-il se garder, de quoi devrait-il nous préserver, sinon de l’oubli? Et y aurait-il quelque chose à préserver si rien ne disparaissait? Tout dépend donc de la manière dont le temps, et avec lui le récit salvateur, est pensé.

Dans le premier chapitre du premier volume de *Temps et récit*, l’auteur se réfère à deux paradigmes classiques, et cette constellation initiale revient dans le premier chapitre du troisième volume qui traite de l’aporétique de la temporalité. D’un côté se tient Aristote, qui considère le temps comme “quelque chose du mouvement,”⁸ comme temps du *κίνησις*. D’autre part, nous trouvons Augustin, qui comprend le temps comme une “distension de l’esprit,” comme *distentio animi*⁹ et qui l’associe à la *memoria*, comprise comme mémoire englobante. De cette façon, l’accès au temps se ramifie en un chemin qui mène à l’extérieur, dans le monde, et un chemin qui mène à l’intérieur, dans les trésors et les abîmes de l’esprit ou de l’âme. Cette ramification de l’accès crée des problèmes difficiles.

Ricœur constate d’abord un décalage entre le temps physique (extérieur, objectif) et le temps psychologique (intérieur, subjectif). L’aporétique du temps qui s’ouvre ici prend fin dans les conclusions du volume III, au moyen d’une *inscrutabilité* du temps, de sorte qu’à la fin celui-ci sort en vainqueur. La brusquerie avec laquelle cette polarité indique un contraste insurmontable n’est cependant pas exempte des caractéristiques d’une rétro-projection moderne. Si nous prenons Aristote, lui aussi, d’un côté, attribue à notre âme la responsabilité de compter le temps¹⁰ malgré le caractère naturel de celui-ci. Inversement, en ce qui concerne Augustin, le temps créé par Dieu ne se limite pas à l’âme mais englobe toute la création. En outre, il existe des figures transitoires telles que le corps de chair (*Leibkörper*) et la mémoire corporelle (*Körpergedächtnis*), qui sont discutées ci-dessous et qui changent également la situation.

En outre, le rôle du *récit* doit être revu. Il est constamment compris comme une “synthèse de l’hétérogène” ou comme une “consonance dissonante,” c’est-à-dire comme lutte contre une diversité dispersée. Il s’agit avant tout de l’acquisition du sens, de l’institution des connexions et de la formation d’un soi unifié. Conformément à la définition aristotélicienne de la tragédie, l’accent est mis sur l’action par laquelle la succession des événements prend une forme uniforme. L’affection et la souffrance ne sont que rarement mentionnées,¹¹ bien qu’Aristote considère la souffrance comme l’une des parties principales du mythe¹² et que Lessing, dans sa *Dramaturgie de Hambourg* (38^e soirée), englobe “tout ce que les personnages peuvent éprouver de funeste et de douloureux, comme la mort, les blessures, les tortures, etc.” Œdipe le reconnaît déjà: “Mes actions [...], je les ai plutôt subies que commises.”¹³

Enfin, le manque d’attention à l’oubli est dû au fait qu’il fait l’objet d’une *définition négative* dans la tradition classique. Aristote, comme Platon, le définit comme une “perte de connaissance – *ἀποβολή ἐπιστήμης*,”¹⁴ et pour Augustin *oblivio* signifie un “manque ou un échec de la mémoire –

privatio memoriae.”¹⁵ Une connaissance parfaite ou une omniprésence qui ne connaît pas l’oubli déterminent cette appréciation. La question est de savoir dans quelle mesure Ricœur réussit à s’en libérer.

Dans l’ensemble, le thème général, qui est d’abord le temps et *le récit*, se déplace dans le volume III vers le temps comme temps *raconté* ou *racontable*. L’étrangeté du temps sous la garde herméneutique du récit ne menace-t-elle pas de perdre son aiguillon? L’auteur se pose cette question; mais “l’exigence de penser plus et de dire autrement” soulevée dans les dernières lignes de sa grande œuvre sonne comme une simple promesse, à moins que, précisément, l’on évalue l’œuvre ultérieure comme une tentative d’honorer cette demande.

L’oubli sous la garde de l’oubli

Dans la grandiose œuvre suivante, l’oubli et la mémoire sont définis comme “niveaux médians entre temps et récit” avec l’intention déclarée de combler un vide existant.¹⁶ Mais en tant que lecteur, on est interloqué. Jusqu’à quel point ce milieu est-il médiateur? Le temps qui s’éloigne maintenant du récit est-il toujours le même que le temps qui s’ouvre par celui-ci dans l’œuvre précédente? Ne faudrait-il pas aussi repenser le temps à partir du niveau intermédiaire, et repenser le récit de la même manière? L’architectonique ricœurienne révèle une tendance à préférer l’extension à la reconstruction, de sorte que le plan ne change pas beaucoup. Un déplacement conceptuel supplémentaire se produit lorsque la *représentation* du passé est mise en évidence par rapport au récit. Il est dit que, d’une part, elle est exposée aux menaces de l’oubli et que, d’autre part, elle est confiée à la garde de l’oubli.¹⁷ L’oubli joue donc un rôle similaire à celui du récit mais, de façon paradoxale, il est destiné à protéger contre la menace qu’il représente. Un oubli rétrospectif, qui pose la question d’un oubli de l’oubli, se rencontre déjà chez Augustin, lequel est à nouveau étudié dans la première partie de cette enquête, dans le cadre d’une tradition d’intériorité. Pour lui, tout salut est en effet basé sur une mémoire qui trouve son support dans *l’oblivio Dei* et incorpore encore l’oubli en lui-même.¹⁸

La condition préalable à la solution proposée par Ricœur est une *ramification de l’oubli*; on trouve sa structure au chapitre 3 de la troisième partie, qui traite de l’oubli. Oublier, c’est d’une part un *effacement* des traces, c’est-à-dire un déficit, une faiblesse, un vide. Ce déficit, qui correspond à la perte de connaissances susmentionnée, concerne les “connaissances externes.” La connaissance “intérieure,” en revanche, peut espérer une *persistance* des traces, elle s’avère inoubliable. La thèse de Freud sur l’intemporalité de l’inconscient est également utilisée comme avocat de l’inoubliable.¹⁹ Ricœur parle en général d’un *oubli de réserve*.²⁰ Alfred Schütz avait déjà parlé d’un stock de connaissances relatives au monde de la vie (*stock of knowledge*). L’ancien motif de la perte contraste donc avec le tout aussi ancien motif de la conservation, qui remonte au *κτῆμα εἰς ἀεί*, la “possession à jamais” de Thucydide. En passant, l’oubli actif de Nietzsche, qui peut être interprété comme un renoncement à la connaissance, s’immisce dans le prélude de la troisième partie, mais cela se limite à un correctif.

Le facteur décisif pour la conception globale est le passage d’un oubli effaçant à un oubli persistant. Cette péripétie, qui marque un tournant dans le drame du souvenir, est considérée comme un miracle qui ne permet pas une possession ferme et sûre. Le passage s’effectue à travers une sorte d’“expérience clef”; il s’agit d’une “expérience *princeps*” exceptionnelle qui, comme le

grec ἀρχή, ne se situe pas seulement au début temporellement parlant, mais domine l'advenir.²¹ Comme avec Platon, une reconnaissance originaire entre en jeu; on ne connaît que ce que l'on reconnaît, le premier est toujours un second. "C'est en effet dans le moment de la reconnaissance que l'image présente est tenue pour fidèle à l'affection première, au choc de l'événement."²² Des motifs changeants tels que la latence, l'imperceptibilité, la virtualité, l'après-coup, l'inscription et l'absence dans la présence sont utilisés pour expliquer cette transition. Globalement, une naissance du souvenir résulte de l'impression. On l'appelle miracle dans la mesure où il n'y a pas d'explication suffisante. Avec le "petit miracle" d'un "oubli heureux" et d'une "mémoire heureuse,"²³ nous touchons au noyau spéculatif de cette théorie de l'oubli. Le *felix oblivio* rappelle le *felix culpa* de la liturgie chrétienne orientale, qui surmonte la mort dans la résurrection.

L'auteur n'est pas avare en allusions et en références, qui ouvrent un immense champ de problèmes. Ce qui est dit brasse large: sont évoqués la reconnaissance de Hegel, l'habitude de Ravaisson, la théorie des images et du corps de Bergson, l'impression originaire de Husserl, l'inconscient de Freud, la répétition de Deleuze et une fois encore le temps retrouvé de Proust, auquel nous allons finalement revenir. Dans la longue section consacrée à Husserl, comme déjà dans le volume III de *Temps et récit*, il lui est reproché de sous-estimer les aspects de la négativité, de l'absence, de l'autre, de l'étranger et de surestimer la modification rétentionnelle au détriment des différents souvenirs; Levinas sert pour partie de témoin.²⁴ Mais la question demeure de savoir si Ricœur, à son tour, rend justice à l'étrangeté de l'étranger dans tous ses détails. Ce qui prévaut pour lui est le "vrai souvenir" qui conduit dans les profondeurs du temps. Avec le renoncement à une "réflexion totale," l'oubli et le souvenir dépendent des "négociations." On distingue un axe horizontal d'oubli, caractérisé par la distance et l'éloignement, et un axe vertical, dans lequel l'abîme prédomine.²⁵ "Grâce à l'oubli, le passé est devenu passé – et plus seulement éloignement: un éloignement que l'on peut parcourir, mesurer." Askani s'exprime ainsi en plaçant "l'équilibre défaillant" entre oubli et mémoire au centre de son interprétation.²⁶

En fin de compte s'ouvre une perspective schellingienne de *l'immémorial*, marquée non pas par un événement initial, mais par une "origine toujours déjà là," où l'oubli s'avère être une "ressource immémoriale."²⁷ Dans le contexte de cette fondation "ontologique," qui va clairement au-delà des avancées historiques et des structures de connaissance transcendantales, il est fait référence à des instances telles que la force de vie et la force du droit, l'être-été heideggérien, la création, en référence à Rosenzweig, et la donation pure qui donne absolument de Marion, qui est loin de toute économie du don. La juxtaposition de références hétérogènes, qui devient plus fréquente vers la fin, a quelque chose de confus. Le récit n'apparaît guère, dans ce contexte, que comme une rupture avec une chronologie ouvrant un "fond mythique du philosophe."

Ce serait une autre tâche d'examiner dans quelle mesure l'immémorial qui apparaît ici, a à voir avec *l'involontaire* qui apparaît dans *Le volontaire et l'involontaire*, le premier ouvrage majeur de Ricœur, publié en 1950. L'ancien motif est-il repris dans un contexte ultérieur ou est-il dépassé par un autre? En ce qui concerne cette question, je me contenterai d'inclure une longue parenthèse, dans laquelle je pointerai quatre points délicats. L'involontaire, dans lequel le ἀκούσιον aristotélicien résonne encore, au-delà des ruptures cartésiennes et spinozistes, est soumis à des limites claires qui sont significatives pour la discussion sur la mémoire et l'oubli, même si ces phénomènes ne jouent qu'un rôle mineur dans les premiers travaux.

(1) L'involontaire est pensé en étroite relation avec l'inconscient de Freud, strictement parlant à partir de la finitude de l'existence humaine. Cela est considéré comme faisant partie d'une nécessité que nous acceptons ou rejetons, mais que nous ne pouvons pas nous approprier. Il faut voir cela comme *un déficit irréversible*, mais cela reste un déficit. C'est ce qui ressort de l'évaluation de la psychanalyse. La conscience nocturne est "sauvée" par la conscience de veille, est-il dit, et le "souvenir oublié" (pour une fois que l'oubli apparaît!) est comme une réintégration de l'inconscient dans le champ de la conscience (p. 365-367). – (2) L'involontaire est divisé en *l'absolument* involontaire, qui me fait exister en tant que conscience, et le *relativement* involontaire, qui ne cause que ma décision et mon effort (p. 394). – (3) Le cas limite de la naissance comme "l'en-delà nécessaire de toute expérience" n'est accessible à aucune expérience ou mémoire (p. 411). "Je suis toujours *après* ma naissance – en un sens analogue où je suis toujours *avant* ma mort." (p. 407). Ainsi, "commencer" et "exister" ont le double sens d'un *acte* et d'un *état*; le "je" est à la fois "plus ancien et plus jeune que lui-même" car "j'ai toujours commencé de vivre quand je dis: 'Je suis'" (p. 415). Ce "paradoxe de la naissance et de la liberté," sur lequel nous reviendrons plus loin, perd cependant de son acuité lorsque l'involontaire est mis en contraste avec le volontaire, l'inconscient avec le conscient; mais il n'est pas compris comme un retrait de soi, qui sépare le Je de lui-même. – (4) L'œuvre de jeunesse se termine par un aperçu d'une véritable transcendance conçue comme une *présence* subversive (p. 456). La poétique de la volonté, qui s'annonce comme le couronnement de cette philosophie de la volonté, en reste cependant au stade de la promesse. Je termine ainsi ma parenthèse et je reviens à la discussion à propos de l'œuvre *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Le résumé avec lequel se termine le chapitre sur l'oubli ressemble dans une certaine mesure au résumé de l'ouvrage précédent. Alors que *Temps et récit* se terminait par une dualité du temps cosmique et psychique et l'inscrutabilité du temps qui en résultait, la mémoire se divise maintenant en une partie destructive et une partie constructive, liée à une indécidabilité, qui est finalement attribuée à une "grande dramaturgie de l'être."²⁸ Même la vieille dualité psycho-physique perdure, bien qu'elle soit mise de côté. Il reste donc une dualité méthodologique entre la *neurologie*, qui voit les traces de la mémoire comme dehors physique, et la *phénoménologie*, qui traite l'image du souvenir comme intérieur psychique. Philosophie et neurologie, dont les efforts opposés traitent de l'effacement des traces de la mémoire, se divisent en discours hétérogènes. À l'horizon, il n'y a que des lueurs d'espoir d'un "troisième discours," dont on peut se demander s'il s'agit d'un "discours absolu" ou d'un "autre discours" qui, comme discours spéculatif, repose sur une identité fondamentale ou, comme discours mythique, permet des transpositions multiples.²⁹ Notre révision ne se contente pas d'éliminer autant que possible les points indécis, elle conduit à un "autre discours." Ce faisant, elle évoque à plusieurs reprises les efforts de Ricœur, mais il s'avère que le contact se rompt tout aussi souvent.³⁰

L'oubli au cœur du présent

Ricœur définit la mémoire, "du moins en première instance," comme une "lutte contre l'oubli."³¹ Peut-être faudrait-il parler en allemand d'un "combat avec l'oubli – *Kampf mit dem Vergessen*," comparable au combat de Jacob avec l'ange. Ricœur compte sur le pouvoir anéantissant de l'oubli d'une "confiance prime"³² qui s'annonce à travers le caractère "phare" des événements fondateurs, qui se nourrit des expériences d'une "mémoire heureuse" et d'un "oubli heureux," et s'extirpe du toujours-déjà d'une source première. Mais un changement décisif n'aurait lieu que si

L'oubli n'était plus seulement perçu pour moitié comme une incapacité, un fossé et une faiblesse, pour moitié comme une instance de secours, mais entièrement pour une forme d'absence dans la présence, comme un retrait par rapport à l'autre, comme quelque chose d'étranger dans le propre, comme une souffrance arrivant par l'étranger également. Comme nous l'avons vu, ces aspects ne manquent pas chez Ricœur, mais il me semble qu'ils manquent de finesse. C'est ce qui ressort en partie du débat répété de Ricœur avec Levinas, auquel j'ai moi-même participé.³³

La vieille phrase: "la philosophie commence par l'étonnement" pourrait être transformée en: "la philosophie commence par l'oubli." *Thauma* (étonnement) et *Léthé* (oubli) sont liés l'un à l'autre, et pas seulement chez Platon. Tous deux sont marqués par un pathos qui résiste à l'appropriation consciente et délibérée. Ma révision, qui continue à dériver des motifs fondamentaux d'une phénoménologie responsive de l'étranger, commence ici. Il y a quatre aspects qui sont d'une importance primordiale.

(1) *Ce qui vient à l'esprit et ce qui attire l'attention entre pathos et réponse.* – D'abord et avant tout, il y a la relation entre l'oubli, le souvenir et le *Widerfahrnis* (ce qui nous arrive ou nous heurte). Derrière la sobre et sonore phrase aristotélicienne "la mémoire ne concerne que le passé – *μνήμη τοῦ γενομένου*," que Ricœur souligne à juste titre, les abîmes s'ouvrent dès qu'on la considère comme il se doit.³⁴ Le souvenir ne commence pas par un acte, mais par un *πάθος*. "Pathos" veut dire trois choses d'après sa signification originelle grecque: l'affection dans le sens du passif, l'affection dans le sens de l'adversité et la passion comme expérience qui s'intensifie. Nous le rencontrons encore et toujours dans la tragédie grecque, mais aussi chez des auteurs comme Platon et Aristote, en prenant en compte que le caractère pathique de ce qui nous arrive ou nous heurte se cache souvent, dans la traduction, derrière des expressions comme "*Zustand*" (état), "*Wirkung*" (effet) ou "*Vorstellung*" (représentation). Le pathos spécifique de la mémoire se manifeste dans les incidents mémoriels; ceux-ci ont une certaine récurrence dès le début, puisque le caractère pathique de l'expérience *a limine* signifie que quelque chose attire notre attention, vient à l'esprit, nous frappe, ou que quelque chose tombe. Le mouvement de chute est un *Widerfahrnis* par excellence. Aucun étonnement n'est complètement libre devant la peur: ce qui vient d'en haut touche ce qui vient d'en bas. Thalès, homme gauche, fait rire la femme de chambre thrace lorsqu'il tombe dans un puits en regardant les étoiles: "*er fällt aus allen Wolken*," comme on aime à le dire en allemand, de la même façon que l'on dit *tomber des nues* en français.

Lorsque quelque chose vient ou revient à l'idée, il faut distinguer les expériences *faibles et répétitives* des expériences *fortes et innovantes*. Parmi les exemples d'expérience faible, mentionnons la familiarité quotidienne avec le bureau de poste situé dans les environs, les rencontres avec les voisins, le rythme récurrent des marches d'escalier, le fait de saisir la clef ou la forme habituelle de salutation. S'il y a des ratés dans le domaine de la connaissance tacite et de la mémoire habituelle au sens de Bergson, ils peuvent être attribués à un *oubli secondaire* lié aux potentialités de la *préconscience* freudienne. Quelque chose n'est pas conscient, mais capable de conscience. Les techniques mnémoniques sont disponibles depuis les temps immémoriaux pour renforcer la mémoire motrice habituelle. Dans de tels cas, on oublie quelque chose sans s'oublier soi-même.

Il en va autrement avec les formes d'expérience fortes et peu familières. Elles sont associées à un *oubli originnaire*, dans lequel nous oublions ce que nous n'avons jamais connu, et dans lequel nous perdons ce que nous n'avons jamais eu. L'oubli originnaire n'est ni effacé ni préservé; comme tout ce qui est radicalement étranger, il est là tout en se retirant de nous. Il peut, comme le souligne

Freud dans son écrit *Remémoration, répétition, et perlaboration*, se retire dans le souvenir inconscient de la répétition. “Il arrive ici, avec une particulière fréquence, que soit ‘remémoré’ quelque chose qui n’a jamais pu être ‘oublié’ parce que cela n’avait été remarqué à aucun moment et n’avait jamais été conscient [...]”.³⁵ Son effet déploie l’oubli primaire en exigeant des réponses de notre part. Ainsi, ce que nous appelons “se souvenir” sous toutes ses formes est une façon de répondre qui commence en dehors de soi-même. Cet aspect responsif va plus loin que tous les aspects épistémiques et pratiques qui jouent un rôle indispensable dans la formation visuelle et linguistique de la mémoire.³⁶ Nous rencontrons des expériences fortes qui dépassent le niveau de normalité quand quelque chose vient d’un passé immémorial comme notre propre naissance, des événements de fondation collective ou l’acquisition d’une langue par laquelle nous apprenons à parler, avant de nous spécialiser dans certaines langues. Lorsque des événements originaires sont célébrés dans le cadre de célébrations commémoratives, ce n’est pas pour s’accrocher à un savoir ou à une compétence, mais pour renouveler et renforcer les expériences et les sauver de la menace du désenchantement, où l’oubli atteint son point le plus bas. Des expériences fortes se produisent aussi lorsqu’un événement violent et traumatique laisse des traces en nous, lorsque quelque chose sort du cadre habituel ou que le cadre se brise, lorsque quelque chose nous pousse au bord du mutisme, comme la perte d’une personne proche, une catastrophe naturelle ou même une trouvaille chanceuse, que les Grecs attribuaient à Hermès et appelaient donc *ἔρμαιον*. Dans une étude de cas de sa *Psychopathologie de la vie quotidienne*,³⁷ Freud mentionne une jeune fille qui, de manière inattendue, mais en étant toujours guidée par une “tendance à chercher inconsciente,” trouve dans la rue un billet de deux couronnes plié, comme s’il s’agissait de “l’argent chanceux” qui lui manquait encore pour un achat. Avec de telles expériences qui ne se laissent ni apprendre, ni transformer en routine, qui sont plutôt surdéterminées comme des scènes rêvées, nous touchons à un *inconscient* qui n’est pas simplement compatible avec la conscience et dont l’étrangeté échappe à notre accès volontaire et à notre contrôle.

Le fait qu’il y ait des ombres et des passages abrupts entre les deux types d’expérience et d’oubli, comme on peut le constater dans les actes manqués du quotidien, nous permet de baisser notre garde. Comme dans des cas similaires, il s’agit d’une conceptualisation accentuante, qui correspond aux seuils et aux zones de passage de l’expérience, mais pas à une conceptualisation strictement disjonctive qui présuppose une diversité définie.

Indépendamment de son degré de force et de sa capacité d’innovation, l’expérience suit un cours fondamental qui a des répercussions sur l’oubli et le souvenir. Comme nous l’avons déjà indiqué, il faut faire une distinction entre le *pathos* comme ce qui nous arrive ou nous heurte, ce qui nous affecte, ce qui nous attire, et la *réponse* (*Response*) comme réponse (*Antwort*) que nous donnons de nous-mêmes. Le contraire de ce double mouvement n’est pas facile à saisir. Tout dépend de la façon dont la passivité du pathique est pensée. Il y a plusieurs possibilités.

Si l’on définit la passion, comme dans le traité de Descartes des *Passiones animae*, comme le simple *effet d’une contre-action*, alors elle n’a rien en soi pour s’opposer à cette action. Si l’on suppose, avec Aristote ou Leibniz, une échelle progressive d’activité croissante et décroissante, la passivité se présente encore comme une *activité réduite*. Ricœur renoue avec cela, mais il me semble qu’il adopte une attitude hésitante. Il met l’accent sur les niveaux profonds de l’oubli, qui sont disposés sur un axe vertical, mais leur associe un axe horizontal le long duquel les manifestations de l’oubli se déplacent entre un pôle passif et un pôle actif;³⁸ de même, chez Aristote, l’impression passive

des mnèmes se combine avec la recherche active de l'anamnèse.³⁹ Une troisième possibilité est offerte dans le volume III de *Temps et récit* avec l'hypothèse d'un être-affecté. Cependant, l'être-affecté par l'histoire⁴⁰ est compris comme un *effet de l'histoire* dans le style de Gadamer; il reste attaché à un cercle herméneutique et à une médiation quasi-hégélienne du sujet et de la substance. En revanche, l'affection formelle de l'esprit au sens de Kant culmine dans une *auto-affection* problématique qui précède toute affection étrangère possible.⁴¹ D'ailleurs, dans la discussion sur le souvenir et l'oubli, ce type d'affection est à peine mentionné. Dans l'affection, il faut considérer que quelque chose qui nous frappe à l'aveugle nous affecte d'une manière différente que quelqu'un qui nous touche. Les blessures corporelles sont oubliées et mémorisées différemment des insultes et des humiliations dans lesquelles quelqu'un est impliqué, tout comme on apprend différemment en apprenant de quelqu'un. Il s'agit d'effets sociaux qui ne peuvent être compensés par aucun programme d'apprentissage. La subdivision habituelle de la mémoire en fonction du contenu à retenir ne rend pas justice à la référence externe du souvenir et de l'oubli.

L'opposition du pathos et de la réponse que nous avons en tête est d'une qualité différente. Le pathos qui suscite une réponse signifie plus qu'une impulsion extérieure, plus qu'une étape préliminaire réceptive, et il est aussi incompatible avec une référence circulaire du sens et du soi. Il représente plutôt une passivité originaire à *partir de laquelle* nous développons nos propres initiatives, celles-ci n'étant donc jamais entièrement les nôtres. Pour distinguer cette passivité radicale d'une passivité simplement comparative, Levinas parle d'une "passivité plus passive que toute passivité."⁴² Selon nous, cette passivité originaire ne s'applique pas seulement à la requête de l'autre, mais à toute forme radicale d'expérience étrangère. Le pathos qui vient de l'étranger est sujet à l'oubli susmentionné; il ne peut être saisi qu'indirectement dans la réponse qu'il obtient. En conséquence, la réponse agit comme une sorte de *souvenir originaire* (*Urerinnerung*).

(2) *Diastase temporelle*. – Notre deuxième révision, que nous avons déjà rencontrée à propos de la naissance et de la mort, concerne la conception du temps. Le tracé particulier du temps, sur lequel se fonde l'acte double d'un pathos en retard et d'une réponse en avance, ne correspond ni à la succession d'une séquence temporelle, ni au centrage sur un noyau d'un pur présent. Pathos et réponse provoquent un décalage, et c'est précisément de là que surgit l'oubli originaire. Ce décalage temporel originaire signifie: le pathos arrive toujours trop tôt, la réponse toujours trop tard. D'ailleurs, le pathos qui se produit sans qu'on l'invoque n'est pas non plus complètement étranger à la neurologie. Il correspond *mutatis mutandis* à l'amorçage comme forme de mémoire modérée basée sur des stimuli inconsciemment perçus.⁴³ La vie qui émerge de cette façon s'écartèle sous la forme d'une diastase, qui résiste à une synthèse originaire universelle du temps autant qu'elle s'oppose à la fusion en un instant. Les représentations classiques du temps échouent ici. Même le soi propre, qui est en avance et en retard sur lui-même, s'avère être un soi divisé. Il est divisé en un *patient* qui est atteint et un *répondant* qui répond. Ainsi l'oubli primaire prend les caractéristiques d'un *oubli de soi*. Depuis l'origine, nous ne sommes pas complètement nous-mêmes (*ἐμφρων*) mais nous avons toujours déjà, dans une certaine mesure, perdu l'esprit (*ἐκφρων*).

(3) *Répétition originaire*. – Le troisième motif qui guide notre révision est la répétition; réponse et répétition vont de pair. Il s'agit d'une *répétition originaire* qui se présente paradoxalement comme une répétition de l'irrépérable. Ce qui se répète n'est pas le contenu d'un souvenir que l'on pourrait reprendre, mais un événement singulier. Lorsque des affects tels que l'étonnement, la peur, le désir et la douleur se répètent, alors ils le font de telle sorte que le singulier se transforme

en formes répétables, en structures de sens et de règles. Les affects ne sont jamais totalement intégrés, ils peuvent flotter. Cela correspond dans une certaine mesure à l'économie pulsionnelle (*Triebökonomie*) freudienne, avec sa distinction entre les apports affectifs (*Affektbeiträgen*) qui sont liés psychiquement et ceux qui ont un mouvement libre.⁴⁴ Avec la transformation du pathos en sens, la phénoménologie pathique-responsive passe à une phénoménologie intentionnelle et herméneutique. Ce passage, qui se manifeste dans l'expérience et n'est pas seulement spéculatif, échappe à Ricœur lorsqu'il juxtapose soudain sens intérieur et causalité extérieure. Dans son livre sur Freud,⁴⁵ il parlait encore d'un "discours mixte" dans lequel le pouvoir et le sens se combinent, dans lequel l'énergétique et l'herméneutique se marient ; il semble désormais être devenu plus prudent. Le point crucial, cependant, n'est pas dans un mélange confus, mais plutôt dans le fait originaire bien articulé que *quelque chose* est interprété, saisi, compris, traité ou rappelé *comme quelque chose*. La phrase de Merleau-Ponty "Il y a du sens" est, à cet égard, pertinente.⁴⁶ Il y a un sens qui découle d'un événement et qui n'est ni achevé, ni donné par la conscience, ni issu d'une pure donation. Le *comme (Als)* phénoménologique ou herméneutique est la marque d'un tournant. Quelque chose d'identique et quelqu'un d'identique n'existent que dans le cadre d'une telle transformation. Le "passé originel, [...] qui n'a jamais été présent,"⁴⁷ et le "passé immémorial: qui ne fut jamais présent, qui n'a commencé dans aucune liberté,"⁴⁸ conduisent au fond d'un oubli originaire; lequel se distingue clairement d'un oubli secondaire qui ne fait que pousser notre expérience vers des frontières horizontales. Dans le mythe final de la *République* de Platon, l'oubli originaire prend une forme mythique; *Léthé* (l'oubli) apparaît comme un fleuve dans lequel nous avons tous bu lorsque nous sommes entrés dans cette vie. L'"immémorial" auquel Ricœur se réfère serait alors à comprendre comme *ce dont on se souvient originairement au sein du souvenir (Urerinnerbares im Erinnern)*, qui n'a en tout cas pas une source distincte.

(4) *Mémoire charnelle (Leibgedächtnis)*. – Le quatrième motif est la *Leibkörperlichkeit*, qui apporte une contribution essentielle à la compréhension de la mémoire et du souvenir. L'oubli charnel (*Das leibhaftige Vergessen*) commence dans le présent et non dans un passé lointain. La rétention, que Husserl attribue au rôle décisif d'un "souvenir originaire,"⁴⁹ nous fait nous accrocher à ce qui nous est perdu. Ce qui est décisif, comme nous l'avons déjà mentionné, c'est le mouvement de chute auquel nous sommes exposés dans notre expérience et que nous n'avons pas entre nos mains, comme nos propres actions. Ce qui échappe à l'esprit est l'envers de ce qui vient à l'esprit, et ce par quoi la mémoire commence. Ce qui soutient notre mémoire fonctionne comme un supplément originaire au sens de Derrida. Cela nous laisse avec des moyens mémoriels (*Erinnerungsmitteln*) qui représentent l'insouvenable (*Urerinnerbare*) sans laisser de trace. De cette façon, le *comme (Als)* producteur de sens est stabilisé. Mneme et Memoria fonctionnent également comme médium originaire et instrument originaire. C'est ainsi que l'on retrouve la qualification que donnait Proust des membres du corps charnel comme "gardiens du passé." De même que la chair (*der Leib*) n'est rien sans les choses que nous manions, la mémoire charnelle continue dans la mémoire des choses, que ce soit dans la madeleine trempée dans le thé, dans la haie d'aubépine fleurie, dans les clochers de Martinville, dans la "petite sonate" de Vinteuil ou dans les rues pavées de la cour des Guermantes qui font renaître le souvenir de la place Saint Marc à Venise et du voyage avec la mère. Les scènes imprégnées de sens de Proust nous rappellent non seulement le passé au moyen d'une chaîne d'associations lâches, mais elles *sont* ce qui n'existe plus et n'a jamais existé.

La meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l'odeur de renfermé d'une chambre ou dans l'odeur d'une première flambée [...]. Hors de nous? En nous pour mieux dire, mais dérobée à nos propres regards, dans un oubli plus ou moins prolongé.⁵⁰

Si maintenant la chair (*Leiblichkeit*) est toujours vécue comme chair intermédiaire (*Zwischenleiblichkeit*), alors la mémoire charnelle (*leibliches Gedächtnis*) signifie toujours aussi une mémoire entre les corps charnels (*zwischenleibliches Gedächtnis*). Chez Proust, par exemple, les figures de Gilberte, Swann et Odette ou la figure de la mère au cours du voyage à Venise apparaissent derrière la haie d'aubépine fleurie, derrière la mélodie de la petite sonate ou derrière l'irrégularité des marches; amour et douleur, proximité et distance trouvent leur lieu dans une mémoire commune. Au loin, se trouvent les lieux anonymes de la *mémoire collective* qui, dans le cas de Combray, remontent à l'époque médiévale mérovingienne. Comme l'explique Ricœur à la suite de Maurice Halbwachs, cette mémoire continue, vécue individuellement et collectivement, de génération en génération, est contrariée par le cours d'une *histoire* extérieure introduite, apprise et discontinuée, dont l'intégration au sein de la mémoire ancrée et vécue corporellement (*leiblich*) représente un problème sensible.⁵¹ L'historiographie nous confronte une fois de plus à l'instance du tiers, qui neutralise le contraste entre mémoire propre et étrangère. Mais la tendance culturaliste à remplacer la mémoire vécue par des reconstructions culturelles conduit à une désincarnation (*Entleiblichung*) qui correspond à la désincarnation du monde de la vie et nie ses propres conditions préalables. Si la chair est une chair culturelle dès le début, alors la mémoire est aussi une mémoire culturelle dès le début, sans qu'elle doive donc être considérée comme purement culturelle.

En même temps que notre chair fonctionne comme chair actuelle et habituelle, l'incarnation (*Verkörperung*) du passé est soumise à une tension de spontanéité et d'habitude. La chair que nous sommes se croise avec le corps (*Körper*) que nous avons. Étant donné que le *corps propre* prend lui-même des allures de *corps étranger* (*Fremdkörpers*), il n'a pas besoin d'annexes physiologiques pour être viable. Comme le spécialiste des maladies organiques Herbert Plügge l'a formulé il y a déjà quelque temps dans ses études sur l'homme et sa chair, il existe une "expérience de matérialité" qui nous rend le corps accessible comme un phénomène et non comme une construction abstraite.⁵² Il y a des tensions du corps charnel (*leibkörperlichen*), mais aussi des dissociations pathologiques. Cela inclut la division du pathos et de la réponse dans la fixation sur un événement traumatique ou dans les formes apathiques de l'autisme. Cela inclut aussi la perte simultanée de la mémoire épisodique et la préservation de la mémoire sémantique, comme chez la patiente qui sait encore que le Kilimandjaro peut être gravi en Tanzanie, mais ne se souvient plus de sa propre ascension.⁵³ Cependant, cela n'aboutit pas à un dualisme qui permettrait de séparer strictement deux domaines de l'être ou de la description, comme le propose Ricœur dans son alliance avec les post-cartésiens. Le rôle joué par le cerveau est également affecté par ces problèmes. Quand on parle de "mon" ou de "ton cerveau," cela fait référence à un *cerveau fonctionnant de façon latente*. Cela ne coïncide pas avec une chair propre en tant que "*gelebten Körper*," comme ce que donne le français *corps vécu* dans la traduction allemande,⁵⁴ mais est-ce que ce pourrait être une "chair vécue – *gelebten Leib*"? Bien sûr, cela ne correspond pas non plus à l'objet cérébral observé et traité par les neurologues. Ceux-ci définissent la mémoire comme le "dépôt (stockage) d'informations acquises qui peuvent être à nouveau mobilisées comme souvenirs."⁵⁵ Ils utilisent les modèles de mémoire et de souvenir que l'on pourrait qualifier de suppléments, à savoir des

suppléments artificiels à des suppléments vivants. C'est l'un des modèles explicatifs commun d'une telle discipline. Mais sans la référence descriptive à la perspective de première et de deuxième personne et à une structure du en-tant-que (*Als-Struktur*) constituant le sens de l'expérience, l'utilisation d'un langage modèle succomberait, pour parler comme Whitehead, à un "sophisme de la concrétude déplacée." Bien que Ricœur s'oppose avec véhémence et à juste titre à une déformation scientifique des phénomènes et à un "amalgame sémantique" tel que "le cerveau pense,"⁵⁶ on ne pourra guère dire qu'il épuise les possibilités d'une phénoménologie de la chair et de la mémoire, car il se limite à l'hétérogénéité des deux discours.

Raconter l'inracontable

Enfin, je reviens au récit littéraire. Il est déjà traité dans le livre *La métaphore vive* (1975), notamment dans la cinquième étude, sous l'aspect méthodologique d'une nouvelle description par la fiction.⁵⁷ Dans le deuxième volume de *Temps et récit*, il occupe un large espace, qu'il continue encore et encore d'occuper dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. La *Recherche* de Proust continue de figurer parmi les textes incontournables. Un mot-clef libérateur pour la réapparition du souvenir est la "joie du réel retrouvé," qui saisit le narrateur dans le final de la *Recherche* à travers la lecture du "livre intérieur" et le déchiffrement des "signes inconnus."⁵⁸ Ricœur insiste particulièrement dans son interprétation de Proust sur ce passage très condensé et auquel nous nous sommes référés à plusieurs reprises; il lorgne même vers une modification du titre du livre en *À la recherche de l'impression perdue*, qui plaide en faveur d'une réconciliation de la vie et de la littérature.⁵⁹ Je rejoins complètement la résistance contre une sublimation esthétique de l'œuvre de Proust. Mais dans quel sens redécouvre-t-on la réalité, et quelle réalité redécouvre-t-on? Nous avons vu comment Ricœur sauvegarde la première impression dans l'expérience ultérieure en supposant qu'elle est fidèlement préservée dans l'image. Mais cette interprétation n'est pas la seule possible. J'ai moi-même proposé une interprétation de la *Recherche* de Proust qui s'écarte considérablement de la lecture de Ricœur. L'interprétation, publiée en 1995, s'intitule de manière thématique "*Die verspätete Antwort* – La réponse en retard."⁶⁰ J'essaie de comprendre le mouvement de retour continu de la Recherche et de la réminiscence comme une forme de réponse (*Re-sponse*) qui, comprise comme réponse (*Antwort*) radicale, vient toujours d'ailleurs et de loin. La recherche du narrateur se concentre sur quelque chose qu'il n'a jamais vraiment eu, mais qui a un effet latent sur lui. Comme dans la "scène originaire" traumatisante de Freud, il s'est passé ici quelque chose qui est ensuite mis en scène, que ce soit à travers le drame du cérémoniel d'adieu quotidien dans lequel, chaque soir, le narrateur, enfant, se sépare de sa mère en allant au lit, que ce soit dans la souffrance de l'absence presque mortelle de la grand-mère, ou dans la tentative persistante et infructueuse de retenir l'amante fugitive. Pour le narrateur, ce travail de souvenir est un exercice en l'absence de personnes aimées et désirées, et le lecteur est invité à participer à sa façon. Contrairement à toute tentative de désamorçage esthétique dans laquelle on cueille des fleurs sans prendre garde au mal et à l'adversité, l'histoire de la mémoire peut aussi être lue comme une histoire de souffrance dont le sens général n'est pas épuisé par les idiosyncrasies d'une possessivité homo-érotiquement chargée. Le décalage temporel qui caractérise le cours de la narration se poursuit dans un décalage de lecture qui ne peut se passer de réinterprétations.

La *Recherche* de Proust est un exemple de la façon dont un récit qui naît du pathos peut arriver jusqu'à l'inracontable.⁶¹ Le paradoxe de raconter l'inracontable ressemble au paradoxe de

l'expression, que Merleau-Ponty place au centre de sa théorie de l'expression. Le récit ne se contente pas de refléter ce qu'il s'est passé, il n'invente pas seulement ce qui aurait pu se passer, mais il amène *au langage* un événement antérieur en y répondant. Les limites de la narrativité émergent sous la forme du récit, qui fonctionne avec des artifices spéciaux. C'est particulièrement vrai pour le roman moderne, dans lequel le narrateur ne se cache pas derrière les voiles d'un spectateur invisible et ne se glisse pas simplement dans le rôle d'un héros, mais entre dans l'arène du récit, interfère, mais en même temps se retient. Le lieu de l'écriture n'est ni complètement à l'intérieur ni complètement à l'extérieur de l'événement narré. Le raconter et le raconté s'écartent l'un de l'autre comme le dire et le dit. Cela crée des approches spéciales telles que l'incipit, la fin et les tournants d'une histoire. Je me limite ici au caractère collectif de ce qui nous arrive ou nous heurte (*Widerfahrnissen*), dans lequel les contextes sociaux de ce qui a eu lieu sont révélés de manière particulièrement frappante.

Les récits qui visent à saisir ce qu'il s'est passé dans des contextes significatifs sont souvent dirigés vers des actions qui sont attribuées à une ou plusieurs personnes. Mais les actions renvoient aux abîmes du pathique, à ce qui nous frappe, nous surprend, s'empare de nous, bref: ce qui nous arrive ou nous heurte (*widerfährt*). Le début d'un tel événement n'incombe pas à quelqu'un qui l'initie et le contrôle. Le témoignage ancien de Job et Ulysse, ressuscité sous une nouvelle forme par Alfred Döblin et James Joyce, témoigne du fait que le centrage sur des actions individuelles, qui n'est pas appelé "dramatique" pour rien, n'appartient pas aux origines du récit, lequel transforme le paysage de la ville en paysage du monde – ce dont témoignent aussi les vieilles tragédies dont l'impact n'est en aucun cas épuisé. Lorsque Jacob Burckhardt, dans ses *Considérations sur l'histoire universelle*, insiste sur une vision "pathologique" de l'histoire, qui place au centre "l'être humain tolérant, luttant et agissant," il rappelle ce que menace de perdre de vue une modernité obsédée par l'aventure et la créativité. Mais peut-on dire qu'endurer et souffrir peuvent être racontés de la même manière qu'agir, qui – malgré toutes les circonstances défavorables – est basé sur la décision, la planification et la précaution? Un premier pas dans une direction différente a été franchi en complétant le point de vue de l'agresseur par celui de la victime, comme c'est le cas dans les témoignages récents sur la violence, le traumatisme ou le génocide. Mais cela soulève également la question de savoir s'il est vraiment suffisant de compléter les activités par des passions, comme s'il s'agissait d'un événement unifié qui se présente sous forme d'une réfraction de perspectives. Quelle serait l'unité d'un événement au cours duquel des minorités sont persécutées ou des groupes ethniques exterminés? Qu'est-ce qui est raconté ici, et de quel point de vue cela se passe-t-il? Peut-on vraiment raconter des guerres, des génocides et des révolutions? Nous avons cité le déclenchement de la guerre comme exemple à un moment donné. La guerre, cette expression de la violence collective, pourrait être comprise comme un événement se déroulant sur différents théâtres de guerre qui, en tant que "guerre totale," a depuis longtemps réduit la différence entre le front et le reste. Nombreux sont ceux qui sont impliqués dans la guerre de bien des façons: combattants, victimes, partisans, receveurs d'ordres, commandants, propagandistes, profiteurs de guerre, et de plus en plus aussi techniciens de guerre. Le roman de Tolstoï *Guerre et paix* se déroule à une époque où les guerres étaient encore de véritables campagnes. L'auteur commence son roman dans un "français recherché," la langue des ennemis de la guerre, caractéristique des "hommes de haut rang grisonnants dans le grand monde et à la cour." Nous sommes encore loin d'une guerre mondiale. Mais pour le narrateur, il est important

de saper le glorieux héroïsme de guerre par la façon dont il raconte l'histoire. La guerre s'avère être un jeu – plus complexe que le jeu d'échecs – qui

se déroule dans certaines conditions de temps, où il ne s'agit pas de pièces inertes dirigées par une volonté unique, mais où tout résulte d'innombrables heurts de volontés individuelles.⁶²

La comparaison des coups de guerre avec les coups d'échecs sert à Tolstoï pour désenchanter le mythe du grand chef de guerre. Mais même cette comparaison, comme Tolstoï lui-même le sait, est boiteuse; elle suggère un système de règles du jeu qui est privé de son fondement dans la guerre. C'est ce que le prince André dit ailleurs:

La guerre, ce n'est pas un échange d'amabilités, mais la plus abominable des choses, et il faut la comprendre et ne pas jouer à la guerre. Il faut accepter gravement et avec sérieux cette terrible nécessité. Tout est là: rejeter le mensonge, la guerre c'est la guerre, ce n'est pas un jouet.⁶³

Tolstoï utilise les événements marquants de la guerre comme l'occasion d'une multiplicité d'histoires, sans que le lien ne soit lui-même établi par le biais d'un "grand récit." L'inracontable se trouve précisément dans l'entrelacement de nombreuses histoires. Loin d'une "synthèse de l'hétérogène," il s'agit presque d'une *dihairesis* qui souligne celui-ci. Ce qui est ainsi redécouvert n'est pas une réalité existante et racontable, mais l'effet continu d'événements inracontables et pourtant inoubliables, qui aident le narrateur à faire un pas en avant. Le fait de raconter a plus ou moins lieu en somnambule, sur un fond d'oubli, indépendamment de tout art narratif et de toute technique narrative. L'endormissement et le réveil, par lesquels commence la *Recherche* de Proust, seraient alors plus que de simples notes marginales.

Traduction: Audran Aulanier, CEMS/EHESS

- ¹ [NdT.: Le texte a paru pour la première fois en allemand en 2015 chez Suhrkamp: *Sozialität und Alterität – Modi sozialer Erfahrung* (Berlin, Suhrkamp, 2015), 363-85. Je remercie Jérôme Watin-Augouard pour ses remarques précieuses sur la traduction. Je remercie également Bernhard Waldenfels pour sa relecture, ses précisions sur certains passages et pour sa disponibilité.]
- ² Ces deux ouvrages seront désormais respectivement cités comme TR: *Temps et récit*, Volumes I à III (Paris, Éditions du Seuil, 1983-85) et ME: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Éditions du Seuil, 2000).
- ³ Voir Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Berlin, Suhrkamp, 2011), ici p. 472, qui fournit des informations détaillées sur l'évolution de la phénoménologie chez le dernier Ricœur. Pour tout ce qui précède, je me réfère à *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt/M., Suhrkamp, 1998²), chapitre V.
- ⁴ Voir *Hyperphänomene* (Berlin, Suhrkamp, 2012), ch. 5: "L'inoubliable, qui se dérobe au souvenir." Les réflexions de Ricœur sur la mémoire et l'oubli ont, entre autres, alimenté les discussions sous la forme d'une lecture secondaire critique.
- ⁵ [NdT.: ce texte constitue le 13e chapitre de *Sozialität und Alterität*.]
- ⁶ Ricœur, TR III, 349.
- ⁷ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Volumes I à IV (Paris, Pléiade, 1987-89), I, 6. (Sera désormais cité comme *Recherche*.)
- ⁸ Aristote, *Physique* IV, II, 219a 10.
- ⁹ Augustin, *Les confessions*, XI, 26, 33.
- ¹⁰ Aristote, *Physique* IV, 14, 223a 16-29.
- ¹¹ Ricœur, TR I, 14; II, 66 et suivantes.
- ¹² Aristote, *Poétique* II.
- ¹³ Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 266.
- ¹⁴ Aristote, *Topiques* 3, 153b 27.
- ¹⁵ Augustin, *Les confessions*, X, 16, 24.
- ¹⁶ Voir Ricœur, ME, I. À cela s'ajoute le pardon qui, par son explosif pouvoir éthique, a un effet sur l'oubli et la mémoire. Mais cela exige sa propre discussion. La phénoménologie de l'oubli risque d'être trop lissée par "l'oubli conciliateur." Voir le volume *Bezeugte Vergangenheit und veröhnendes Vergessen* (Berlin, de Gruyter, 2010) édité par Burkhard Liebsch, qui traite ce problème dans la perspective d'une "pensée historique selon Ricœur."
- ¹⁷ Ricœur, ME, III.

- ¹⁸ Augustin, *Les confessions*, X, 16, 24-5.
- ¹⁹ Ricœur, ME, 576.
- ²⁰ Ricœur, ME, 555. Hans-Christoph Askani souligne une certaine ambiguïté: s'agit-il d'un oubli sous réserve, comme réserve, sous condition ou même comme stock? Voir "Zwielicht und Vergessen," in Liebsch (2010), 100.
- ²¹ Ricœur, ME, 556.
- ²² Ricœur, ME, 541.
- ²³ Ricœur, ME, 536, 556.
- ²⁴ Ricœur, ME, 131-46.
- ²⁵ Ricœur, ME, 537 et suivantes.
- ²⁶ Askani, "Zwielicht und Vergessen," 104.
- ²⁷ Ricœur, ME, 571-4.
- ²⁸ Ricœur, ME, 574.
- ²⁹ Ricœur, ME, 545.
- ³⁰ La tentative susmentionnée de Hans-Christoph Askani, qui vise à établir des relations entre le crépuscule d'un ordre imposé par l'étranger et un souvenir puisé dans les profondeurs de l'oubli attire mon intérêt, mais avec une certaine retenue.
- ³¹ Ricœur, ME, 537.
- ³² Ricœur, ME, 557.
- ³³ Voir ma discussion sur le livre de Ricœur *Soi-même comme un autre* dans "L'autre et l'étranger," in *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, édité par Jean Greisch (Paris, Beauchesne, 1995). J'ai présenté mes objections critiques lors d'une conférence sur et avec Ricœur en 1993 à Naples, sa réponse n'a pas été retranscrite.
- ³⁴ Voir Aristote, *Traité de la mémoire et de la réminiscence*, 449b 15, ouvrage qui mérite un intérêt particulier car il s'agit du premier traité de philosophie occidentale sur ce sujet. Voir Ricœur, ME, 18-25.
- ³⁵ Freud, GW X, 128. [NdT.: "Remémoration, répétition et perlaboration," *Libres cahiers pour la psychanalyse*, vol. 9, no. 1, 2004, tr. fr.: J. Altounian, P. Haller, D. Hartmann, révisée par J. Altounian, P. Cotet, J. Laplanche et F. Robert, 15.]
- ³⁶ Une interprétation responsive de l'oubli et du souvenir, qui évolue vers un "oubli primaire," un "oubli originaire" et un "inoubliable," se trouve dans *Antwortregister* (Frankfurt/M., Suhrkamp, 1994), 377-98; la dimension profonde de l'oubli est atteinte psychanalytiquement lorsque le souvenir se présente

comme une forme originale de "transcription," qui prend une forme sociale dans la mémoire collective. Voir Ilka Quindeau, *Spur und Umschrift* (München, Fink, 2004), en particulier 61-77.

- ³⁷ Freud, GW IV, 233. [NdT.: *Psychopathologie de la vie quotidienne. Application de la psychanalyse à l'interprétation des actes de la vie quotidienne* (Paris, Payot, 1922), tr. fr.: S. Jankélévitch, 245.]
- ³⁸ Ricœur, ME, 542, 575.
- ³⁹ Ricœur, ME, 22.
- ⁴⁰ Ricœur, TR III, 313-71.
- ⁴¹ Ricœur, TR III, 382.
- ⁴² Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, Nijhoff, 1974), 18.
- ⁴³ Hans-Joachim Markowitsch, *Dem Gedächtnis auf der Spur. Vom Erinnern und Vergessen* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002), 88.
- ⁴⁴ [NdT.: Cela a été discuté au chapitre 3, voir "Angst und Furcht als Ausdruck des Pathischen," *Sozialität und Alterität*, p. 110 à 154.]
- ⁴⁵ Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud* (Paris, Éditions du Seuil, 1965), 75.
- ⁴⁶ Voir *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945), 42. À ce stade, la phénoménologie responsive entre en contact avec les tentatives de Marc Richir et László Tengelyi de penser une formation du sens qui ne retourne pas à une conscience donatrice de sens. Voir László Tengelyi, *Erfahrung und Ausdruck* (New York, Springer, 2007), en particulier les chapitres VI, XI et XII.
- ⁴⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 280.
- ⁴⁸ Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 112.
- ⁴⁹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, 88, 101.
- ⁵⁰ Proust, *Recherche*, II, 2.
- ⁵¹ Ricœur, ME, 512-7.
- ⁵² Voir Herbert Plügge, *Der Mensch Und Sein Leib* (Tübingen, de Gruyter, 1967), 32-42.
- ⁵³ Markowitsch, *Dem Gedächtnis auf der Spur. Vom Erinnern und Vergessen*, 129.
- ⁵⁴ Ricœur, ME, 545.
- ⁵⁵ Markowitsch, *Dem Gedächtnis auf der Spur. Vom Erinnern und Vergessen*, 180.
- ⁵⁶ Ricœur, ME, 544.
- ⁵⁷ Voir Biergit Griesbeck, *Japan dicht beschreiben* (München, Fink, 2001), chapitre III.
- ⁵⁸ Proust, *Recherche*, VII, 25.

⁵⁹ Ricœur, TR II, 222.

⁶⁰ [NdT.: Voir *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Frankfurt/M., Suhrkamp, 1995), 383-408.]

⁶¹ Voir *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Frankfurt/M., Suhrkamp, 2004), chapitre 2: "Inracontable," d'où sont tirés quelques passages de texte. Voir aussi Burkhard Liebsch, *Geschichte im Zeichen des Abschieds* (München, Fink, 1996), chapitre II C, sur la critique de la logique de la narrativité; Andris Breitling, *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricoeurs hermeneutisches Denken der Geschichte* (München, Fink, 2007), sur le lien entre temps, récit et histoire; et enfin László Tengelyi, *L'expérience de la singularité* (Paris, Hermann, 2014), chapitre XIII. Cette interprétation narrative de la vie singulière comme de l'histoire aborde l'inracontable à travers une genèse pré narrative du soi, qui prend forme dans le récit d'une manière indirecte et fragmentaire, sans s'y fondre.

⁶² Léon Tolstoï, *La Guerre et la Paix* II (Paris, Folio classique, 2011), 179.

⁶³ Tolstoï, *La Guerre et la Paix* II, 285.